

ІНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГІЇ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ МИСТЕЦТВ УКРАЇНИ



**ВІД МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ
ДО ТРАНСКУЛЬТУРНОСТІ:
проблема збереження цінностей
цивілізованого співіснування**

МОНОГРАФІЯ

КИЇВ — 2018

УДК 316.7

Рекомендовано до друку
Вченою радою Інституту культурології
Національної академії мистецтв України
(протокол №6 від 21 травня 2018 р.)

Виконано в межах фундаментального дослідження
Інституту культурології Національної академії мистецтв України
за темою: “Концепція і практика українського мультикультуралізму”

Науковий керівник:

Отрешко Н. Б.

Рецензенти:

Свтух В. Б.

член-кореспондент НАН України,
доктор історичних наук, професор,
декан факультету соціально-економічної освіти
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова

Ручка А.О.

доктор філософських наук, професор,
старший співробітник відділу соціології культури
Інституту соціології НАН України

Від мультикультуралізму до транскulturності: проблема збереження цінностей цивілізованого співіснування: монографія / В. М. Судакова, Н. Б. Отрешко та інші. — К.: Інститут культурології НАМ України, 2018. — с.

ISBN 978-966-2241-49-5

У монографії розглянуто актуальні проблеми сучасного мультикультуралізму в світі і в сучасній Україні, зокрема дослідження сучасних транскордонних процесів, проблем масової міграції та мультикультурного громадянства, мультикультурних практик у сучасному українському соціумі.

Видання буде корисним для фахівців у галузі соціо-гуманітарного пізнання, а також для всіх, хто цікавиться сучасними проблемами мультикультуралізму та глобального суспільства.

ISBN 978-966-2241-49-5

© Автори статей, 2018.

© В.М.Судакова, Н.Б.Отрешко, 2018

© Ю. П. Богущкий, передмова, 2018

© Інститут культурології

НАМ України, 2018

ЗМІСТ

<i>Богущий Юрій. Передне слово</i>	5
РОЗДІЛ 1. Сучасні концепції мультикультуралізму: критика, дискусії, тенденції розвитку	9
1.1. Отрешко Наталія. Історія формування філософсько-ідеологічних засад та практик сучасного мультикультуралізму	10
1.2. Щербина Віктор, Щербина Вікторія. Концепти мультикультуралізму і багатоукладності в процесах теоретичної рефлексії трансформацій сучасного суспільства	38
1.3. Судакова Валентина. Мультикультуральні процеси у глобальному вимірі як об'єкт культурологічних досліджень: проблема концептуальних визначень та категоріальних уточнень	60
1.4. Бойко Зінаїда. Концепт і символ — базові мовні відображення комунікативної єдності	99
РОЗДІЛ 2. Сучасні моделі мультикультурних практик	115
2.1 Судакова Валентина. Ціннісні детермінанти мультикультурного співіснування в глобалізованому культурному просторі	116
2.2. Чміль Ганна. Багатовимірність культурних ідентичностей глобального суспільства: мультикультуралізм у соціології культури...	156
2.3. Отрешко Наталія. Типологія та форми мультикультуралізму: історія і сучасність	168
2.4. Отрешко Наталія. Постмультикультуралізм як сучасна неоліберальна модель...	179
РОЗДІЛ 3. Різноманіття мультикультурних практик у сучасному повсякденні	191
3.1. Отрешко Наталія. Масова міграція та мультикультурне громадянство	192
3.2. Демещенко Віолета. Мультикультуралізм у сучасному соціально-політичному контексті	201

3.3. Гаєвська Тетяна. Мультикультурний фестиваль: самоорганізація культурного діалогу засобами святкової культури	220
РОЗДІЛ 4. Український мультикультуралізм: самобутній шлях у майбутнє	231
4.1. Єрескова Тетяна. Мультикультурні практики як форма соціальної активності у сучасному українському соціумі	232
4.2. Устич Сергій. Методологічні проблеми дослідження сучасних транскордонних процесів в Європі та Україні.	247
4.3. Бенчак Олеся. Транскордонне співробітництво як фактор крескультурного розвитку України	267
<i>Висновки</i>	284

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Мультикультуралізм вважається однією з найбільш неоднозначних сучасних соціальних стратегій, адже передбачає й потребує плюралістичної моделі соціальної взаємодії в межах полікультурних соціумів. Це обумовлено тим, що культурний плюралізм є стійким атрибутом сучасних держав, а проблема діалогу культур із галузі теоретичного осмислення переходить до галузі практичного вирішення. Мультикультуралізм полегшує взаємну комунікацію між етнонаціональними спільнотами, обмін цінностями і культурними надбаннями, а також впливає на латентні локальні особливості, повсякденне життя людей. Останні три-чотири роки дослідники глобалізаційних змін усе більше схиляються до того, що сьогодні у світі відбуваються тісні переплетіння глобалізаційних та неглобалізаційних процесів, які не варто відокремлювати чи протиставляти, що приводять до можливих альтернативних проєктів майбутнього розвитку для окремих країн із вибором ними позитивних неглобалізаційних змін. Ця ситуація безпосередньо стосується сучасної України.

Варто зазначити, що мультикультуралізм усе частіше сприймається як загроза розпаду стійких соціальних зв'язків та культурних традицій, що перетворюють у символ ціннісної дезорганізації сучасних суспільств і, більшою мірою, концентруються довкола власних регіональних стрижнів. У цих умовах сучасне українське суспільство потребує ідей, що зможуть забезпечити формування стабільного, цілісного соціуму в умовах можливого “постглобалізаційного” світу. Одну з таких ідей, на мій погляд, можна знайти у розумінні мультикультуралізму як засобу національного єднання у поліетнічному суспільстві. Звідси найголовніше питання може бути сформульовано наступним чином: наскільки глибоко ми здатні увійти у процес глобалізації, не втративши при цьому власної

культурної ідентичності? Проблема мультикультуралізму — це пошук теоретичного і практичного вирішення питання, у якому сьогодні перебуває світова спільнота. Важливість дослідження пояснюється тим, що у процесі побудови сучасного суспільства відбуваються помітні зміни в його філософсько-культурологічній парадигмі. Так, однією з філософських концепцій глобального суспільства є теорія і практика мультикультуралізму (ідея інтеграції різних культур, що забезпечує їх взаємозбагачення і взаємодію). Мультикультурність — яскрава і сутнісна ознака культур епохи постмодерну. Культурна багатоманітність є одним із головних викликів нашої епохи. Взаємодія культур, діалогічність, культурний поліфонізм, європоцентризм, мультикультуралізм — саме ці поняття визначають філософсько-культурологічний дискурс ХХІ сторіччя, в якому інтеграційні процеси стали тенденцією організації життєвого простору в епоху глобалізації. У цьому контексті головна риса культури ХХІ сторіччя — діалогічність.

При розгляді питання діалогу культур необхідно звернутися до культурно-історичного виміру і відзначити, що в часи античності культурна традиція була монологічною та центричною, а світ ділився на людей своїх та інших (чужих). Співзвучною античному погляду постає ідея всесвітньо відомого культурфілософа О. Шпенглера про те, що усі культури (цивілізації) автономні у відношенні одна до одної. Сьогодні жодна культура, країна, соціальна група чи індивід не сприймаються як замкнуті чи самодостатні феномени. Їм усім притаманний взаємозв'язок, взаємообумовленість і взаємовідношення; саме ці складові, що на перший погляд забезпечують взаємодію, у сьогоденні є вкрай складними елементами у процесі глобалізації. Починаючи від останніх десятиліть ХХ сторіччя, культури зазнають впливу потужного світового процесу під назвою глобалізація.

Багатоаспектність цього процесу засвідчує, що людство вступило в нову добу свого розвитку, що має характер планетарних змін. Тут потрібно виходити з того факту, що глобалізація призводить до зіткнення сучасних унікальних культур на основі комунікаційних змін. В ідеалі це так зване зіткнення не повинно здійснюватися шляхом конфліктів та заперечення “іншого”, або ж і навіть шляхом знищення.

Аналізуючи феномен глобалізації, потрібно відзначити, що це поняття артикулювалося і попередніми епохами. Нашим близьким та далеким пращурам не був відомий термін “глобалізація”, однак глобалізаційні прагнення були їм притаманні. Історія знає багато спроб великомасштабної експансії держав (володарів), релігій, ідей, культур — спроб, що теж були глобальними проектами в часи тодішніх можливостей суб’єктів експансії та умов життя людства. Ці проекти мали свою мотивацію, й у більшості випадків спершу були агресивно маніфестовані, а вже потім їх намагалися реалізувати. Намір і “теорія” йшли попереду дії та практики. Суб’єктивні порівняння перевершували об’єктивні можливості. Якою ж є культурна складова глобалізаційного процесу? Соціокультурні аспекти глобалізації роблять особливо актуальним вивчення особливостей міжкультурної взаємодії. Взаємодія культур — це складний, суперечливий та амбівалентний чинник сучасності, який є комплексом багатьох складових і залежить від впливу низки системних чинників: суспільно-політичних, світоглядно-аксіологічних, історико-спадкоємних і культурно-цивілізаційних.

Взаємодія культур — особливий процес безпосередніх відносин і зв’язків, що встановлюються між двома чи декількома культурами. Міжкультурні контакти породжують множину проблем, що обумовлені незбігом світогляду, цінностей та інших характеристик. Сучасній Україні не уникнути адаптації традиційних моделей монокультурних інтеграцій до нового соціального середовища у площині збереження культурного різноманіття.

Саме тому дуже важливими є культурологічні дослідження, спрямовані на вивчення системи соціокультурних явищ та процесів, а також інституціональних способів та механізмів їхнього соціального відтворення, зокрема наукового розуміння сутності соціокультурного потенціалу, еволюції форм і перспектив впливу мультикультуралізму на всі сфери суспільного життя. Науковці зосереджуються на проблемі функціональної специфіки цінностей мультикультуралізму, що стають важливим інтерактивним культурним осередком та важливим компонентом повсякденного життя людей. Досліджено відмінності між класичним мультикультуралізмом та сучасними транскультурними практиками, що дає змогу оцінити характер специфічних соціокультурних наслідків

соціокультурного впливу на сфери художніх, мистецьких, творчих процесів у культурних середовищах. Авторський колектив дослідження окреслює можливі шляхи подолання негативних явищ трансформації культури, висвітлюючи кризовий стан сучасного світового та вітчизняного мультикультуралізму.

Дослідники здійснюють подальший пошук методологічних засад вивчення соціокультурних проблем України у світовому контексті, тим самим доповнюючи скарбницю національних культурологічних надбань. Дискурс запропонованого читачеві наукового видання Інституту культурології НАМ України викладено у чотирьох розділах: у першому розділі розглянуто аспекти сучасних концепцій мультикультуралізму, їх критика, дискусії, тенденції розвитку; у другому розділі предметом дискусії є динаміка розвитку сучасних моделей мультикультурних практик; у третьому розділі приділено увагу різноманітності мультикультурних практик у сучасному повсякденні; у четвертому розділі розглянуто особливості українського мультикультуралізму, його самобутній шлях у майбутнє. Наукове видання є результатом проведеного фундаментального дослідження Інституту культурології Національної академії мистецтв України за темою “Концепція і практика українського мультикультуралізму”.

*Віце-президент НАМ України,
директор Інституту культурології НАМУ,
академік НАМ України
Юрій Богуцький*

РОЗДІЛ 1

СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ: КРИТИКА, ДИСКУСІЇ, ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ

Отрешко Наталія Борисівна
доктор соціологічних наук, доцент
провідний науковий співробітник
Інституту культурології НАМ України

1.1. ІСТОРІЯ ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ІДЕОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ТА ПРАКТИК СУЧАСНОГО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

Відкриття Іншого не завжди має на увазі зустріч із ним, часом це — передумова для саморозкриття, актуалізації творчого потенціалу і коригування набору автостереотипів, що складають необхідну основу в дихотомії “ми — вони”. Одностороння, а внаслідок цього відкриття Іншого — стійка тенденція в історії розвитку локальних культур. Подолання одностороннього егоцентризму — крок до розуміння інших ціннісних уподобань, світоглядних установок, крок до визначення меж власної культури. На ХХ століття припадає розпад “культурної вертикалі”, криза європоцентризму, в цей час відбувається неминуча взаємодія культур в умовах постколоніального періоду, пізніше — глобалізації. Проблема діалогу культур із дискусій і аналізу теоретичного осмислення переходить у сферу політичної практики. В цьому випадку затребувана, як мені здається, може бути гуманістична ідея загального світу як конгломерату культур Гердера, яка не зводиться до загальної суми множин, але має свої внутрішні закономірності розвитку.

Мультикультуралізм: до історії походження терміна

Термін “мультикультуралізм” з’явився в Канаді в 60-х роках ХХ століття для позначення стану етнокультурного, расового, релігійного розмаїття населення країни. Офіційно він був визнаний у 1971 році, будучи своєрідним актом визнання державними інститутами безплідності асиміляційної політики, спрямованої на

гомогенізацію культурного багатоскладового населення країни. Модель мультикультуралізму передбачає легітимацію різних форм культурної інакшості, що лаконічно виражена у формулі “інтеграція без асиміляції”. Мається на увазі, що в межах однієї держави співіснують різні етнокультурні, конфесійні та інші освіти, які мають право на публічну репрезентацію і збереження своїх особливих рис, способу життя, продиктованого культурною специфікою. Але тим не менше, мультикультуралізм — це також спосіб контролю та регуляції мультикультурної мозаїки за допомогою соціальних механізмів. С. Бенхабіб позначила ситуацію культурного плюралізму терміном радикальний, або “мозаїчний мультикультуралізм, розуміючи під останнім наявність у межах одного політичного утворення чітко диференційованих спільнот, які зберігали свою ідентичність і кордони, подібні елементам, що складають мозаїку” [3, 9]. Мозаїчний мультикультуралізм передбачає певний набір механізмів, що забезпечують його довгострокове функціонування: егалітарна взаємність, добровільне прийняття культурної множинної ідентичності, свобода виходу з асоціації. На думку С. Бенхабіб, названі вище соціальні регулятори забезпечують життєздатність цієї моделі культури в її реальному вимірі з урахуванням тих обставин, що “самі культури і субкультури, які утворюють мозаїчне поле, не є застиглими, статичними утвореннями, але містять програму зростання і змін” [3, 31].

Серед пострадянських дослідників інтерес до феномену багатокультурності був стимульований подіями 90-х років, що викликали спалах етнічної самосвідомості, помітно похитнувши моноліт радянської ідентичності. В. А. Тішков акцентує увагу на тому, що мультикультуралізм — це не лише “момент фіксації і визнання в суспільстві /державі наявності культурних відмінностей, але і концептуальна позиція сфері політичної філософії та етики, “що знаходить своє вираження в правових нормах, громадських інститутах, повсякденному житті людей” [20, 335]. Згідно з припущенням А. А. Борисова, по-перше, мультикультуралізм потрібно розуміти як “ідеологію і політику, надбудовувати над етнічними цінностями загальнонаціональні, по-друге, як феномен етнокультурної фрагментації соціуму, синонімічний “багатокультурності”, і виступає, таким чином, проти культури як загальнонаціонального руху” [4,

5]. Тут дуже чітко простежується розбіжність між мультикультуралізмом як ідеологією, політикою і мультикультуралізмом як культурної складової багатоскладних/багатосегментних суспільств, концентруючи в соціумі горизонтальні, різоматичні зв'язки, тобто мультикультуралізмом як живою реальністю.

Деякі корективи в прочитання терміна і трактування самого культурного явища вніс А. І. Куроп'ятник [15]. Він зазначив три рівня розуміння мультикультуралізму, що нині сприймаються як загальні рівні в соціальних науках:

а) демографічний (дескриптивний), суть якого полягає в описі змін демографічних, етнокультурних параметрів національних спільнот під впливом ендегенних (міграція) й екзогенних (імміграція) факторів; мультикультуралізм у цьому випадку розуміється як політика інтеграції іммігрантів до суспільства, що приймає:

б) ідеологічний, у межах якого обговорюються концепції національних ідеологій;

в) політичний, орієнтований на практичне застосування принципів мультикультуралізму як ідеології, політики, що розглядає права культурних, національних та інших меншин, реалізує програми їх соціальної підтримки. У даному випадку “мультикультуралізм — це політична програма, спрямована на гармонізацію відносин між державою й етнічними, культурними меншинами, з яких складається структура суспільства, а також на врегулювання відносин всередині цих меншин” [15, 8].

Мультикультуралізм, частково відображаючи культурну ситуацію епохи постмодерну, виявився надзвичайно співзвучний з її основними ціннісними орієнтирами. Неоліберальна фаза розвитку західноєвропейської цивілізації викликала до життя етно-расовий і культурний поліцентризм. Як модель культури мультикультуралізм передбачає насамперед зняття центричного вектора розвитку, деієрархізації і легітимації форм культурної інакшості. Однак поліфонія етнічних, національних культур, субкультур виявляє насамперед різноманіття форм прояву патернів культури, що, тим не менш, не є рівноцінними, рівнозначними. Їх рівняння, зведення до спільного знаменника означає застосування однієї класифікаційної сітки для форм культури, що мають різну природу походження, різні способи функціонування, різну організацію.

Мультикультуралізм має певну історію виникнення як культурного зразка та різні специфічні прояви, що різняться в залежності від культурного контексту.

Ренесанс — це культура спілкування культур

Ключовим словом ренесансу, що позначив ментальність епохи, на думку Л. М. Баткіна, є “вар’ете” — різноманітність. Характерно при цьому, що дешифрування, зчитування різних культурних кодів і “їхнього зіткнення в середині себе” [2, 187] для людини епохи Відродження не передбачало безумовного прийняття будь-якої певної позиції, але мало на увазі дистанціювання від усіх наявних у ситуації їх критичного осмислення, коригування, що ставило реципієнта в становище не заручника різноманітності, а навпаки, його творця. Як тип культури, що виник на межі переходу від середньовіччя до Нового часу, ренесанс абсолютизував креативність самого стану перехідності: “Ренесансні італійці бачили себе і свій вік, що знаходяться в осередку часів” [2, 208]. Звідси ця дивна всеїдність, цей “геніальний” еkleктизм”, вигодуваний упевненістю, що синтез — не з них, а в них, закладений у природі” [2, 188].

Різнманітність у будь-яких своїх проявах тут служила умовою формування діалогічної ситуації, діалогу як перекладу / інтерпретації інших культурних кодів. Різнманітність в епоху Відродження була породжена розвитком національних культур, мов, розширенням простору діалогу культур, була ініційована переходом від традиційної культури, що визначається міфологічним типом свідомості, до персоналістського, особистісно-креативного типу культури, орієнтованого на інновації в різних сферах життєдіяльності. Розвиток матеріальної культури активізувало потенційні способи формо- і змістоутворення. У цьому відношенні сучасний перехід від індустріальної економіки до інформаційної, що супроводжується міграціями, економічними, політичними трансформаціями, появою різного роду субкультурних утворень тощо, також викликає до життя різноманітність, що виражається, тим не менш, у поліцентричності культурних форм.

Різнманітність — етнічна, національна, культурна — означає рух від замкнутої ієрархії, структури до створення інших конфігурацій, що містять більш складні прийоми поєднання ком-

понентів у системі. В. Віндельбандт охарактеризував Відродження як час “децентралізації в усьому розмаїтті її проявів” [7, 294]. Однак децентралізація Відродження і постмодерну не тотожні: децентралізація Відродження має своєю основою “відкриття” неєвропейських — “Інших” культур; децентралізація постмодерну — різоматичність, що означає відсутність точки відліку, спекулятивне ставлення до культурної інакшості, її виробництво і популяризація. А в силу стандартизації способів репрезентації культурної інакшості культура мейнстріму відносно до останньої виявляється індиферентною. Культурна багатоскладність епохи постмодерну, таким чином, відрізняється від культурного розмаїття Відродження ставленням і сприйняттям “Іншого”, іншої культури. У будь-якому разі важливим залишається розуміння іншої культурної позиції і, можливо, опозиції як “реальної, незавершеною проблеми, як “чужої правди” й, отже, точно таке ж сприйняття своєї, кровної правди як відкритої, незавершеною”, але аж ніяк не шліфування, модернізація неєвропейських культур до рівня європейської та аж ніяк не введення етнічної та культурної самотутності в індустрію “action” [1, 25].

Передумови, витоки справжнього історичного етапу глобалізації, який тією ж мірою може розглядатися як прояв певного типу культурної динаміки, що була викликана інформаційною революцією, що ініціює в локальних культурах культурогенетичні метаморфози або, навпаки, трансформаційні зміни, бачаться глобалістами в культурному проекті епохи Відродження. Однак очевидно, що як у першому, так і в другому випадку, масштабність поширення культурного проекту не передбачає його всеохоплюючої реалізації. Мультикультуралізм (багатокультурність) є відносно сучасним явищем: він виник, як відомо, в 70-х роках ХХ століття в Канаді і США. Мультикультуралізм став третьою впливовою моделлю вирішення складної проблеми, пов’язаної з культурною, етнічною, расовою та релігійною різноманітністю держав, які становлять абсолютну більшість у світі: тільки 10% країн можуть розглядатися в якості культурних однорідних, монокультурних. Деякі автори вважають, що і ця цифра є завищеною. Зокрема, англійський соціолог Н. Глейзер дав своїй книжці визначну назву: “Тепер ми всі мультикультуралісти”. Індійський

філософ Б. Парех, який працює в Великобританії, також вважає, що “практично всі розвинені суспільства є багатокультурними” [9, 106]. Серед чинників, що викликають культурне розмаїття, він виділяє етнічні та релігійні відмінності, підйом індивідуалізму та захід традиційного морального консенсусу, імміграцію і глобалізацію.

Соціокультурна, етнічна та інша неоднорідність суспільства нерідко породжує різного роду напруженості і конфлікти, що руйнують соціальну єдність суспільства і загрожують самому його існуванню. Тому всі суспільства завжди прагнули і шукали шляхи, способи і моделі максимальної однорідності. Першою такою моделлю є асиміляція. Вона передбачає повне або близьке до того поглинання меншин ширшою домінуючою культурною та етнічною спільністю. Найбільш яскравим прикладом може бути Франція, яка до недавнього часу виступала практично єдиною серед великих європейських країн як громадянська монокультурна нація, як справжня держава-нація. Це стало можливим завдяки тому, що Франція протягом тривалого часу, особливо починаючи з Великої французької революції, проводила помірковану і цілеспрямовану політику культурного універсалізму, прагнула нівелювати етнічні та мовні відмінності, побудувати світську і громадянську республіку.

Друга модель заснована на інтеграції, що передбачає збереження кожної етнокультурної спільності своєї ідентичності. У той же час вона спирається на суворий поділ між суспільно-політичною і приватною сферами. Перша сфера базується на принципі безумовної рівності між усіма членами суспільства як громадянами, друга охоплює культурні, етнічні, релігійні та інші виміри, вважаючи їх приватною справою окремої людини. Варто зазначити, що і в цьому випадку, як правило, проводиться політика, спрямована на нівелювання культурних, етнічних і мовних відмінностей, хоча робиться це не завжди відкрито. Державні утворення, що дотримуються другої моделі держави, називаються етнічними націями. Їх прикладом може служити Німеччина.

Третю модель мультикультуралізму певною мірою можна визначити як спробу подолання попередніх, якийсь третій шлях вирішення культурного і національного питання. Його виникнення

в Канаді і США було не випадковим.

Мультикультуралізм у Канаді

Що стосується Канади, то ця країна є різномірним у культурному, лінгвістичному, релігійному й етнічному плані суспільством. Більшість населення складають англо-канадці і франко-канадці. Одна з її великих провінцій — франкомовний Квебек — стала джерелом сепаратизму. Розуміючи всю небезпеку цього явища, федеральна влада з середини 60-х років XX століття почала вирішувати цю проблему, використовуючи не грубу силу, а сучасні цивілізовані форми і способи.

У 1969 році була проголошена рівність англійської та французької мов. Починаючи з 1971 року, Канада офіційно визначає себе як багатокультурне суспільство і базується на англо-французької двомовності. У 1982 року на рівні конституції Квебеку було надано статус провінції Канади з мовною та культурною специфікою, а в 1988 році був прийнятий спеціальний закон про багатокультурність. Завдяки цим та іншим політичним подіям, гострота проблеми сепаратизму і міжкультурної напруженості істотно ослабилася, хоча до повного вирішення проблеми ще далеко.

“І ще більшою мірою це відноситься до проблеми іншої меншини — канадських індіанців, які становлять близько 1 млн., або 3,3% населення. З них у найбільш важкому і безправному становищі перебувають індіанські жінки. У них досі немає прав, якими користуються інші жінки. У матеріальному плані вони є найбіднішими з бідних. Індіанським жінкам заборонено виходити заміж за неіндіанця” [5, 13]. У шлюбі вони позбавлені права на половину майна. У разі відходу з родини — через побої або інших нестерпних умов, їх позбавляють усього. Вони повинні покинути резервацію і ні з чим піти в місто, де вони потрапляють у гетто, в якому процвітають злидні, проституція і расове насильство. Останнім часом канадська влада вживає більш активні заходи щодо вирішення проблем, пов'язаних зі становищем індіанської меншини. Зокрема, представниця індіанських жінок С. Ніколас нещодавно увійшла в сенат Оттави. Пройшовши всі кола пекла, в якому знаходиться більшість індіанських жінок, вона очолила їх боротьбу за громадянські права.

Мультикультуралізм у США

Інакше, ніж у Західній Європі, ідея співіснування множинних культурних світів сприймається в державах, створених на іммігрантській основі, таких, наприклад, як США, Австралія, Канада. Мультикультурність державного утворення вносить додатковий рівень складності в процес інтеграції суспільства, який, очевидно, буде носити в цьому випадку надетнічний спосіб об'єднання, апелювати головним чином до соціальних механізмів згуртування, таких, припустимо, як “американська мрія”.

У випадку з США ситуація має вигляд набагато складніший. Справа в тому, що за своєю етнокультурною структурою Америка є одним із найбільш суперечливих суспільств. Її населення історично складалося щонайменше з п'яти основних елементів: корінне населення, індіанці; масово ввезені раби з Африки; релігійно неоднорідна перша хвиля колоністів; політична і економічна еліта англосаксонського походження; наступні хвилі іммігрантів не тільки з європейських, але і латиноамериканських і азіатських країн. Намагаючись створити єдине і згуртоване суспільство і державу, Америка багато в чому орієнтувалася на французький шлях, офіційно обравши асиміляцію, яка отримала відому назву “плавильний котел” (melting pot). Кінцевою метою проведеної примусової асиміляції мала стати 100-відсоткова американізація.

Однак, незважаючи на всі зусилля, до середини ХХ століття стало ясно, що політика плавильного котла не дає бажаних результатів. Широкий рух афроамериканців за громадянські права в 1960-і роки, різні форми фемінізму, рух сексуальних меншин тощо свідчили про кризу американської ідентичності, яка супроводжувала всю історію Сполучених Штатів, періодично затухали і потім знову загострювалися. Істотна причина такого стану речей полягає в тому, що фактично модель асиміляції здійснювалася головним чином у ставленні до білих іммігрантів з європейських країн, які повинні були розірвати свої історичні корені і повністю розчинитися в новій для них американській ідентичності. У ставленні до інших складових населення Америка проводила те, що складно назвати моделлю інтеграції, оскільки передбачуваний принцип терпимості часто перетворювався на свою протилежність, втілюючи політику не включення, а виключення: геноцид і резервації

щодо індіанців, расизм щодо афроамериканців, дискримінація щодо інших представників етнічних спільнот — мексиканців, кубинців, пуерториканців, домініканців тощо.

Сформована до середини ХХ століття американська спільнота не була ні громадянською, за прикладом Франції, ні етнічною, як у Німеччині. Вона скоріше була етнічно громадянською, хоча в цьому випадку знову ж важко говорити про будь-який синтез двох характеристик, оскільки одна з них (громадянська) відносилася до білого населення, а інша (етнічна) — до всього іншого. Все це породжувало напруженість і ворожість у міжетнічних відносинах, ксенофобію, постійну небезпеку соціального вибуху.

Пошук виходу із ситуації, що склалася, привів до мультикультуралізму.

Основні причини і суперечності, що викликали до життя мультикультуралізм, виникли разом із формуванням американської держави і продовжували існувати до відносно недавнього часу. Фізичне винищення індіанців, що виступало прямим продовженням політики геноциду XVII–XVIII століття, було зупинене тільки в 1930-і роки. Однак минуло ще 30 років, коли офіційно був визнаний індіанський народ і його права.

Приблизно те ж відчували на собі й афроамериканці. Ще на початку 1960-х років мільйони з них у південних штатах перебували в умовах апартеїду, який можна вважати прямим продовженням рабства і панував понад два століття. Афроамериканці жили в окремих кварталах, їхні діти навчалися в окремих школах, їм відводилися окремі місця в транспорті, вони не могли заходити в ресторани для білих. Афроамериканці були позбавлені двох головних прав: на освіту та голосування, що робило неповними їхнє громадянство і рівність шансів. Потужний рух за громадянські права поклав кінець безправному становищу афроамериканців та представників інших етнічних спільнот. Він також став однією з головних причин виникнення мультикультуралізму в США.

Необхідно зазначити, що, незважаючи на геноцид стосовно індіанців і рабство чорного населення, індіанському й африканським засадам вдалося стати важливими складовими американської нації. Індіанці змогли це зробити на біологічному рівні завдяки змішаним шлюбам, що поширилися саме в період геноциду,

особливо в XVII столітті. Африканський вплив значно проявився в американській культурі, особливо в джазі. Тому К. Юнг не без підстави зазначав, що американець — це європеєць із душею індіанця і манерами африканця. Однак фундамент або культурне ядро американського суспільства за культурно-генетичними ознаками було білим, англосаксонським і протестантським (WASP). Англосаксонський культурний патерн є й сьогодні панівним у північно-американській культурі.

Інша важлива причина виникнення мультикультуралізму пов'язана з розвитком суспільства масового споживання. Цей процес починається в 60-і роки XX століття, і його подальша еволюція триває під знаком неолібералізму, що призвело до нового розшарування суспільства, до маргіналізації багатьох соціальних груп. Усі ці взаємопов'язані процеси сприяли посиленню мультикультурних тенденцій і вимог ідентичності. Особливого значення набуло поширення індивідуалізму в сучасних стилях життя, що супроводжується піднесенням роздумів про самоствердження і самоідентифікацію сучасного індивіда. Що стосується посилення феміністського руху, то воно було обумовлено тим, що в повоєнний час значна частина жінок здобула вищу освіту й нарешті отримала економічну незалежність, проте в інших сферах життя відчувала себе обмеженою.

Можна зробити висновок, що історія США є прикладом співіснування багатьох культур в єдиному культурному просторі. У США жоден штат не належить виключно одній етнічній групі, але є утворенням із безліччю співіснуючих етнічних спільнот. Як мультикультурна держава США, відповідно до моделі “плавильного котла”, передбачалась як “сплав” англосаксів — етнокультурної основи американської нації — з різними іммігрантськими групами. При цьому акцент було зроблено на етнокультурогенетичному змішуванні при збереженні і переважанні англосаксонської домінанти. Однак, починаючи з середини 60-х років XX століття, програма “плавильного котла” поступається місцем ідеології мультикультуралізму.

Передумовою формування програми мультикультуралізму стала “революція” цивільних прав, у межах якої був прийнятий “Акт про громадянські права” 1964 року, що послабив у цілому

англосаксонську домінанту в США, а також “Імміграційний Акт” 1965 року, який відкрив дорогу в США величезному припливу іммігрантів із країн “третього світу”. Д. Нейсбіт у роботі “Мегатренди”, розглянувши основні мегатенденції в розвитку американського суспільства, вказав на внутрішню міграцію між штатами й імміграцію як на основні причини актуальності ідеології мультикультурного суспільства. Досвід привнесеного етнічного та культурного розмаїття тут не тільки не суперечить культурі мейнстріму, але і, вписуючись в її контекст, збагачує, живить її систему цінностей: “...представники етнічних груп не сприймаються як інші, якщо тільки вони відповідають загальному умонастрою й цінностям країни” [18, 344–345]. Асиміляційні механізми у вигляді масової культури, мови, політичної системи і системи освіти створюють те базове соціальне підґрунтя, на основі якого цементуються етнокультурні відмінності, що не суперечать типовому, вписуються в рамки “американського способу життя”. У мультикультурній політики США чітко спостерігається тенденція залучення іммігрантів до цінностей американського суспільства. У той же час прийняття політики мультикультуралізму свідчить про відсутність бажаної етнокультурної гомогенності американського суспільства, про формування додаткових механізмів стримування етнічного та расового екстремізму. Н. Глейзер зазначив, що основна проблема в створенні єдиної американської нації — це американці африканського походження, а точніше, історичні корені складних стосунків між чорношкірими і білими американцями, що викликали до життя політику мультикультуралізму, “інтеграції без асиміляції” [9].

Починаючи з другої половини ХХ століття, значне зростання кількості іспаномовних американців і американців азіатського походження змінює загальну картину співвідношення етнокультурних спільнот у мультикультурній країні, змінюючи колишню процентну перевагу англосаксонського населення. Однак, як влучно зауважив Н. С. Кірабаєв: “...існують певні відмінності між множинністю наявних культур і численним повторенням (тиражуванням) культурних відмінностей, при якому мультикультурна політика визначає міру і ступінь припустимого культурного різномайття, обмежуючи надмірність іншокультурних компонентів, що можуть викликати розрізнення, сегментацію культурного поля”

[14, 17]. Частково ілюстрацією до мультикультурного суспільства є докінзівська концепція мімофонду, “культурного бульйону” в якому міми, найдрібніші одиниці передачі культурної спадщини, за аналогією з генами, перебувають у стані постійної мутації; єдиною ж запорукою виживання окремого міма є його психологічна привабливість. Із цієї точки зору політика американського мультикультуралізму піддає цензурі культурне різноманіття, роблячи вибір на користь множинності, вписується в контекст мейнстріму.

Мультикультуралізм і етнокультурна ідентичність

Особливе значення американський мультикультуралізм надає ідентичності. У філософії, логіці і математиці еквівалентом ідентичності виступає тотожність. У психології та соціології підхід до ідентичності видається більш складним. Американський психолог Е. Еріксон, який розробив і запровадив у науковий обіг поняття ідентичності, визначає його як стійку рівність із собою. За своєю природою ідентичність є соціокультурною. Саме культура становить фундамент ідентичності, визначає головні її якості й особливості. Будь-яка ідентичність є перш за все культурною. Вона може бути індивідуальною або колективною. В останньому випадку вона може бути груповою, расовою, етнічною, національною.

Стосовно індивіда ідентичність означає те, завдяки чому він залишається самим собою в різні моменти свого життя. Вона становить ядро, стрижень особистості, її унікальність і неповторність. Завдяки ідентичності людина відчуває й усвідомлює себе як особистість, що відбулася, поширює почуття самоствердження, самодостатності, самототожності, цілісності. Колективна ідентичність указує на належність індивіда до будь-якої групи чи спільноти. В широкому сенсі вона висловлює почуття належності до певного часу, належності до людства. Відносно національної культури еквівалентом ідентичності в науковій літературі частіше є самобутність.

Ідентичність одночасно і процес, і результат. Вона формується в процесі соціалізації (аккультурації) людини, внаслідок засвоєння норм, звичаїв, ідеалів і цінностей, у взаємодії з іншими людьми. Як результат ідентичність у цілому складається у кінці юності, хоча вона не залишається сталою та її розвиток триває протягом усього

життя, проходячи, за Еріксоном, вісім стадій, між якими спостерігаються кризи ідентичності, найбільш гостра з яких виявляється в підлітковому віці.

Тема ідентичності набула найбільшого поширення в 60–80-і роки ХХ століття в США. У цій країні процеси зміни домінантної культурної ідентичності на модель множинної ідентичності неукліно збільшувались. Так, за десять років (1980–1990) число американців, що офіційно визнають себе індіанцями, збільшилася на 255%, а число франкомовних жителів Луїзіани — в 20 разів. Тому деякі автори називають цей час “епохою ідентичностей” [13, 66]. Ідентичність при цьому стає все більш рухомою і мінливою, прикладом чого є американські араби: із загального їх числа в 1,2 млн. 2/3 вважають себе католиками або православними, а не мусульманами. Із другої половини 90-х років ХХ століття інтерес до культурної ідентичності поступово спадає. А. Еренбер у книжці “Втома бути собою” (1998) показує, наскільки пошук своєї ідентичності може бути важким і виснажливим [15, 16]. За культурне самоствердження нерідко доводиться платити дорогу ціну. Необхідно зазначити, що різного роду спекуляції і маніпулювання ідентичностями можуть призводити до важких і навіть трагічних наслідків.

Мультикультуралізм і вища освіта

В американському мультикультуралізмі тема освіти посідає особливе місце, оскільки освіта має в житті людини, можна сказати, визначальну роль. Прихильники мультикультуралізму вимагають перегляду програм, введення нових предметів і дисциплін, що стосуються історії та життя етнічних і інших меншин, написання нових підручників, зміни змісту традиційного навчання, забезпечення доступу меншин в університети.

Варто зазначити, що відповідно до висунутих вимог для шкіл і коледжів написані нові підручники з американської історії, в яких був скорегований колишній монокультурний підхід, переоцінено роль і внесок меншин, враховані їхні точки зору і т. д. Фахівці оцінили ці підручники високо. Однак реакція представників меншин виявилася несподіваною: після гострих суперечок частина нових підручників була відкинута на користь старих, в яких меншинам приділялося набагато менше уваги.

Подібні парадоксальні ситуації спостерігалися й у вищій освіті. Ця сфера, безумовно, перебувала в центрі уваги з боку меншин, оскільки саме в ній вони відчували найбільшу дискримінацію. До 1940-х років багато американських університетів обмежували прийом євреїв і закривали доступ жінкам. На початку 60-х років ХХ століття переважна кількість студентів в американських університетах були білими. У числі найбільш постраждалих від дискримінації були афроамериканці. Тому основною метою реформ вищої і середньої освіти було перш за все вирішення проблеми афроамериканських меншин, згладжування руйнівних наслідків расизму. В цьому плані мультикультуралізм виступав як політика певних пільг під час вступу до університету і деяких компенсацій за несправедливість у минулому, що отримала назву *affirmative action* — позитивна акція, або дія. Даний підхід поширювався також на зайнятість, надаючи деякі пільги представникам меншин при прийомі на роботу. Канадський філософ Ч. Тейлор визначив цю акцію як “політику визнання”. Іноді використовується вираз “дискримінація навпаки”. Французи дали їй несподіваний і парадоксальний переклад: “позитивна дискримінація”, що породжує природне запитання, як дискримінація може бути позитивною?

Здійснення нової освітньої політики почалося в 70-і роки ХХ століття. Використовуючи фінансові субсидії і компенсації, уряд стимулював університети виділяти пільгові місця для представників расових і етнічних груп відповідно до пропорційної численності цих меншин. Однак кількість тих, хто успішно проходив вступний конкурс, не покривала виділені квоти. Тоді багато університетів пом'якшили критерії відбору і приймали тих, хто в умовах дійсного конкурсу не зміг би витримати конкуренцію.

Результати пільгового підходу виявилися подвійними, як позитивними, так і негативними. Намагаючись виправити або компенсувати історичну несправедливість, політика квот фактично призвела до нової несправедливості, оскільки забезпечувала освіту для одних за рахунок інших, створюючи нерівні умови. Багато студентів, які пішли вчитися на пільгових умовах, але не володіли необхідними знаннями та здібностями, не витримували труднощів навчання і вимушені йти з університету вже на перших курсах.

Таким чином, нова расова політика збільшила число дипломованих фахівців з афроамериканських меншин, але не набагато. Політика пільг мала також для деяких студентів негативні наслідки в психологічному та в статусному контекстах. Полегшений шлях до отримання освіти породжував у них брак віри в себе, втрату самоповаги. До того ж інші студенти могли ставитися до них поблажливо, не сприймаючи їх як рівних. Образ випускників особливої категорії поширювався на ринку праці, а це призводило до знецінення їхніх дипломів, хоча ці дипломи могли бути дійсними і якісними.

Ці, а також інші моменти викликали незадоволення американського суспільства політикою позитивної дискримінації в сфері вищої освіти. У 90-і роки ХХ століття деякі університети починають виступати за скасування політики пільг. Однак, коли в 1995 році Каліфорнійський університет відмовився від расових пільг, наслідки були досить серйозними: в штаті, де афроамериканці і латиноамериканці становлять 38% випускників середніх шкіл, їх частка в університеті знизилася з 21 до 15%, а на факультеті права число студентів-афроамериканців більш ніж на 40%. Ці факти свідчили на користь політики пільг. Деякі автори не безпідставно вважають, що більш справедливим було б віддати перевагу швидше бідним, ніж расовим меншинам. Однак найбільш проблемним є той факт, що вживаються заходи, спрямовані проти наслідків, а не самих причин. Існуючі нерівні відносини лише злегка коригуються, залишаючись в колишньої своєї якості, тобто ситуація не змінюється.

Як зазначає А. Семпріні, політика пільг показала, "...наскільки важко за допомогою часткових змін знайти рішення загальної проблеми" [22, 48–49]. Проблеми освіти мають історичний і системний характер. Стосовно меншин вони накопичувалися протягом століть. Для їх вирішення абсолютно недостатньо вузьких адміністративних і фінансових заходів. Вони вимагають системного підходу і тривалого часу.

Мультикультуралізм і рух фемінізму

Рух фемінізму є не менш важливим аспектом американського мультикультуралізму. Сутність цього руху полягає в проблемі жіночої ідентичності (статевої або гендерної) і відносин між жінками

і чоловіками, які отримали в літературі назву “війна статей”. Основні претензії і звинувачення феміністського руху пов’язані з тим, що панівна чоловіча культура створила суспільство, в якому превають чоловічі цінності, які оголошуються загальними й єдиними для всього суспільства. Історично в світі домінування чоловічої суб’єктивності точка зору жінок і їх внесок у розвиток суспільства ставали все більш маргінальними, на них не звертали увагу або їх свідомо витісняли. Тому феміністський рух вимагає визнання специфічних особливостей жіночого вкладу в історію і культуру, зміни стосунків між статями і встановлення дійсного рівності у всіх сферах суспільного, професійного і приватного життя, а також вивчення наслідків, викликаних впливом панівної культури на жіночу ідентичність.

У 1970-ті роки у центрі уваги фемінізму перебували питання політичного й економічного утиску жінок. Потім на передній план виходять проблеми міжособистісних стосунків — між чоловіком і жінкою, сексуального насильства і специфічних рис жіночої ідентичності. Особливої гостроти набуває тема сексуального домагання. Ця проблема є винятково складною і багато в чому відноситься до невирішених. Про це свідчать тривалі вже не одне десятиліття бурхливі суперечки на цю тему в американському суспільстві, що не досягли будь-яких відчутних результатів. Річ у тому, що для встановлення самого факту сексуального домагання найчастіше немає необхідної і тим більше достатньої фактологічної бази. На відміну від інших форм сексуального насильства, домагання має двоїстий, неявний, розмитий, невідчутний характер. Воно здійснюється в формі неоднозначних натяків, звичайних слів, вимовлених з особливою інтонацією, деяких знаків і жестів, незвичайної поведінки. Те, що одна сторона, жертва, сприймає як сексуальне домагання, інша сторона, обвинувачений, визначає інакше. Він стверджує, що в його поведінці не було нічого поганого і що він усе робив щиро, з добрими намірами, виявляв звичайні знаки ввічливості й уваги і т. п. Знайти справедливе рішення, об’єктивну істину в подібних ситуаціях украй важко, оскільки багато що залежить від суб’єктивного ставлення і тлумачення. Не менше значення має культурний вимір, існуючі традиції, звичаї та цінності, що визначають поведінку людини та які з плином часу можуть інтер-

претуватися по-різному. Все це також ускладнює розгляд проблем гендерних взаємин. Проте зростає число конфліктів із приводу сексуальних домагань сприяло розробці нових норм і правил поведінки, більш широкому поширенню юридичних законів на галузь міжлюдських відносин.

Мультикультуралізм і політкоректність

Не менш складною є проблема політкоректності, якій в американському мультикультуралізмі приділено значну увагу. Термін “політкоректність” виник у 1950 році у політиці, де означав відношення нетерпимості до інших позицій і цінностей, обмеження свободи слова, несприйняття суперечливості та непослідовності у поглядах і поведінці. Пізніше політкоректність стала сприйматися як втілення конформізму, безвілля і пасивної згоди з офіційною точкою зору, а політнекоректність, навпаки, як вираз особистої й оригінальної точки, готовність заради цього засмутити або навіть образити інших. Мультикультуралізм прагне наповнити політкоректність позитивними смислами і значеннями. З цією метою він пропонує уникати вживання слів і виразів, що могли б образити почуття власної гідності етнічних меншин або соціальних груп, посилити відчуття маргінальності або принизити їхні думки, погляди, манери поведінки. Зокрема, мультикультуралісти вважають неполіткоректним використання слів, що характеризують людину з обмеженими можливостями (інвалід, сліпий, глухий тощо).

Небажані слова і вирази треба не вживати або замінювати іншими, вводячи в мову нові терміни і слова, більш нейтральні та описові, менш навантажені вторинними значеннями й конотаціями. Так, в 60-і роки ХХ століття слово “негр” було замінено на “чорний”, потім — на “афроамериканець”. Також з’явилися слова “латиноамериканець”, “уроджений американець” і т. д. Рух політкоректності значно поширився і в студентському середовищі, і в феміністичному русі. У 1991 році з’явилося повідомлення про те, що в Стенфордському університеті розробляється “кодекс мови”, в якому такі слова, як “woman”, “ladies”, “girls”, оголошуються “сексистськими” і тому заборонені до вживання. В одному з престижних жіночих коледжів забороненими є не тільки расизм і сексизм, а й “лукізм” (прагнення за допомогою одягу і косметики виглядати

красиво), оскільки він нав'язує стандарти краси і привабливості і може негативно впливати на некрасивих людей.

Рух політкоректності викликав подвійне ставлення. Противники цього руху дорікають йому тим, що він має тоталітаристський характер, виступає в ролі якоїсь “поліції мови”. Вони також укажуть на те, що спроби очищення або поліпшення мови за суттю є неможливими і марними, бо мова не може змінити реальність, вона виконує інструментальну функцію, називає і позначає предмети, є засобом спілкування. Тому жодне поліпшення мови не зможе усунути або обмежити дискримінацію жінок на ринку праці. Прихильники політкоректності спираються на інші концепції мови, згідно з якими мова зовсім не є нейтральною у відношенні до дійсності. Вона має визначальну вагу у пізнанні світу, по-особливому впливає на формування ідей, понять і теорій, що складають основу наших уявлень про світ. Мова не просто реєструє або описує навколишню дійсність, багато в чому визначає її сприйняття. Мова організовує і структурує мислення, історично змінюючись, вона впливає на зміну спрямованості пізнання, на наші підходи, оцінки і т. д.

Напевно від заміни слова “глухий” на “того, що погано чує” не залежить, що людина буде краще чути, але наше ставлення до неї буде іншим, більш поміркованим і людяним. Ще більш важливі зміни відбуваються при заміні слів “негр” і “чорний” на “афроамериканець”. Хоча і йдеться про одного й того ж представника людства, в останньому випадку колір шкіри не є її головною і повною характеристикою, тепер на передній план виходять більш важливі риси, що вказують на походження людини та історичні умови її появи на цьому континенті. Приблизно таку ж роль мова виконує і стосовно інших етнічних меншин і соціальних груп.

У 70–80-і роки ХХ століття у відносинах американського суспільства до мультикультуралізму спостерігалось переважно позитивне ставлення. Однак потім, внаслідок зростання вимог із боку африканських та інших етнічних меншин, а також підключення до них вимог різного роду соціальних груп, стан все більш ускладнювався і погіршувався. Виникло те, що було названо “тиранією меншин”. Як наслідок 90-е роки ХХ століття пройшли під знаком гострих дискусій про мультикультуралізм, в яких переважало критичне ставлення. Зокрема, С. Хантінгтон вважає, що “амери-

канській ідентичності загрожує мультикультуралізм, що руйнує її знизу, і космополітизм, який розмиває її зверху” [21, 198]. У новому тисячолітті посиленій критиці піддається політика квот у системі вищої освіти. Так, у 2006 році 58% виборців Мічигану проголосували за скасування пільгового прийому до університету представників расових меншин. Хоча більшість інших штатів зберігають право пільгового вступу до університету, загальна атмосфера в цьому плані погіршується.

Загалом можна сказати, що мультикультуралізм отримав у США найбільш повне і всебічне втілення. Тому деякі автори вважають, що мультикультуралізм є чисто американським явищем. Він вийшов за межі Північної Америки і вплинув на інші країни і континенти. Зокрема, в Австралії, Колумбії, Парагваї і Південній Африці були прийняті конституції, засновані на ідеях багато-культурності, зокрема, в Індії значно поширена так звана позитивна дискримінація. Не уникла цього впливу мультикультуралізму також і Європа.

Мультикультуралізм епохи постколоніалізму в Західній Європі

Виникнення мультикультуралізму в країнах Західної Європи, на відміну від країн, створених на іммігрантській основі, обумовлено історичним минулим країн-колонізаторів. Під час постколоніального періоду ці країни переполюють імміграційні потоки, з одного боку; з іншого боку, відбувається поширення в країнах ЄС регіонального руху, стимульованого глобальними процесами. Ідеологія мультикультуралізму в західноєвропейських країнах стимулюється поширенням ліберальних цінностей, що, на думку С. Скірбекк, є проявом дисфункції, нежиттєздатності західноєвропейської культури. У суспільстві, на погляд цього норвезького соціолога, де дотримуються ліберальних цінностей, що будуються на “зовнішньому” характері стосунків між індивідом і суспільством, принижується значення колективної культури. І, відповідно, культура сприймається як “... явище, до якого індивід, відповідно до свого вибору, може ставитися як до засобу власного розвитку або просто як до розваги” [19, 21]. Мультикультуралізм у країнах Західної Європи спрямований перш за все на стримування мімікрії національної держави в державу етнокультурних діаспор.

Мультикультуралізм в Європі — запозичена і вимушена політика. Постколоніальний період тут відзначений насамперед впливом країн “третього світу” на розвиток подій у країнах “золотого мільярда” — так звана “колонізація навпаки”. Одним із способів її прояву є міграція. Як вимушена, так і добровільна міграція вносить певні зміни у формуванні сучасного культурного вигляду Європи. У той же час міграція в західноєвропейських країнах пом’якшує американоцентристську спрямованість першої стадії глобалізації. На думку С. К. Бондиревої і Д. В. Колесова, “сучасні види міграції, як вимушеної, так і добровільної, можуть розглядатися як територіальна експансія: держава, як правило, надає підтримку таким етнокультурним або конфесійним групам, які перебувають на території іншої держави, які, існуючи у вигляді локальних гомогенізованих груп або діаспор, не завжди “вливаються” в загальний культурний контекст” [6, 280–281]. Із цієї точки зору, міграційні потоки, розмиваючи етнонаціональну однорідність тієї чи іншої держави, формують у межах його території вогнища різних культур. “Колонізація навпаки”, будучи, таким чином, відповіддю на “глобальний виклик”, змістила фігури на “великій шахівниці”, позначивши таку ситуацію, в умовах якої стратегічно вигідне становище на сьогодні не передбачає безхмарним реалізацію програми майбутнього. Крім того, необхідно відзначити вплив перманентної міграції, викликані приватними переміщеннями мобільних груп (студентів, туристів, сезонних робітників) на культурний ландшафт локусів, переважно мегаполісів. Великі міста Європи стають культурно гетерогенним середовищем, що включає в себе різні етно- і соціокультурні прошарки. Ці явища впливають на специфіку політики мультикультуралізму в країнах Західної Європи. А. І. Куроп’ятник визначив мультикультурну політику західноєвропейських держав як балансування між полюсами “виключення” і “включення” іммігрантів у культурний контекст. “Це — пом’якшений варіант адаптації іммігрантів, що виражається у формі “стриманої інтеграції”, що має на увазі збереження культури національної більшості і прийняття нових груп меншин, які виступають у межах загальної громадянської ідентичності, що перешкоджає ментальному розмиванню кордонів національної культури держави” [15, 161].

Якщо дивитися на суспільство і культуру як на складно орга-

нізовану систему, то зростання різноманітності на верхньому рівні передбачає його обмеження на нижньому і, навпаки, при зростанні різноманітності на нижньому рівні зменшується його присутність на верхньому, що викликає зростання ентропії. Однак культура (життєздатна, або функціональна в понятійному тезаурусі С. Скірбекк) є механізмом, що регулює вміст ентропії в системі, що орієнтується на пристосування соціуму до нових умов існування. Тому для національних держав Західної Європи постколоніального періоду проблема збереження культурної спадщини, культивування національної історії, збереження історичної пам'яті, етнічної та культурної ідентичності стають одними з ключових проблем. У Німеччині прихильники мультикультуралізму відстоюють положення про те, що так звані заробітчани, робітники-іммігранти, знаходяться в країні не тимчасово, а для того, щоб залишитися назавжди, що в Німеччині вже давно йде процес етнізації меншин, що вона фактично є багатокультурним суспільством. Так, у мерії Франкфурта-на-Майні створений спеціальний відділ із мультикультурних справ під керівництвом Д. Кон-Бендіта, який у 60–70-і роки очолював радикальний рух німецьких студентів і молоді та який тепер виступає за “мультикультурну демократію”, спираючись при цьому на ідеї Ж.-Ж. Руссо.

Приблизно така ж ситуація склалася й у Великобританії. Тут у 1976 році прийнятий спеціальний закон про расові відносини, метою якого є боротьба проти проявів расизму, усунення будь-якої дискримінації, забезпечення рівності та встановлення добрих стосунків між різними етнорасовими групами. Для підтримки загальних цінностей і забезпечення соціальної єдності освіти проголошується загальним благом, доступним для всіх. Однак після відомих терактів у Лондоні (7 липня 2005 року) проблема інтеграції іммігрантів, особливо мусульман, набуває в Англії нового загострення.

Що стосується Франції, яка в плані культурного і національного питання вважалася однією з найблагополучніших, то в 90-і роки ХХ століття вона також зіштовхується з новими явищами і проблемами в культурі. Основна причина така ж, як і для інших європейських країн, — імміграція, що виникла давно, але у другій половині ХІХ століття помітно прискорилося і в такому вигляді

продовжувала існувати протягом наступного століття, і тільки у 90-і роки XX століття вона спочатку сповільнилася, а потім майже зупинилася. Уже в 80-і роки XX століття відбувається повільне усвідомлення культурної неоднорідності країни, починають враховуватися культурні відмінності іммігрантів, які знаходять свій прояв у тому, що деякі культурні та релігійні асоціації, які мають на меті збереження ідентичності, набувають легального становища. Навіть послідовні прихильники республіканської моделі французької нації і французької ідентичності змушені визнавати, що під впливом європейської інтеграції, глобалізації, інтернету та інших чинників багато традиційних французьких цінностей починають змінюватись.

Разом із тим Франція, що стримує вплив і поширення мультикультуралізму, не наважується назвати суспільство багатокультурним. Вона критично сприймає американську політику визнання (affirmative action), хоча в шкільній освіті деякі елементи позитивної дискримінації “на французький манер” використовуються. До того ж Рада представників чорних асоціацій Франції активно виступає в її підтримку. Франція не визнає культурні спільноти в якості суб’єктів права. Для багатьох французів мультикультурна політика асоціюється з небезпекою, оскільки вона може привести до фрагментації суспільства на безліч етнічних, культурних і релігійних спільнот. На особливу складність проблеми мультикультуралізму вказує тривале обговорення прийнятого в 1994 році закону, що забороняє носіння мусульманської хустки (хіджаб) у навчальних закладах.

Мультикультуралізм і культура постмодерну

Мультикультуралізм як модель культури й ідеологія мультикультуралізму співзвучні естетичним і філософським засадам постмодерну. Стилістичний плюралізм, що розмиває кордони видів мистецтв, дифузія великих стилів, переважання горизонтальних зв’язків-зчеплень над вертикальними ієрархічними відносинами, іронічність і, нарешті, недовіра до “метанаративів” характеризують ментальність епохи постмодерну, що на перший план висуває децентрованого суб’єкта (індивіда). Проблеми ідентичності, вибору ціннісних уподобань стають для індивіда вирішальними.

Культурний плюралізм постмодерну є наслідком онтологічного плюралізму, виявляючи відсутність єдиної інтегруючої форми, що відповідає критеріям прийнятої в постмодерному суспільстві системи ціннісних переваг. “Мультикультуралізм епохи постмодерну є не лише етнічним розмаїттям, а й визначає різноманітність життєвих стилів, орієнтацій і культурних тенденцій” [10, 113–114].

Оскільки культурний плюралізм полягає не в замкнутому існуванні автономних “ідентичностей”, а в їх взаємодії, політика культурного плюралізму спрямована не лише на заохочення до “діалогу” між різними етнолінгвістичними та етноконфесійними групами, але і на формування спільного комунікаційного простору, який стає надетнічним. Потрібно визнати, що мультикультуралізм як модель культури часто має суто локальні риси, що відзначають історичні особливості розвитку культури, яка його відтворила. Фрагментація і різоматичність сучасного світу — вираз культурної калейдоскопічності переважно західноєвропейської цивілізації, який не висвітлює реального стану речей в інших історико-культурних просторах. Західноєвропейський варіант мультикультуралізму дивовижно точно ілюструють ідеї класиків постмодерну Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, які при визначенні основних рис постмодерністського типу культури утворили поняття “різома” (цибулина, бульба), запозичене з ботаніки. “Різома протистоїть кореневищу, вона є одночасно і множинність, і єдність організованої детермінованості. Основні принципи формування різими, що передають засіб культуротворчості, породження нових культурних форм в епоху постмодерну, філософами зводяться до двох принципів: принципу зв’язку і гетерогенності, що пояснюють зв’язок будь-якої точки різими з будь-якою іншою точкою в неї і принцип множинності” [11, 12].

Множинність позначається як таке субстантивне явище, в якому зникає межа між об’єктом і суб’єктом, поступаючись місцем нескінченній детермінації між ними. Культура постмодерну, легітимізуючи множинність як субстантивне підґрунтя, визначила мультикультуралізм як світоглядну позицію, в якій толерантність, терпимість у відношенні до культурної інакшості є формою виразу особливого. Терпимість, але не розуміння Іншого — це той вододіл, дистанція культури однієї від іншої при атомарному і у можливості безпечному мультикультурному співіснуванні, який був визна-

чений С. Жижеком як прояв переваги європейської культури, що вже не так відкрито диктує свої цінності, скільки контролює формування ціннісних уподобань в інших культурах. “Мультикультуралізм — це расизм, який звільняється від будь-якого позитивного змісту (мультикультураліст — це не відкритий расист, він не протиставляє Іншому особливі цінності своєї культури), але тим не менш зберігає цю позицію як привілейоване порожнє місце загальності, з якого він може давати оцінку абсолютно іншим особливим культурам — повага мультикультураліста до окремоті Іншого і є форма ствердження власної переваги” [12, 110].

Можливо, твердження Бахтіна про те, що “культура твориться на кордонах” [1, 20], у ситуації взаємодії культурних світів вимагає нового і іншого переосмислення. Тривалий історичний період європейська культура залишалася маятником, що вказував шлях розвитку, культурною, “перекинутою зовні”, експансіоністською за своїм характером, але замкнутою на самій собі. І мода на східну філософію, й орієнталізм у західноєвропейській художній культурі — це мрія про Іншого, скоріше навіть про себе як Іншого. Справжня мультикультурна ситуація унікальна в силу того, що це — ситуація дискурсу, в якій формуються нові ракурси світобачення, ставлення до світу, його осягнення.

Мультикультуралізм, як і різьма, що об’єднує в собі і плід, і бур’ян, — це різноманітність і безліч. Сприйняття, засвоєння та адаптація іншого культурного досвіду, як відомо, є стимулом породження нових культурних форм культурогенетичного процесу для культури-реципієнта. Побоювання, як правило, викликає те, що за допомогою нових комунікативних технологій інтенсифікуються і прискорюються процеси взаємообміну між локальними культурами, ускладнюючи момент переформатування та вибору інформації, її осмислення, систематизації та “одомашнення”, з одного боку, а з іншого — неосяжність неструктурованого інокультурного досвіду, що загрожує розчинити в своєму потоці “особливе”, “індивідуальний почерк” культури, що приймає (хоча в глобалізованому світі все більше локальних культур втягуються в ситуацію іманентної взаємодії). Інакше кажучи, рух до діалогу культур нерідко супроводжується тривогою за збереження власного культурного контексту, що є ознакою відсутності впевненості в його життєздатності.

Висновки

Фокусуючи увагу на проблемах мультикультуралізму в країнах із плюралістичними традиціями, можна визначити, що до того часу, поки подібні плюралістичні структури, що не порушують трьох нормативних умов, можуть бути цілком сумісні з універсалістською моделлю демократії. Дані три умови є егалітарною взаємністю, добровільною самоідентифікацією з групою і свободою виходу з асоціації.

1. Егалітарна взаємність. Належність до культурних, релігійних, мовних та інших меншин не повинна служити підставою для зниження ступеня забезпечення громадянських, політичних, економічних і культурних прав, які є в розпорядженні їх учасників у порівнянні зі становищем більшості.

2. Добровільна самоідентифікація з групою. У мультикультурних суспільствах, побудованих на принципах асоціації або федерації, індивіда не можна автоматично приєднати до якоїсь культурної, релігійної або мовної групи на основі фактів, пов'язаних із його походженням. Групова належність індивіда повинна максимально допускати, можливо, більш широкі форми самоідентифікації. Виникає багато випадків, коли така самоідентифікація може бути оскаржена. Але держава не повинна просто надавати групі право визначати і контролювати членство в ній, завдаючи шкоду індивіду: бажано, щоб на певному етапі дорослого життя людей запитували, чи згодні вони і надалі зберігати належність до спільноти, до якої вони входять за походженням, або у них з'явилось бажання змінити ідентичність.

3. Свобода виходу з асоціації. Свобода індивіда на вихід із групи, до якої він належить, не повинна обмежуватися, хоча такий вихід і може супроводжуватися втратою деяких формальних та неформальних привілеїв. Однак не можна і відкидати бажання індивідів залишатися членами групи, навіть одружившись з особами, що до неї не належать; для міжгрупових шлюбів і дітей від таких шлюбів потрібно визначити компромісні умови. Питання про те, чи зможуть культурні групи зберегтися в якості окремих спільнот при дотриманні таких умов, залишається відкритим, але все ж таки вважається, що ці умови необхідні, щоб правовий плюралізм у ліберальних демократичних державах міг забезпечити культурне розмаїття, а також демократичну рівність, не обмежуючи при цьому прав жі-

нок і дітей, які належать до культурних меншин. Є або можуть у майбутньому стати сумнівними прагнення мультикультуралізму до ліберально-демократичного універсалізму — це спірне питання.

Найважливішим чинником становлення мультикультуралізму є сучасна соціокультурна дійсність, у межах якої перш за все виокремлюється нове явище — глобалізація. Цей процес, що розвивався протягом усього ХХ століття, став особливо помітний після його завершення, що і викликало до глобалізації значний інтерес. Нині можна говорити про виникнення нової міждисциплінарної науки — глобалістики, що вивчає це явище.

На думку багатьох дослідників, у кінці ХХ століття для людства закінчилася епоха індустріальної цивілізації, і воно вступило в нову еру постіндустріального розвитку, в якому посилюється взаємозв'язок і взаємозалежність різних країн і регіонів світу, людство рухається до об'єднання — створення єдиної системи цивілізацій. У цих умовах особливого значення набуває дослідження питань про можливі шляхи адаптації різних національних соціумів і цілих цивілізацій, аналіз механізмів, методів і шляхів регулювання взаємозалежностей між різними народами і країнами, які підтримують систему міжнародної безпеки. “У цих умовах особливого значення набуває мультикультуралізм як теорія і практика такої взаємодії: культурні відмінності народів більше не можуть ігноруватися, а, навпаки, повинні ретельно й уважно вивчатися” [20, 335].

Глобалізація — це процес, який значною мірою визначає історичний розвиток у нашому столітті. Багато дослідників бачать його витоки в давнині, відносячи до них об'єднання людей у рід, плем'я, державу, націю, світове співтовариство, крім того, глобальність світу втілювалася в неосяжному поширенні знань, технічних і технологічних нововведень, світових релігій, вершин філософської думки, художніх шедеврів і т. д. “Таке трактування глобальної культури цілком співвідноситься з ідеями мультикультуралізму в тому, що стосується мирного співіснування культурних відмінностей. У глобальній культурі мультикультуралізм теж може стати глобальним” [8, 294].

“Глобалізаційний процес може розглядатися як рух по шляху створення мегасуспільства. Національно-державні форми людського суспільства поступово втрачають своє значення” [10, 115].

На зміну їм іде новий світ, в якому глобальні системи скріплюють спочатку розрізнені фрагменти цілого, де існуючі національні освіти є більш-менш самостійними соціокультурними інституціями.

Глобалізм часто характеризують як протиставлення вищої мобільності заможної меншості інертної більшості, пов'язаної “смугою осілости” в зоні слабкорозвиненості; як привілей, що формується за спиною народів для еліти, яка, звільняючись від національної прив'язки і пов'язаних із нею зобов'язань, намагається охопити весь світ; як прогрес у його “глобальному вираженні” навечно розділяє світ на процвітаючий центр і деградуєчу периферію, диференціює народи на улюбленців і паріїв історії. Однак масова еміграція зі слабкорозвинених країн багато в чому визначає сьогодні характер культурогенетичних метаморфоз у високорозвинених країнах. Глобалізація, що раніше була контрольована країнами “золотого мільярда”, стає все більш децентралізованим і важко прогнозованим процесом.

Глобалізація, що є багатоаспектним і складним процесом, має як позитивні, так і негативні наслідки. Привабливість її пов'язана, наприклад, із високим рівнем свободи, якої набуває людина в своїй діяльності. Прикладом проявів глобалізації, що викликають страх, може бути американізація глобальної культури і втрата національної самобутності. Мультикультуралізм за своєю сутністю є формуванням правил і норм співіснування різних культур і їх носіїв в єдиному суспільстві, в єдиному правовому, соціальному, економічному полі нової глобальної культури.

“Результатом глобалізації є два протилежні процеси: з одного боку, світ стає все більш однорідним, з іншого боку — все більш різномірним. Культурна глобалізація зумовлює не лише делокалізацію, а й релокалізацію. Глобальний тому часто означає і “транслокальний” [17, 189]. Однак релокалізація не означає справжнього відродження локального. Локальне має відродитися і розумітися як один з аспектів глобального. У наш час усе частіше йдеться про розвиток так званих “глокальних” культур, які не прив'язані ні до місця, ні до часу. Релокалізації якраз і характеризуються тим, що у глобальних межах по-новому відкриваються культурні особливості різних соціумів, хоча частіше їх просто наполегливо впроваджують через фундаменталістські рухи і протести.

Література:

1. Баткин Л. М. Неуютность культуры. Избранные эссе и статьи о культуре. Москва, 1994. С. 20–46.
2. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. Москва, 1995.
3. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. Москва, 2003.
4. Борисов А. А. Американские консерваторы и мультикультурализм. Пермь, 2000.
5. Борисов А. А. Мультикультурализм: Американский опыт и Россия. Мультикультурализм и этнокультурные процессы в меняющемся мире: Исследовательские подходы и интерпретации. Москва, 2003. С. 12–36.
6. Бондырева С. К., Колесов Д. В. Миграция (сущность и явление). Москва, Воронеж, 2004.
7. Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997.
8. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. Москва, 2004.
9. Глейзер Н. Мультиэтнические общества: проблемы демографического, религиозного и культурного разнообразия. Этнографическое обозрение, 1998, № 6. С.103–124.
10. Глобализация и мультикультурализм. Москва, 2005.
11. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома. Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996. С. 9–23.
12. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. Санкт-Петербург, 2005.
13. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. В 2-х кн. Кн. 2. Санкт-Петербург, 2003.
14. Кирабаев Н. С. Культурная идентичность, плюрализм и глобализация в современном философском дискурсе. Культурная идентичность и глобализация: Доклады и выступления. 5-й Международный симпозиум “Диалог цивилизаций: Восток — Запад”, 27–28 апреля, 4–5 мая 2001 г. Москва, 2002. С. 15–21.
15. Куропятник А. И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ. Санкт-Петербург, 2000.
16. Малахов В. Зачем России мультикультурализм? Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Москва, 2002. С. 53–68.
17. Мальковская И. А. Многоликий Янус открытого общества: опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации. Москва, 2005.
18. Нейсбит Д. Мегатренды. Москва, 2003.
19. Скирбекк С. Неадекватная культура: Современная идеология и человек. Москва, 2003.
20. Тишков В. А. Теория и практика мультикультурализма. Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Москва, 2002. С. 331–356.
21. Чумаков А. Н. Глобализация. Контуры целостного мира. Москва, 2005.
22. Abrahamson M. Global Cities. N.Y., Oxford, 2004.

Щербина Віктор Миколайович
доктор соціологічних наук,
професор Інституту стратегічних досліджень “Нова Україна”
Щербина Вікторія Леонардівна
кандидат соціологічних наук,
доцент кафедри філософських і соціальних наук КНТУ

1.2. КОНЦЕПТИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ І БАГАТОУКЛАДНОСТІ В ПРОЦЕСАХ ТЕОРЕТИЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Як забезпечити цілісність суспільного життя, забезпечити порядок в умовах історичної трансформації системи соціальної організації суспільства і пов'язаного з цим визволення людини, щоб прогрес при цьому не зупинився? Ця проблематика спочатку лежала в основі всіх проектів наукового осягнення життя суспільства. Класик світової соціальної думки Еміль Дюркгейм вважав, що цивілізаційний виклик полягає в тому, як поєднати в соціальному житті індивідуальне визволення людини і необхідність її життя в складі спільноти. На його думку, визначальну роль в цьому процесі відіграють культурні практики.

Якщо індивідуалізація нічим не стримується, досягає своїх меж, то людей уже нічого не тримає разом. Ми спостерігаємо необмежену конкуренцію, яка з часом вибухає в конфлікти і “війну всіх проти всіх”. Однак зупинити індивідуалізацію — це означає зупинити соціальні трансформації, перехід до нової системи організації суспільного життя. Така можливість існує лише умовляно, у формі уявлень чи ідеологічних конструктів. Реальна історія свідчить, що форми суспільного життя постійно розвиваються, цей процес супроводжується кризами і розпадом колишніх систем суспільної організації і повернутися до попередньої системи життя суспільства навіть при всьому бажанні неможливо. Тому проблему

суспільної організації, що робить можливим поєднання індивідуального та колективного в житті людей, доводиться вирішувати щоразу по-новому, створюючи для цього більш сучасні комплекси культурних уявлень.

Дюркгейм розробив систему понять і категорій для опису цього процесу, запропонувавши дві моделі поєднання індивідуального і колективного.

Перша модель передбачає, що колективне та індивідуальне в житті існує одночасно. Люди, об'єднані спільним інтересом розвитку, окремі індивіди потрібні один одному як носії тих якостей, властивостей, якими не володіють самі. Вони синтезуються в такий стан громадського життя, яке він називав “органічною солідарністю”. Солідарність — це те, що тримає суспільство разом, і при цьому кожна людина, будучи відмінною по соціальним якостям від інших, займає в цій системі солідарності своє місце. Це схоже на функціонування організму, де у кожного органу є своє чітко визначене місце в єдиному цілому. В епоху розвитку індустріалізму Дюркгейм приділяв велику увагу професії, оскільки вона визначала те, яку цінність людина має для суспільства. Для здійснення солідарності необхідна певного роду система ціннісних і нормативних уявлень, якими керуються люди в своїй поведінці. Органічна солідарність передбачає, що розвиток кожного індивідуума як елемента цього громадського тіла сприяє соціальному прогресу, оскільки приносить йому користь. Індивідууми отримують престиж в соціумі, роблячи те, що потрібно всім; адже, якби вони робили щось марне, ми навряд чи стали їх поважати. Їх індивідуальна творчість отримує, таким чином, гідну оцінку. Іншими словами, щоб індивідуальні досягнення цінувалися, як це не дивно, повинен існувати якийсь колективний консенсус з цього приводу. Ми як колектив повинні бути впевнені в тому, що цінуємо певні індивідуальні досягнення. Якщо ж цього немає, то кожен починає поважати власний успіх, відчуваючи до оточення в першу чергу підозру і заздрість. Дюркгейм навіть казав, що в сучасному соціумі, суспільстві з органічною солідарністю, повинен зміцнитися так званий культ індивіда. Ми як колектив повинні вірити в цінність людської індивідуальності.

Інша модель передбачає, що колективне та індивідуальне життя не можуть існувати одночасно, що вони змінюють один од-

ного в часі. Це означає, що основну частину часу ми живемо своїм звичайним приватним життям і в ніяке колективне життя не залучені. Але час від часу виникають якісь колективні події, збуджуючи в нас те, що Е. Дюркгейм називав “колективними емоціями”. Емоційна складова захоплює нас, і завдяки їй ми усвідомлюємо себе частиною колективу. Іншими словами, соціальний порядок підтримується моментами інтенсивного колективного життя, за словами класика, “бурлінням колективних почуттів”. Ці почуття, викликані незвичайною, з точки зору повсякденності, поведінкою, з часом слабшають, але ми все ж продовжуємо відчувати їх у собі.

Для Дюркгейма типовим прикладом точок кипіння колективних почуттів є значущі для тієї чи іншої спільності свята, які люди відзначають разом, вириваючись зі звичного повсякдення, коли вони здатні переходити якісь звичні межі. Це бурління колективних почуттів залишає тривалий слід, який поступово вщухає, але деякий час тримає нас разом, а потім відбувається, так би мовити, “переактуалізація”, і за рахунок цього суспільство продовжує існувати як стійка єдність. Саме в ці моменти закріплюються соціальні цінності: розуміння того, у що люди вірять, заради чого вони живуть, заради чого їм варто жити, формуються переконання, заради яких люди насправді готові діяти тощо. У ці періоди відбувається трансформація соціальних поглядів людей, вони засвоюють глибокі вірування і переконання, які в подальшому керують їхньою поведінкою.

В обох моделях необхідно, щоб обидва способи життя були міцними — як колективний, так і індивідуальний. Ці моделі просто розрізняються тим, як саме вони функціонують. Можна по-різному уявляти собі їх співвідношення, але обидва способи життя необхідні.

Перша модель Дюркгейма краще описує ліберальні демократії такими, як вони формувалися в XIX столітті. В них ліберальний компонент, відповідальний за свободу і розвиток, поєднується з компонентом демократичним, відповідальним за колективне самоврядування та встановлення умов для індивідуального розвитку, колективну турботу про те, щоб кожен з нас міг розвиватися як особистість. Це добре можна проілюструвати працею Алексіса де Токвіля “Демократія в Америці”, що стала хрестоматією ліберально-демократичного ладу. В неї автор у подробицях показує, як відбува-

ється синтез двох елементів. З одного боку, є елемент ліберальний. Токвіль відзначає, що немає такої країни, в якій любов до власності була б такою сильною, як у США. З іншого боку, він постійно підкреслює, що для американців властива абсолютно неймовірна пристрась до того, щоб вирішувати всі питання на зборах. Саме на них і виробляється та сама солідарність, завдяки якій цінують індивідуальну свободу і досягнення, індивідуальний внесок в суспільне благо, власний успіх. Повага до прав людини виникає з колективної боротьби за ці права, вона не з'являється просто так, не “звалюється” з неба. Тільки в цьому випадку права іншого можуть виявитися важливі для мене — якщо вони колективно завойовані, якщо вони значущі для всіх нас. Твої права чомусь повинні бути важливі для мене, і для цього між нами повинно бути щось спільне, нам має бути не все одно. Тому Токвіль говорить, що для свободи (тобто ліберального компонента) публічні збори — те ж саме, що школи для науки, фундамент, без якого обійтися не можна.

Друга модель Дюркгейма набагато більше відповідає сьогоденню, коли стійкі ліберальні структури демократій стають слабкими. Люди все менше беруть участь у громадському житті, слабшають професійні асоціації — практично скрізь вони заміщаються менеджерами, адміністраторами, які отримують все більше влади. Люди все менше часу проводять разом, навіть комунікація між близькими людьми зараз все частіше здійснюється через соціальні мережі. Відбувається розрив соціальних зв'язків, і виникає їхня нова конфігурація — спільноти індивідів, пов'язаних між собою нестійкими інтересами, ситуативні спільноти і т. д. У такому середовищі є все більше потенціалу для спонтанних лавиноподібних мобілізацій. Ці спільні дії не схожі на звичні форми колективних об'єднань. Вони майже ніколи не закінчуються створенням формальних асоціацій, партій або якихось звичних соціальних структур. У них є якісь устремління, переконання, цілі, які вони переслідують, але вони це роблять зовсім інакше.

Раніше будь-яка мета такого роду могла вирішуватися створенням хоча би більш-менш інституціоналізованої структури, в якій були відповідальні особи, на яку можна було працювати, яка б що-небудь вимагала, працювала організовано, з правилами членства. Не обов'язково належати до цієї структури, навіть не ма-

ючи формального членства, індивід займав певне становище щодо неї. Сьогодні виникли нові соціальні спільноти, які діють практично без будь-якої структури, вони влаштовані як “флешмоби” (за визначенням Г. Рейнгольда, “розумні натовпи”). У них є певні лідери, але вони або випадкові, або швидко змінюються. І цілком зрозуміло, що справа тут не в лідерах і не в структурах: у процесі глобалізації виникли нові ресурси і нові ідентичності, що ослабляють колишні соціальні зв’язки і культурні ідентичності. В їх межах люди координують самі себе і розуміють себе краще, ніж їхні лідери, і такі нові спільноти зовсім по-іншому організовані.

Нові рухи викликають у людей сильне почуття причетності до певного колективного руху. Вони можуть досягати або не досягати своїх цілей, але незалежно від цього вони так чи інакше згасають, зникають, або, можливо, трансформуються в якийсь наступний рух. Так чи інакше у світі виник новий феномен, не описуваний старою системою соціальних понять і категорій, орієнтованих на спільноти, що були організовані у вигляді національно-державних інституцій. Чи є ці нові феномени провісниками нового постнаціонального етапу організації життя народів або ж це прояв сучасної кризи, вправившись з якою світ повернеться до колишньої форми національно-державної організації? На це питання відповідь дасть практика нового циклу історичного розвитку, на початку якого ми сьогодні знаходимося. Однак самі ці процеси вивчаються вже досить тривалий час, формуються нові концепції і теорії для їх вивчення. Одним із таких концептів виступає мультикультуралізм.

Мультикультуралізм є предметом досліджень практично всіх соціальних наук сучасності. Феномен мультикультурності як особлива соціальна реальність пов’язаний з тим, що процес новітньої глобалізації зіштовхнув “обличчям до обличчя” народи всієї планети, створивши виклик їх культурної ідентичності. На наших очах розвивається новий соціокультурний процес безпрецедентної інтеграції життєвих світів людей, що належать до різних культур, володіють різними цінностями, традиціями, звичаями. Ця інтеграція породжує безліч практичних проблем, вирішити які, спираючись на корпус гуманітарного знання, сформованого в колишніх історичних умовах, навряд чи можливо адекватно природі цих проблем. Це створило виклик уже не практичного, а науково-

пізнавального рівня, сформувало запит на нові концептуальні бачення феноменів культури і процесів культуротворення, сприяло виникненню відповідного концептуального апарату.

У процесі дослідження пов'язаних із цим різних аспектів глобалізації виник і набув широкого поширення термін “мультикультуралізм”. Будучи на перших порах поняттям, що розвивається, відповідає новому цивілізаційному феномену, цей термін отримав застосування в предметних галузях різних наук про людину і суспільство. Як зазвичай буває з новими науковими концептами, в предметних галузях різних наук мультикультуралізм був наділений безліччю смислів, пов'язаних з різними аспектами рефлексії над глобалізаційними процесами, що відбуваються в усіх сферах життя сучасних спільнот. Відповідно до цього виникає корпус теоретичного осмислення вивчення мультикультуралізму в різних сферах гуманітарного пізнання. Тому не дивно, що між теоретиками і практиками, які вивчають це явище, донині відсутній єдиний підхід в розумінні мультикультурних процесів.

Актуальності вивчення проблематики мультикультуралізму надають глобальні міграційні процеси, що на переломі тисячоліть відчуються як найпотужніший дестабілізуючий чинник сучасної міждержавної взаємодії і соціального “порядку”. Глобалізація розуміється як фактор дестабілізації, оскільки в межах національних держав імміграція приймає проблемну форму не стільки через складнощі інтеграції “свого” і “чужого” (цей досвід добре відомий у різних національних і культурних традиціях), скільки через обсяг, масовість імміграційних потоків, що змінюють в порівняно короткі строки етнокультурний і соціальний вигляд історично сформованих національних утворень. Наростання імміграційного тиску на західноєвропейські держави та інші індустриально розвинені країни світу в останні кілька десятиліть ХХ століття настільки велике, що ні національна держава (в її звичному розумінні), ні її центральна культурна система (Е. Шілз) упоратися з потоком мігрантів у повному обсязі і в звичному інтеграційному, асиміляційно-діспаритетному модусі вже не можуть. Це означає, що колишні форми міжкультурної, міжетнічної взаємодії між національною більшістю та меншинами потребують серйозної трансформації. В першу чергу, потрібний пошук оптимальних алгоритмів міжгрупової взаємодії, а також

зміна характеру відносин між державою, її інституціями і різними групами населення. У цьому сенсі розвинені форми демократичного правління, організації політичної, соціально-економічного, культурного життя, а також творчої ініціативи індивідів і соціальних колективів в західних суспільствах є корисним і вельми продуктивним придбанням певного типу цивілізації (М. Вебер). Проте в наявності криза цього типу цивілізації, в спробах рефлексій над яким виникають нові концептуальні побудови, спрямовані як на реінтерпретацію відомих уже підходів, так і на створення нових, які дозволяють охопити думкою нові реалії початку XXI століття. Однією з таких реалій є феномен мультикультуралізму.

Концепт “мультикультуралізму” застосовують до вивчення практично всіх сторін суспільного життя, що породжує неоднозначні трактування цього поняття. У зв'язку з цим перед дослідниками вже тривалий час стоїть завдання описати, що саме мається на увазі під мультикультуралізмом [1]. Синтез отриманого знання можливий, з нашої точки зору, на підґрунті культурології, що охоплює методологічні можливості соціально-філософського знання. Теоретична концепція мультикультуралізму не визначена, проте даний концепт дуже популярний у різних галузях наукового знання, оскільки визнає цінність кожної культури, її унікальність, неповторність, неможливість ранжирування культур за певними ознаками. Мультикультуралізм є такою концепцією, яка спрямована на запобігання зіткнення культур за допомогою єдності цінностей, розвитку ідей толерантності по відношенню до “Іншого”. Припускають також, що мультикультуралізм — один із способів запобігання наслідків глобалізації.

Із точки зору підходу, запропонованого кембриджським соціологом Г. Терборном, варто розрізняти ряд сформованих традицій використання концепту “мультикультуралізм”. На його погляд, поняття “мультикультурність” і “мультикультуралізм” уживаються як звичайно у трьох контекстах. “Один із них політичний, у рамках якого наводяться аргументи “за” чи “проти” політики мультикультуралізму та відповідного способу управління, причому як прихильники, так і противники користуються цим терміном. Саме в даному контексті в Канаді в 1960-і роки і зародилося це поняття. Інший контекст — емпіричний, дескриптивний, або аналітичний.

Він має місце в наукових працях і в громадських дебатах, які зачіпають різні прояви культурної неоднорідності суспільства, і найбільш тісно пов'язаний з появою “мультикультурних суспільств”. Третій контекст відноситься до соціальної і політичної філософії, до питань соціального і політичного порядку і прав людини в умовах неоднорідності культури того чи іншого суспільства” [2]. Терборн поділяє третю концепцію, виходячи з того, що вона передбачає не просто процес інтеграції іммігрантів, а й збереження культурного різноманіття.

У сучасній науковій літературі можна також зустріти точку зору, згідно з якою мультикультуралізм пов'язаний з певною концептуальною позицією в сфері політичної філософії та етики, яка втілена в правових нормах, а також відображається на суспільних інститутах, в повсякденному житті людей. Суть цієї позиції полягає у визнанні необхідності “забезпечити підтримку культурної специфіки і можливості індивідуумів і груп повноправно брати участь у всіх сферах суспільного життя...” [3]. У цьому баченні мультикультуралізм виступає підставою особливої державної політики щодо розвитку культурного розмаїття суспільства. В оптиці соціокультурного бачення феномену мультикультуралізму він постає як сукупність ідей, цінностей, поведінка соціальних суб'єктів спрямована на розвиток різних культур, подолання негативного ставлення груп населення стосовно одне одного в усіх сферах суспільного життя, створення однакових соціальних умов при працевлаштуванні, здобутті освіти і т. д. Так чи інакше, з точки зору описаних вище підходів, мультикультуралізм розуміється як процес взаємодії різних культур, що володіють своїми особливими цінностями, традиціями і звичаями, які заслуговують визнання і підтримки в громадських практиках. Іншими словами, мультикультуралізм в даному випадку бачиться як новий позитивний початок суспільного життя, що відкриває нові можливості в умовах зростання процесів глобалізації. Однак є й інший підхід, відповідно до якого мультикультуралізм — це концепція, що описує пов'язану з глобалізацією загрозу культурним основам життя спільнот. З цієї точки зору, мультикультуралізм викликає “страх перед змішуванням культур”, і впровадження практик мультикультуралізму в усі сфери суспільного життя може привести до втрати унікальності культур.

Існує також і політична точка зору, згідно з якою мультикультуралізм треба розуміти як сферу практичних розробок законодавчих і виконавчих органів державної влади. Цей підхід розглядає мультикультуралізм як унікальну ідеологію, яка повинна знаходити своє відображення в державних програмах, правових актах, що діють стосовно представників культур більшості і меншостей. Крізь призму такого бачення мультикультуралізм — це політична ідеологія, що забезпечує одну з функцій держави як суспільного інституту. Практичні його наслідки полягають у забезпеченні рівності всіх національностей, які проживають на одному просторі.

У мультикультурній політиці країн Західної Європи можна виділити два полюси — полюс “виключення” і полюс “включення” в нове соціокультурне середовище. Це один із різновидів політики адаптації мігрантів, що отримав назву “стриманої інтеграції”, яка переслідує, з одного боку, збереження культури національної більшості і, з іншого, — формування толерантного ставлення до культури меншин, почуття єдиної громадянської ідентичності, яка перешкоджає зникненню кордонів національної культури держав. У такому разі переваги мультикультуралізму бачать у збереженні різноманіття культур, захисту національних меншин, відмові від шовінізму, расизму, екстремізму та інших негативних проявів сучасної масової свідомості. З цієї точки зору теорія мультикультуралізму визначає його сутність як вільний розвиток культурних і етнічних особливостей національних груп; виховання почуття толерантності до “Іншого”; єдиний доступ до різних ресурсів; свобода прояву своєї етнічної належності; відмова від расизму, ксенофобії і шовінізму.

Поняття мультикультуралізму вчені пов’язують і з такими поняттями, як “полікультурність” і “монокультурність”, вважаючи їх поняттями однієї концепції. Полікультурність і монокультурність припускають панування однієї культури при різноманітності культурних норм і цінностей, що використовуються в повсякденному житті різними етнічними групами, спільно формують унікальний культурний простір. У процесі розвитку теми мультикультуралізму сформувалася також точка зору, згідно з якою цей феномен варто розглядати в контексті відмінностей між полікультурним / монокультурним і мультикультуралізмом, де мультикультуралізм —

це плюралізм різних культур в єдиному просторі без панування будь-якої домінантної культури.

У більш широкому — філософському аспекті — мультикультуралізм розглядають як концепцію, що стверджує діалог культур як соціальну норму. Відповідно до цього підходу головним принципом діалогу є культурна толерантність як одна з умов запобігання міжнаціональних конфліктів і визнання суб'єктами цінності “Іншого”. Мультикультуралізм у культурологічному і соціологічному контекстах має на увазі переосмислення концепції “монокультуралізму”. В цьому смислі мультикультуралізм є теоретичною і практичною установкою, яка спрямована на вирішення проблеми співіснування різних культур з різними системами цінностей в загальному просторі взаємодії. Так, в основі підходу Ч. Тейлора [4] лежить проблема унікальності та індивідуальності особистості в соціокультурному просторі. Ідентичність, що формується в культурному середовищі, де присутні множинні комплекси соціально-нормативного регулювання, з метою запобігання конфліктності повинна формуватися з урахуванням норми всіх цих комплексів, тобто “інших” культур. Мультикультуралізм, за Тейлором, є певною формою самоствердження, яка висловлює не прийняття норм іншої культури як власних, а мирне підкреслення своєї унікальності та неповторності [5]. З цього можна зробити висновок, що різноманіття культур є фундаментом розвитку суспільства. Однак у такій ситуації індивід змушений, розвиваючи власну ідентичність, у той же час пристосовуватися до носіїв інших ідентичностей, визнаючи їх право на нормативну і культурну рівність.

Мультикультуралізм може формуватися лише на основі діалогу, заснованого на пошуку загальних стратегій і механізмів з партнерства і визнання культур. Для мультикультуралізму важливі як розвиток унікальності кожного індивіда, так і збереження цілісності суспільства шляхом зняття можливої напруженості через взаємовизнання і діалогічність. Філософською основою мультикультуралістських концепцій є теорія діалогу, зокрема концепція М. М. Бахтіна. Він виходив із того, що лише у взаємодії з середовищем, з людським оточенням у індивіда починають складатися характеристики, що дозволяють стати особистістю. Головним поняттям його теорії є поняття “Інший”, оскільки особистість є осо-

бистістю лише в співвіднесенні себе з “Іншим”. Паралельно з цією концепцією розвивається напрям, де мультикультуралізм поєднує в собі лібералізм і комунітаризм. У рамках цього підходу мультикультуралізм розуміється як сукупність комунітаристських ідей, заснованих на прагненні до єдності між культурами, повазі особистих прав і свобод, а також толерантності до “Іншого суб’єкта”. Проблеми мультикультуралізму стимулювали розвиток теорії мультикультурного громадянства У. Кімліка і теорію толерантності філософа-комунітаріста М. Уолцера.

У. Кімлика вважає, що доступ людей до соціальних ресурсів може призвести до нерівності в їхньому становищі в тому випадку, якщо індивіди заслужили це нерівне становище в суспільстві з різних причин, а все, що не пов’язане з результатами діяльності індивіда, не повинно розглядатися як нерівність. Ця ситуація є справедливою [6]. Головний висновок теорії Кімліка: не можна вважати проявом нерівності належність до тієї чи іншої нації, віросповідання, статі, світогляду і т. д.

М. Уолцер розвиває прямо протилежну теоретичну інтерпретацію проблеми. Предметом його дослідження є терпимість, тобто мирне співіснування груп із різною культурою, мовою, історією. Завдяки толерантності такий процес стає реально можливим. М. Уолцер виходить із того, що терпимість є необхідною умовою врегулювання міжнаціональних конфліктів, що виникають на підґрунті ксенофобії та екстремізму. Мультикультуралізм тісно пов’язаний з глобалізацією. Процеси глобалізації формують єдиний простір, в якому взаємодіють різні етнічні та расові групи, а отже, підвищується конфліктність, для зниження рівня якої потрібно ефективний мультикультурний підхід. Індивіди, незалежно від їх расової, етнічної приналежності, об’єднуються в групи для захисту та підтримки своїх прав на спільне існування. Відповідно до логіки М. Уолцера, толерантність є соціально значущою лише за умов підтримки державою добре розробленої мультикультурної політики. В процесі розвитку соціально-філософської рефлексії над процесами глобалізації та пов’язаних із ними культурних трансформацій виник ліберал-комунітаристський підхід, відомий під назвою “деліберативна політика”. В основі деліберативної політики лежить комунікація, що будується на основі співпраці, на здатності вибудовувати відносини з “Іншим”.

Наприклад, комунікативний підхід у вивченні мультикультуралізму Юргена Хабермаса може вважатися підґрунтям для розробки етики дискурсу [7]. Хабермас доводить, що моральні принципи і оцінки, які виробляються демократичним суспільством, є “майданчиком” для раціонального комунікативного дискурсу. Такий дискурс є відкритим і доступним для всіх.

Важливе місце у формуванні дискурсу мультикультуралізму займає проблема формування і вивчення толерантності, оскільки без цього неможлива політика її практичної реалізації. Досить відомою з цього приводу в пострадянській філософії є класифікація В. А. Лекторського, який запропонував розрізнати чотири форми толерантності: толерантність як байдужість; толерантність як неможливість взаєморозуміння; толерантність як поблажливість; толерантність як повага до іншої культури [8]. “Толерантність як байдужість” — нестійкий тип толерантності, проста сукупність різних думок, культурних установок, традицій, цінностей. Проте цей тип прагне до компромісу і стимулює появу цінностей плюралізму. “Толерантність як неможливість взаєморозуміння”, що визнає різноманіття культурних відмінностей, пов’язана з переконанням про культурну рівноправність. Вона передбачає здатність розуміти слабкості інших, включаючи їх недосконалі погляди навіть при прихованому презирстві. “Толерантність як повага до іншої культури” визнає не лише різноманітність культур, а й стверджує, що різноманіття сприяє культурному розквіту. Результат такої толерантності — формування єдиного культурного простору. Толерантність варто розуміти як терпляче ставлення до представників інших культур, відмова від насильства з причини етнічної та релігійної ознаки, а також визнання рівності і свободи індивідів. Вона передбачає прийняття представників інших культур такими, якими вони є, вміння вибудовувати відносини на основі партнерства, згоди і взаєморозуміння. Особливої актуальності набуває етнічна толерантність, яка є складовою частиною мультикультуралізму і визнає рівноправність культур в умовах глобалізації.

Мультикультуралізм не потрібно розглядати як статичний стан, остаточний результат глобалізації. Цей феномен пов’язаний з особливою стадією розвитку суспільства. Глобалізація призводить до зближення, локалізації — як до відштовхування, синтез

двох процесів формує глокалізацію як новий формат людських взаємовідносин, в тому числі й в культурному просторі. З цієї точки зору міжкультурна взаємодія пересувається в своєму розвитку через такі стадії:

- 1) мультикультуралізм;
- 2) культурна глобалізація;
- 3) культурна глокалізація.

У ситуації підвищеної міжкультурної взаємодії необхідно сформуванати ефективну мультикультурну політику, спрямовану на інтеграцію культурних цінностей на підвалинах толерантності, встановлення самих критеріїв “терплячості” і “нетерплячості”. Ця політика передбачає стимуляцію розвитку як з боку суспільства, так і з боку держави, зокрема етнонаціональних комунікацій, адже на цьому підґрунті формуються позитивні установки по відношенню до “Іншого”, до мультикультуралізму, до толерантності і до інших проявів глобалізації.

Поряд із розглянутими вище концепціями мультикультуралізму феномен багатокультурності можна розглядати також і на основі концепції культурної багатокладності, розробленої авторами цього тексту. Ця концепція передбачає, що головним аспектом вивчення, що виникає в контексті глобалізації культурної ситуації, є не історично сформовані культури як підстава ідентичності (як це розуміється в етноантропологічному сенсі), а культурні уклади — історично сформовані середовища соціалізації індивідів.

Уперш ніж почати розгляд цього підходу, потрібно зробити невеликий методологічний відступ. Зміни, що відбулися і відбуваються в сучасному світі, привели до якісного збільшення чинників суспільного життя, рівнів його організації, до виникнення так званої “надскладності” (supercomplexity). “Надскладність” не можна описати наявним набором соціальних понять і теорій, оскільки вони мають евристичний потенціал, орієнтований на опис соціокультурних процесів меншого рівня складності, ніж виникають в процесі сучасної глобалізації. Це, в свою чергу, створює нові виклики для стійкості процесів диференціації та інтеграції зв'язків між людьми, які утворюють ці сучасні суспільства, адже вони об'єктивно стають носіями таких соціальних властивостей, що не фіксуються і не описуються традиційно використовуваними соці-

альними поняттями і категоріями. Вже звичною стала думка про те, що відтворення цілісності сучасних суспільств значною мірою стало залежати не стільки від процесів виробництва матеріальних компонентів життя або їх споживання, скільки від процесів комунікації. Ці складові єдиного процесу відтворення суспільства і людини в їх органічній цілісності концептуалізуються в пізнавальних практиках не стільки в їх єдності, скільки в їх відмінності, що дозволяє говорити про особливий тип суспільства — інформаційний або комунікативний.

Разом із тим чинники матеріального виробництва і споживання нікуди не зникли, вони істотно впливають на формування соціальних порядків. Акцентування на відмінностях в способах відтворення соціальних порядків, суспільного життя як єдиного процесу, яке поділяється лише аналітично, призводить до того, що узагальнюючий образ сучасності не складається; спроби звести всю палітру суспільного життя до єдиного цілого утворює проблеми, не приносячи бажаних результатів. Займаючи таку евристичну позицію, ми відтворюємо образ, що диференціюється, ускладнюється в реальності, і намагаємося діяти в напрямку перспективи такого ускладнення, доходячи його часом до абсурду. Єдність суспільного життя в процесі його рефлексії розпадається на окремі фрагменти, які не тільки розрізняються в пізнанні, а й протиставляються один одному як особливі патерни. Тому домінуючою інтелектуальною модою став пошук відмінностей усього і в усьому, і ця ситуація заглиблюється, внаслідок чого аналітичні дослідницькі концепти і перспективи домінують над синтетичними.

У результаті створюється враження, що синтез знань про процеси суспільного життя в їх єдності навряд чи можливий в принципі, а якщо і можливий, то він буде мати неодмінно суб'єктивний, релятивний і не значущий для практичних потреб характер. Як підсумок ми отримуємо абсолютно релятивістську картину суспільного життя, де будь-яка перспектива ціннісного позиціонування, навіть суто описовий дискурс, є виправданими і рівноправними з іншими, що доводить до абсурду саму ідею раціонального пізнання суспільства, яке постає простором “чистої гри”. Проте подібна “слабкість” раціональності перед обличчям примножених “надскладнощів” сучасного світу, спроби занурення в повний релятивізм не скасо-

вує запиту на цілісну картину світу в реальній життєдіяльності, де конче необхідно приймати конкретні рішення і якимось утримувати цілісність власної особистості, хронотоп суспільного життя.

У цій ситуації актуалізуються альтернативні програми синтезу способу суспільного життя. Можна спостерігати спробу повернення до синтезу реальності, що розпадається, на основі використання міфопоетичних, а також релігійних метафор і концептів. Поряд з цим існує технопоетичне бачення перспективи майбутнього переходу до єдиного синкретичного кіберкомунікативного середовища, де питання про цілісну картину того, що відбувається в суспільстві, знімається завдяки можливості маніпулювання великими масивами даних з використанням штучного інтелекту.

Протиставлення цих підходів не є конструктивним за розглянутими вище причинами. На наш погляд, шукати шляхи до об'єднання цих підходів можливо на шляху розвитку парадигми культурної багатокладності суспільства, згідно з якою традиційні, модерністські та постмодерністські практики соціальної рефлексії можливо розглядати не як етапи, що змінюють один одного, а як перехід до нової стадії — гармонійної багатовимірності. Це не мультикультуралізм — політика, спрямована на збереження і розвиток в окремо взятій країні і в світі в цілому культурних відмінностей, і не “плавильний котел”, що передбачає усунення цього різноманіття шляхом переходу до нового культурного середовища з іншими підставами, що раніше історично не існували.

Культурна багатокладність передбачає процес диференціювання елементів національних культур, що належать до різних культурних укладів (традиційному, модерному і комунікативному) й інтегрування їх на рівні національного цілого як єдиного життєвого середовища, орієнтованого на формування спільнот в реальних історичних умовах.

Із цієї точки зору можна запропонувати ідеально-типову класифікацію способів багатокладності, що історично змінювалися. На першому етапі ці уклади знаходяться в стадії становлення, на другому — на стадії домінування одного над іншими, і, нарешті, в наш час ми переживаємо історичний період, що вимагає переходу до нової стадії — рівнокладності (прообрази таких переходів можна знайти в історії становлення цивілізацій, проте це не входить в

завдання цього розгляду). На першій стадії укладу розвиваються окремо один від одного в межах різних товариств і громадських груп, на другій — стають підґрунтям і знаряддям соціального домінування, постають у вигляді політико-ідеологічних конструктів, і на третій — утворюють цілісний багатовимірний синкретичний соціокультурний простір.

Відповідно до концепції багатокладності, культура в суспільстві з'являється у вигляді низки історично сформованих особливих різновидів організації життя людини — культурних укладів. На їхньому підґрунті формуються культурні середовища, де і відбувається соціалізація індивідів як соціальних акторів, агентів соціальної дії. У різних культурних середовищах відбувається соціалізація відповідно до специфіки різних культурних укладів, внаслідок чого формуються багатовимірні процеси соціальної взаємодії, що утворюють соціокультурні страти і суспільство в цілому. Культурні середовища є історично сформованими динамічними конструктами, яким притаманні певні композиції рис різних культурних укладів.

Культурний уклад у цій концепції — це історично вироблений стійкий тип порядку організації і здійснення соціальної діяльності, змістовно наповнених нормативно-ціннісних конструктів, властивих соціальним групам і індивідам у процесі забезпечення їх життєдіяльності. Він утілений і відображений у матеріальних, духовних, організаційних і символічних атрибутах життя людей у складі конкретно-історичних спільнот. Культурологія і соціологія культури може використовувати це поняття як ідеальний тип, що вимірює конкретно-історичні конструкти, властиві соціуму, які розрізняються принципами побудови, способами обміну діяльністю, матеріально-технологічною підставою, типом цінностей і норм, соціально-історичної та просторово-часової визначеністю.

Культурні уклади мають специфічні риси, що впливають на способи освоєння елементів культури суспільства, в якому живе індивід. Суспільство, норми, цінності — все це розуміється і сприймається по-різному, незважаючи на те, що об'єктивно індивіди знаходяться в єдиному процесі суспільного життя. Різні види соціальної діяльності припускають орієнтацію індивіда на той чи інший культурний уклад, однак усвідомлення цього в життєвих практи-

ках відбувається далеко не завжди, що призводить до суперечностей у взаєморозумінні і навіть конфліктів.

Архаїчний культурний уклад характеризується безпосередньо колективною, позаособистісною, синкретичною, ще не вираженою у вигляді понять практикою регулювання соціальної взаємодії. Ця практика усвідомлюється у вигляді фетишизування уявлень і анімістичних вірувань при відсутності визначених механізмів соціального регулювання. В межах архаїчного укладу факт життя в суспільстві усвідомлюється індивідом синкретично, разом з фактом його природного буття, і не виокремлюється в якості самостійного предмета розуміння. Норми і цінності не рефлексуються як особливий предмет мислення. Індивід, який є учасником соціальних відносин, в архаїці не бачить себе як якісно окрему від інших істоту (групова свідомість), а соціальні чинники не є предметом осмислення в процесі соціальної взаємодії. Для індивіда, соціалізованого в межах такого устрою, суспільство не сприймається як деяка самотутня реальність, оскільки сам соціальний порядок в його життєвому середовищі не позначений як предмет відносин. Реальність і спілкування між людьми розуміється як продовження і частина їх безпосереднього природного буття.

Традиційний культурний уклад характеризується визначеною системою ціннісних уявлень, яка відокремлена в масиві культури як особливий компонент. Ця система представлена у вигляді міфологічних конструктів, що містять структуру суб'єктивної детермінації соціальних взаємодій в абстрактно-особистісній та груповій формах. Суспільство розуміється як самотутньо існуюча, одвічна, особлива реальність — створений зовнішньої у відношенні до людини силою порядок відносин між людьми, “місце єдності” всіх людей. Соціальна система і процеси соціальної взаємодії розуміються як ті, що існують незалежно і мають джерело походження поза людським життям у Богів, Космосі, законах природи. Норми, цінності та суспільні інститути розуміються в традиційному укладі як ті, що задаються ззовні і незмінні, як ті, що визначають місце людини в світі, категоричні вимоги до її поведінки. Ставлення до них не передбачає критичності — від індивіда потрібно безумовне їх виконання. Процес створення елементів культури людьми розуміється як копіювання реалій, що існують поза людським життям.

Модерний (індустріальний) культурний уклад характеризується соціальною взаємодією, опосередкованою спільною виробничою діяльністю, яка передбачає раціональне виробництво загальнозначущих ціннісних конструктів і спільне відтворення норм. Суспільство розуміється в модерному укладі як об'єднуюча ситуація спільної діяльності, як необхідний засіб, що вироблений самими людьми в контексті задоволення їх потреб і реалізації їх сутнісних властивостей. Для цього необхідно змінювати природні і суспільні умови життя, соціальна система розуміється як така, що історично розвивається в цьому контексті. Норми, цінності та суспільні інститути мисляться в цьому випадку як створювані в процесі спільної діяльності, мінливі, і, в кінцевому підсумку, залежні від стану суспільної практики. Культурні норми та зразки розуміються як такі, що конструюються і “перевіряються” на відповідність інтересам груп. Ці інтереси, в свою чергу, формулюються в процесі суспільної комунікації. Культура, з цієї точки зору, критично залежна від комунікативної сфери. Компетентність і адекватність мас-медіа формують діалог заради спільних цінностей і норм. Ставлення до них критичне, вони конструюються і змінюються внаслідок необхідності вирішення конкретних суспільних проблем. Культурна комунікація (обмін інформацією і діалог) є засобом такого конструювання. Індивід розуміється як суб'єкт, що знаходиться в стані вибору по відношенню до норм і цінностей, їх активного прийняття або неприйняття, тому необхідна його громадська легітимація, що передбачає особливий елемент культури — ідеологію. Елементи культури орієнтовані на відповідність технологічним процесам.

Комунікативний (постмодерний) культурний уклад характеризується соціальною взаємодією на основі відкритої комунікації (створення спільних просторів) у мережевій формі, відсутністю інституціалізованої системи ціннісно-нормативного регулювання, самореферентних спільнот, утворених на основі індивідуалізованої символічної самоідентифікації. Культура і суспільство розуміються в цій оптиці як умова, простір міжособистісної комунікації, метою і смислом якої є самореалізація індивіда в процесі комунікації як гри. Соціальні інститути бачаться в межах цього укладу як форми комунікативних потоків, які формуються людьми, а змістом соціального життя є ігрова взаємодія, в якій індивіди актуалізують і реалізують

себе в контексті складних ігор. Цінності і норми якщо і виникають, то розуміються як ситуативні правила перебігу гри, які формують і погоджують між собою конкретні індивіди. Загальні правила і норми, соціальні інститути мисляться як обмеження, в кращому випадку, як контекст і джерело такого узгодження. Стійкі загальноприйняті цінності, норми і зразки поведінки в цьому випадку сприймаються як система обмежень, вони скоріше є матеріалом, з якого індивіди, що знаходяться в комунікації, створюють щоразу новий “малюнок гри”. Елементи культури орієнтовані на моделі гри.

Культурні уклади взаємопов'язані і взаємозалежні, в своїй єдності вони є конкретним історично сформованим суспільством, їх конкретні комбінації визначають ті типи особистості, що виникають в процесі соціалізації, їх соціальні ролі, характер і межі соціальної взаємодії. Культура кожного суспільства, з цієї точки зору, може бути проаналізована як живий унікальний ансамбль культурного життя, як композиція, що складається зі всіх чотирьох соціокультурних укладів. У кожному суспільстві є риси, властиві різним культурним укладам, проте різного ступеня виразності і в різній комбінації, тому самі суспільства можна ідентифікувати як традиційні, модерні та постмодерні. Однак при цьому не треба забувати, що і перші, і другі, і треті суспільства є історією та сучасністю людства як певного цілого, але при цьому вони зберігають своєрідні риси, незважаючи на участь у глобальних процесах.

Суспільство як ціле на рівні життя індивіда існує у вигляді конкретних життєвих середовищ (життєвих світів), де відбувається соціалізація і де індивід вступає в процеси соціальної взаємодії з іншими. Індивіди соціалізуються в середовищах, де той чи інший культурний уклад домінує, “прочитуючи” й освоюючи всі суспільні ідеї і компоненти культури відповідно до цього укладу. За цією ознакою в суспільстві можна виділити групи і страти, орієнтовані на соціальну активність залежно від специфіки різних укладів, тому вони сприймають одні й ті ж культурні явища і процеси в різних смислах. Згідно з цим формуються соціальні установки, соціальна діяльність різних індивідів, що об'єднуються в групи і очікування від них. Культура в вузькому сенсі може бути зрозуміла як масив по-різному освоєваних елементів організації життя суспільства і індивіда. В процесі історичних трансформацій суспільства прохо-

дять різні організаційні стани — культура ніби пульсує, переходячи з системного, організованого стану в хаотичний і навпаки. Стан організаційної цілісності, в якому домінує нормативно-ціннісна система, властива одному укладу, можна назвати моноукладним. Стан, де спостерігається паралельне існування різних укладів, зрозуміло, багатукладний. У стані інституційної зрілості в суспільстві, як правило, домінує один з укладів, у той період, коли сформовані завдяки домінуванню цього укладу інститути приходять у стан глибокої кризи або руйнуються, культурні уклади співіснують у паралельних просторах. У цьому сенсі вихід з інституційної кризи суспільства — створення громадського принципу, на основі якого відбувається політико-правове, етичне і економічне зв'язування цих укладів в єдиний системний конструкт, що дозволяє здійснювати соціальну взаємодію між різнорідними суб'єктами і задовольняти потреби людей, які складають це суспільство.

Культурне середовище, в якому відбувається процес соціалізації конкретного індивіда, є процесуальною єдністю видів діяльності, орієнтованих на різні культурні уклади, вони присутні в ньому у вигляді конкретного поєднання, визначають характер цього середовища на відміну від інших соціальних середовищ. У суспільстві як цілому співіснує безліч таких культурних середовищ, і соціалізовані в них індивіди мають схожі соціальні характеристики, утворюючи за цією ознакою ту чи іншу соціокультурну страту. Таким чином, формується соціокультурна стратифікація суспільства в цілому. Культурологія, спираючись на це знання, шляхом формування гіпотез і узагальнення отриманого емпіричного матеріалу про культурні орієнтації індивідів, вивчає, які ж саме композиції культурних укладів утворюють культурні середовища, типові для даного суспільства. Вивчає механізми соціалізації і завдяки цьому описує соціокультурну структуру конкретного суспільства. Це дозволяє бачити реальні проблеми і пов'язані з ними соціальні напруги, що не були помітні із застосуванням концепцій мультикультуралізму. Отримане знання має практичне значення в формуванні стратегій зміни суспільства, в якому культура, суб'єктивність мають вирішальне значення у формуванні соціальних процесів і явищ. У такому ракурсі проблематика мультикультурності бачиться пов'язаною з відсутністю концептуальної підстави для діалогу

між людьми, які орієнтовані на різні культурні уклади. Це значно розширює діапазон чутливості до сторін ідентичності індивідів, поглиблює розрізнення специфіки міжкультурної взаємодії в середовищах з різними комбінаціями культурних укладів.

На закінчення необхідно зазначити, що тема мультикультуралізму в сучасних суспільствах зазнала зміни. В останні десятиліття ХХ століття амбіції лівих до широкомасштабних соціально-економічних реформ зближувалися з прийняттям політики ідентичності та мультикультуралізму. Це призвело до того, що мультикультуралізм став негативно сприйматися прихильниками правих і традиціоналістських поглядів. У цій ситуації починається перегляд власне політики ідентичності, частиною якої є мультикультуралізм.

У суспільному житті неможливо уникнути ідентичності або політики ідентичності, оскільки ідентичність — це потужна моральна ідея, яка полягає в тому, що у кожної людини є автентичне внутрішнє “я”, яке частіше не визнається і передбачає, що суспільство може бути помилковим і репресивним. Ідентичність в цьому сенсі — основа гідності і свободи. Проте в процесі розвитку демократії, коли люди стають індивідуалізованими і звільненими від стійких зв'язків з іншими людьми, вони втрачають відчуття стабільності свого становища в суспільстві. В цієї ситуації частіше виникають уявлення про “втрачений рай” у вигляді порядку відносин, що були притаманні ідеалізованому минулому. Виникає суперечність в тому, що об'єктивно люди шукають ідентичності, які би зв'язували їх з іншими людьми в життєвих обставинах певних історичних подій, але суб'єктивно вони звертаються до образів минулого, ностальгуючи за ним. Рухаючись у напрямку вирішення цієї проблеми, можна погодитися з відомим дослідником Френсісом Фукуямом стосовно того, що природа сучасної ідентичності повинна бути змінною. “Деякі індивіди можуть переконати себе, що їх ідентичність заснована на їх біології і знаходиться поза їх контролем. Але громадяни сучасних суспільств мають множинні ідентичності, які формуються соціальними взаємодіями. У людей є ідентичності, що визначаються їх расою, статтю, місцем роботи, освітою, спорідненістю і нацією. І хоча логіка політики ідентичності полягає в тому, щоб розділити суспільства на невеликі групи,

які самі по собі належать до себе, можливо також створити ідентичності, які є більш широкими і більш інтегрованими. Не можна заперечувати живого досвіду окремих людей, щоб визнати, що вони можуть також розділяти цінності й прагнення з набагато ширшими колами громадян. Живий досвід, іншими словами, може стати простим досвідом — чимось, що зв'яже людей із людьми, а не відокремлює їх один від одного. Таким чином, хоча ніяка демократія не захищена від політики ідентичності в сучасному світі, вона може повернути її до більш широкої форми взаємної поваги... Уряди і групи громадянського суспільства повинні зосередитися на інтеграції невеликих груп в більш великі ланцюжки. Демократіям необхідно просувати те, що політологи називають “кредовими національними ідентичностями”, що будуються не навколо загальних особистісних характеристик, живого досвіду, історичних зв'язків або релігійних переконань, а скоріше, навколо основних цінностей і переконань” [9].

Література:

1. Glazer, Nathan *We are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press. 1998. P. 7.
2. Терборн Г. Мультикультурные общества. Социологическое обозрение. 2001. Т.1. С.51.
3. Малахов В.С., Тишков В.А. Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Москва, 2002. С. 335.
4. Taylor, Charles () *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”*, Princeton University Press. 1994. P. 64.
5. Taylor, Charles. *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”*, Princeton University Press. 1994. P. 64.
6. Кумlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Right*, Clarendon Press, Oxford. 1998. P. 144.
7. Habermas, Jürgen. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethnic*, MIT Press. Cambridge MA. 2003. P. 11.
8. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме. Вопросы философии. 1997, № 11. С. 46–54.
9. Francis Fukuyama *Against Identity Politics The New Tribalism and the Crisis of Democracy* — Foreign Affairs, 2018/sept-oct. issue —<https://www.foreignaffairs.com/articles/americas/2018-08-14/against-identity-politics-tribalism-francis-fukuyama?cid=int-nbb&pgtype=hpg>

Судакова Валентина Миколаївна
доктор філософських наук, доцент,
завідувач відділу соціології культури
Інституту культурології НАМ України

1.3. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛЬНІ ПРОЦЕСИ У ГЛОБАЛЬНОМУ ВИМІРІ ЯК ОБ'ЄКТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ: ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ВИЗНАЧЕНЬ ТА КАТЕГОРІАЛЬНИХ УТОЧНЕНЬ

Постановка проблеми. Сучасний світ є ареною складних, навіть парадоксальних, соціокультурних явищ і процесів, виявлення і дослідження яких постійно актуалізується в наукових колах. Наявність фундаментальних досліджень, ідей і наукових парадигм, в яких пропонуються нові пізнавальні стратегії та підходи до вивчення новітніх соціальних реалій є свідченням про нагальні потреби в отриманні нового знання щодо засобів регулювання суспільного життя в аспектах гармонізації та гуманізації соціальних відносин між людьми. Постійної уваги фахівців, які фіксують комплексні зміни в організації соціальних порядків взаємодій індивідуальних та колективних соціальних суб'єктів, потребують багатоаспектні, суперечливі і навіть небезпечні відносини і комунікації в сучасних полікультурних суспільствах. Ці “порядки” поєднують як стабілізуючі, так і руйнівні сили. Тому виявлення меж взаємодії таких сил є постійно актуальним дослідницьким завданням у сфері сучасних соціолого-гуманітарних наук. Саме тому концептуальні пошуки різних, можливо, найфантастичніших, форм глобального “замиріння”, тобто “встановлення “вічного миру”, за І. Кантом, уже після Канта формують особливо актуальний напрям наукового пошуку суспільствознавців. Більше того, новітні динамічні тренди розвитку суспільств на планеті потребують нових ідей та проєк-

тів подолання перепон на шляху взаємного розуміння і визнання культурних, вікових, релігійних, статевих, майнових та інших спільнот.

Однією з останніх (історично останніх) у глобальній соціальній свідомості з'являється ідея, потім — назва, а згодом — проект мультикультуралізму. Він, незважаючи на жорстку критику в останні роки, в принципі не може втратити своєї наукової актуальності і гуманістичної привабливості. Це відбувається саме тому, що є об'єктивні і суб'єктивні підстави для констатації і глобального усвідомлення факту відсутності альтернативного проекту впливу на розвиток планетарного суспільства, коли найбільш очевидним і тривожним постає швидке зростання кількості населення на планеті в цілому й у окремих регіонах зокрема, а також переміщення великих мас людей із різними світоглядами з етноісторичних місць їх перебування (за різними обставинами) для проживання в інші регіони. Тому є всі підстави вважати, що мультикультурні настанови виступають не просто утилітарно привабливим “рецептом” налагодження стосунків у таких регіонах: вони складають психологічно-ментально-розумовий фундамент “культурної моделі виживання людства”.

Ураховуючи цю обставину, **метою** даного дослідження є з'ясування пізнавальної специфіки концептуально-категоріальних засад теоретичного аналізу проблеми мультикультурного співіснування, визначення нових інтерпретацій класичного мультикультуралізму та концептуальні перспективи сучасної моделі мультикультурної політики на основі методології транскультуралізму.

Теоретичні передумови мультикультурного проекту

Отже, логіка аналітичного підходу потребує визначення теоретичних передумов виникнення й обґрунтування проекту під назвою “мультикультуралізм”. Він має велику світоглядно-гуманітарну та науково-теоретичну передісторію розвитку у системі соціокультурного знання. Варто вказати, що, незважаючи на велику кількість наукових праць, нині мультикультуралізм не можна визначити як цілісну концептуально відрефлексовану наукову теорію. Нормативний абстрактний моралізм не є його сутністю, але достатньо помітно розчинений майже у всіх його підсистемах і історичних

формах. Цей факт посилює труднощі його культурологічної інтерпретації та концептуалізації.

У невеликій історії самого терміна є фундаментальне світоглядне підґрунтя: в ньому є релігійні настанови мирності, людяності, терпимості, прощення, ненасилля у формі повчання і моральної вимоги; є мудрі судження здорового глузду; є висновки теорій акультурації і культурної дифузії, є сучасні дослідження в постмодерністському контексті, наукові розробки представників різних наук соціолого-гуманітарного напрямку.

Видатні постаті досліджували смисли, соціокультурні і культурно-антропологічні особливості окремих суспільств на планеті. Етнографи і лінгвісти вивчали особливості знакових форм спілкування, побуту, вірувань тощо. Філософи і соціологи обґрунтовували особливості, значущість і велич давніх культурних форм, культурологи і мистецтвознавці — культурні, художні надбання і техніки їх наслідування. Загалом у передісторії концептів мультикультуралізму найбільшу підтримку і розповсюдження одержали представники творчих переробок двох фундаментальних теоретичних систем. Це, по-перше, теорія акультурації і, по-друге, теорія культурної дифузії [11, 14].

Поглиблений зміст **теорії акультурації** полягає в обґрунтуванні принципової можливості взаємного позитивного впливу різних культур, коли всі або частина представників однієї культури (культури реципієнта) переймають норми, цінності і традиції представників іншої культури (культури донора). Саме термін “акультурація” увійшов у наукові кола з американської антропології. Це викликало жвавий інтерес та в подальшому активні розробки і вивчення специфіки різних, у тому числі туземних культур, і, відповідно, існуючих практик асиміляційних процесів.

Класиками таких досліджень (М. Мід, Б. Маліновський, Р. Герцкович та інші) [13, 15] в контексті дихотомії “позитивне — негативне” були виявлені та проаналізовані три основні типи реакції групи реципієнта на ситуацію культурного контакту: прийняття, адаптацію і реакцію. Потрібно зазначити, що ця схема виявилась стимулом емпіричних досліджень процесів комбінації культурних елементів контактуючих груп, у результаті яких складаються принципово нові культурні комплекси.

У подальшому, вже в 50-60-ті роки ХХ століття, ця дослідницька перспектива поширилась на конкретне вивчення взаємних впливів західних і східних культурних систем, а також на проблеми урбанізації в умовах інтенсивного формування та утвердження полікультурних середовищ. У цей період у багатьох країнах помітно зросла кількість поселень із представників різноманітних етнокультурних спільнот, які мешкають компактно і повністю, або частково ізолюються на підставі намагань захистити свої культурні (ментальні і поведінкові) правила і цінності від будь-яких впливів культури автентичного населення.

У ті часи в науці акультурація фактично була синонімом між культурної комунікації, її зміст відображає різні форми взаємодії культур, відносно яких акультурація виступає як мегаформа. І вже наприкінці ХХ століття виробляються 4 основні стратегії *акультурації*: *асиміляція*, *сепарація*, *маргіналізація* й *інтеграція*. Стисло вкажемо, що *асиміляція* — варіант акультурації, при якому людина повністю приймає норми і цінності іншої культури, відмовляючись при цьому від своїх норм і цінностей; *сепарація* — заперечення чужої культури при повному збереженні ідентифікації зі своєю культурою. В цьому випадку представники невідомої групи схиляються до самоізоляції стосовно домінуючої культури, а якщо на такій ізоляції наполягають представники панівної культури, то це називається *сегрегацією*; *маргіналізація* — це одночасна втрата ідентичності з власною культурою і відсутність ідентичності з культурою більшості; *інтеграція* — це ідентифікація як із своєю, так і з новою культурою.

Треба зазначити, що у категоріальній системі культурної антропології або культурології серед значної кількості понять, що характеризують сучасні соціокультурні процеси, особливе місце посідає термін “інкультурація”. Відомий український дослідник соціокультурних процесів А. О. Ручка вказує, що це поняття означає процес, у перебігу якого культура певної спільноти передається від покоління до покоління. Він пише: “Цей процес не обмежується лише періодом дитинства та молодості, він триває впродовж усього життя людини і супроводжується вивченням і засвоєнням нею певних культурних звичаїв, звичок, традицій, цінностей і норм” [20, 372], тобто цей процес відбувається у сім’ї, школі, середовищі дру-

зів, під впливів батьків, церкви, медіа тощо. Вільний час, відзначає цей дослідник, теж потрібно зараховувати до означених життєвих чинників, бо саме в його рамках інкультурація розгортається в контексті динамічних культурно-дозвіллевих практик і преференцій людей. У контексті дослідження трансмісії культури є очевидним смисловий зв'язок терміну “інкультурація” з поняттями “соціалізація”, “культуралізація”, “акультурація”, але вони, наприклад, американськими авторами вважаються пов'язаними тільки із важливими, істотними змінами, що відбуваються в даній спільноті під впливом культурного контакту чи культурної дифузії [20, 373].

На початку ХХІ століття поняття акультурації отримує більш широке тлумачення. Воно охоплює всі зміни, зумовлені міжкультурною комунікацією. Тобто йдеться не тільки про культурні зміни, що відбуваються внаслідок постійних контактів між людьми, а й про спорадичні, випадкові, тимчасові, не тільки безпосередні, а й опосередковані (пошта, телефон, медіа, інтернет). Розглядаючи цю проблему, український дослідник підкреслює, що на відміну від акультурації інкультурація реалізується переважно добровільно, шляхом невимушеної культурної дифузії. Саме у межах цього процесу міжкультурних зв'язків акультурація нерідко має справу з нерівноправними культурами, одні з яких можуть бути сильними, домінантними, інші — слабкими, периферійними, а це означає, що сильні культури можуть асимілювати слабкі культури [20, 373].

Серед виявлених стратегій ще донедавна дослідники і політики вважали, що найкращою стратегією акультурації є повна асиміляція з домінантною культурою. Але останнім часом метою акультурації почали вважати досягнення інтеграції культур, що дає в результаті бікультуральну або мультикультуральну особу [5, 17] і, відповідно, нові мультикультуральні спільноти.

Концепт *етнокультурної дифузії* важко назвати суто теоретичною системою. Він, скоріше, має риси частини більш широкого погляду на міжкультурні взаємини. Але в ньому дуже важливим є те, що базове значення надається саме етнічному фактору. Беззаперечним є те, що етнічна належність обумовлює і забезпечує зберігання культурних відмінностей, які, у цій площині, мають архетипову міцність. Етнокультурна дифузія — це процес поширення етнічної культури. Її збереження виступає умовою збереження ет-

носу. Етнокультурна дифузія на вищому етапі свого розвитку може мати результатом руйнування етнічної культури і, таким чином, етнічна група може втрачати і навіть втрачає свою етнічну ідентичність. Саме цей факт є предметом численних міжетнічних конфліктів. Дифузія може фіксуватись в історичному розумінні тільки заднім числом у своїх кінцевих результатах, але, безперечно, помітним є спротив певної частини культурної спільноти процесам розчинення цінностей свого етносу в інших культурних системах. Це також породжує конфлікти у внутрішніх стосунках етнокультурної спільноти, наприклад, між молоддю й іншими віковими верствами як носіями та охоронцями традиційних культурних норм.

Нині не викликає сумнівів твердження, що саме культурна дифузія була одним із вирішальних факторів у суттєвій зміні етнічного складу окремих країн і регіонів, тобто перетворення їх населення в полікультурну спільноту. Але і відносини в такому суспільстві також змінюються, бо завдяки дифузії відбувається постійне розмивання етнічних, культурних та етнолінгвістичних кордонів. Сьогодні навіть саме поняття етносу стає більш відносним, набуваючи ознак релятивності. Про це свідчить поширення вживання таких абстрактних із метафоричним смислом понять, як, наприклад, “арабський світ”, “слов’янське населення”, “південні народи”, “ісламська культура”, “народи Кавказу”, “російськомовне населення” тощо.

Як було зазначено, теорії акультурації та культурної дифузії набули статусу фундаментального знання, є класичним теоретичним надбанням у дослідженнях проблем глобальної культури, культурного життя, культурних комунікацій, етнокультурних процесів у контексті цивілізаційного розвитку. Але в подальшому розвиток філософської, соціологічної, антропологічної та культурологічної аналітики здійснюється шляхом поступової концентрації уваги на вивченні соціокультурних особливостей конкретних суспільств або суспільних (великих і малих) об’єднань. Особливого значення набувають наукові дослідження організаційно-функціональних засад культурного життя, процесів культурної репродукції, культурних змін та культурного розвитку, тобто виявлення базових властивостей не тільки системи соціального порядку, а також її окремих складових та їхніх особливостей. Характерним є те, що загальне

предметне поле таких досліджень є відображенням актуальності вивчення специфічної сфери базових онтологічних параметрів організації культури, що спираються на розуміння субстанціональної вкоріненості культури в суспільне життя. Це твердження є аксіомою культурологічного розуміння особливостей таких “складових” системи соціального порядку, як соціальна сфера, соціальні взаємодії, суспільна і культурна самоорганізація.

Соціальна сфера, соціальні взаємодії та культурна самоорганізація як об’єкти теоретизування

Сьогодні уже не можна не враховувати того, що *соціальна сфера* є, перш за все, простором інституціонального регулювання, коли державою або державами у великих об’єднаннях приймаються певні закони, створюються спеціальні органи, які ініціюють певні заходи щодо соціального, культурного життя країни, контролюють діяльність культурних закладів, мають бюджетне фінансування, є простором, у якому діють міністерства, бюрократія тощо. У предметній сфері досліджень культури базовими починають виступати також життя і праця діячів культури, тобто активних суб’єктів культурних практик, що їх продукують, які зберігають, транслюють, розповсюджують різноманітні культурні “продукти”.

Процес такої культурної діяльності приводить до важливих соціальних наслідків інтегративного характеру, які суттєво посилюють креативний та самоорганізаційний потенціал культури і культурного розвитку. Це і нові форми соціальних комунікацій, і культурні форми спільної праці на основі розвитку корпоративної культури, нові культурні стимули причетності людей до особливих гуманізованих форм співіснування, взаємин, поведінки, мислення, утвердження нових групових цінностей, новітніх технологій соціалізації, технік самозахисту та самозбереження.

Варто підкреслити, що в умовах посилення культурної глобалізації відбувається суттєва корекція поглядів суспільствознавців щодо наукового розуміння соціокультурних чинників, цивілізаційних “ресурсів” розвитку і становлення систем самоорганізації культури. а саме глобалізованої культури у найкращому сенсі цього терміна. Найвиразнішим проявом наукової і суспільної потреби у такій корекції є новітні теоретичні дискусії стосовно кон-

цептуального визначення змісту та взаємозв'язку таких понять, як “глобальна культура”, “локальна культура”, “етнокультура”, “полікультурне суспільство”, “національна культура”, “культурний простір”, “мультикультуралізм” тощо. Однак такі дискусії, на наш погляд, мають суто академічний характер і детально не торкаються розгляду важливих онтологічних питань культурного розвитку, що потребують спеціалізованого теоретичного аналізу.

Зазначимо, що, на наш погляд, соціологічні, філософські і культурологічні дослідження проблем розвитку соціокультурних систем і цивілізацій у сучасному суспільствознавстві значно поширились, і величезна кількість публікацій є наочним підтвердженням цієї тенденції. Концептуальні підходи, розроблені видатними вченими і мислителями, як правило, мають потужний теоретичний, евристичний, інформаційний і методологічний потенціал. Вочевидь проблематика культурної динаміки та культурної самоорганізації потребує врахування дослідницької специфіки таких підходів, у яких відображається певний перетин декількох предметних сегментів, що досліджуються і в гуманітарній, і в соціологічній, і в природничо-науковій аналітиці.

Саме тому наукове визначення концептуальних засад дослідження проблем соціальних комунікацій, культурної самоорганізації, культурного розвитку як складових “культурної моделі виживання” є джерелом плідних методологічних “рецептів”, використання яких дозволяє оптимізувати пошук відповідей на актуальні питання новітніх глобальних, регіональних та етнонаціональних культурних змін, оптимальних цивілізованих форм суспільного співіснування. В загальному науковому контексті є очевидно значущими два рівня теорій, пізнавальний потенціал яких потрібно врахувати при дослідженні означеної проблематики.

На першому рівні концептуального арсеналу потрібно відзначити розгляд культури в контексті інтелектуальних надбань та наукових здобутків новітніх парадигмальних підходів і дослідницьких напрямків у теоретичній соціології. Так, наприклад, *неофункціоналістський підхід* пропонує аналізувати культурні процеси з позиції формули “автономна культура”. Він дозволяє розглядати культуру як сукупність функціонально автономних процесів, що мають свою власну природу, свою логіку існування і відтворення,

є функціонально незалежними, мають самостійні (наявні і латентні) джерела. Фундатори даного підходу, обґрунтовуючи принципи функціональної автономності культури, підкреслюють важливість захисту прав та творчої свободи митців культури, акцентують увагу на важливості формування інституціональних механізмів захисту культури від контролюючих утисків з боку держави і суспільства. В концептуальних межах *феноменологічного* та *інтераціоністського* підходів сформулювалась інтерпретативна пізнавальна стратегія розуміння культури як об'єктивованої сфери типізації соціальних дій індивідів. Таку сферу важливо розглядати як специфічну матеріалізовану (реїфіковану) предметність, що є наслідком закріплення в духовних, культурно-символічних комплексах і традиціях технік збереження культурних зразків. *Неоконфліктологічний соціологічний підхід* висвітлює культурні процеси як арену культурних конфронтацій із позицій ментальних настанов щодо сприйняття “іншого” як “чужого”, як “ворожого”. Тому словосполучення “культурний шок”, “культурна травма” увійшли в лексику майже всіх народів і, звісно, в наукову лексику соціологів конфліктологічного напрямку.

На другому рівні концептуального арсеналу знаходяться декілька теоретичних систем. Це, по-перше, різноманітні версії фундаментальної теорії світ-системного аналізу, базовим принципом якої є ідея розколу сучасної цивілізації на розвинутий Центр, індустріальну Напівпериферію та деградуєчу аграрно-індустріальну Периферію (І. Валерстайн, С. Гангтінгтон, Л. Склеїр, Й. Тернборн та ін.). Необхідно відзначити, що основоположники теорії світ-системного аналізу так чи інакше аргументують, що цей цивілізаційний розкол спричиняє формування та утвердження якісно нових чинників поглиблення існуючих нерівностей культурного розвитку окремих частин “розколотої цивілізації”.

По-друге, це — теорія комунікативної дії. У даному зв'язку варто підкреслити, що засновник цієї теорії Ю. Габермас та його послідовники вважають необхідним враховувати таку важливу обставину: процес глобалізації створює нові стимули інтенсивних соціальних переміщень, внаслідок чого виникають гострі міжкультурні та етносоціологічні суперечності. Вони зумовлені труднощами гуманного “залучення інших” до організації ненасильницького

полікультурного соціального порядку в окремих країнах та регіонах світу [8].

По-третє, це — ідея “культурної величі” в контексті проблем обґрунтування змісту новітніх принципів та норм соціальної справедливості. Зазначимо, що найбільш виразне концептуальне представлення змісту даної ідеї здійснено у фундаментальному дослідженні сучасних представників відомої історичної школи Анналів Л. Болтанські і Л. Тевено [6]. Потрібно також відзначити важливі концептуальні ідеї Ж. Ле Гоффа відносно історичної еволюції “колективної пам’яті” як резервуара культури, історичного життя “як гучного і живого відлуння історичної роботи” [12].

По-четверте, це — ідеї геогенетичної детермінації глобальної єдності людства та спільної стурбованості небезпеками культурно-політичного роз’єднання. Ці наукові докази досить переконливо обґрунтовує Б. Фейгін у праці “Велике потепління. Зміна клімату та піднесення і загибель цивілізації” [27]. Необхідно також наголосити на ідеї матеріально-ресурсної детермінації культурного життя, яку висунуто Д. Даймондом у роботі “Зброя, мікроби і харч” [9] і всесвітньовідомим палеокліматологом В. Радименом у книжці “Плуг, мор і нафта” [19], а також на ідеї культурної спадкоємності та етнокультурної взаємозалежності, виражену в праці В. Спенсера “Посіви Пандори: непередбачена ціна цивілізації”, яка не випадково стала науковим бестселером [7].

І, по-п’яте, на наш погляд, варто погодитись із думкою багатьох учених, що подолання методологічних труднощів у дослідженні проблеми виживання, цивілізованого майбутнього потребує постійного вивчення специфіки культурних процесів, міжкультурних комунікацій, культурної самоорганізації, проблем конвенціоналізації та узгодження різних форм співіснування в глобальному полікультурному світі, проблем економічної, політичної, культурної конвергенції різних країн і суспільств (див.: М. Спенс. Нова конвергенція. Майбутнє економічне зростання в багатозвидкісному світі) [22] і насамкінець безперечно пов’язане з подальшим розвитком концептуальних засад сучасної ідеології мультикультуралізму як ідеології обґрунтування онтологічної значущості культурного різноманіття, цінностей взаємного визнання культур та культурної самоорганізації.

Базові та допоміжні поняття теоретичного дискурсу мультикультурного співіснування

Напевно, що критичний розгляд визначених нами концептуальних надбань обумовлює потребу виявлення певного категоріального ряду понять, що відображають реалії новітніх культурних змін у суспільствах різного рівня розвитку, в тому числі і в українському суспільстві.

У цьому реєстрі найзагальнішими є поняття “культура”, “культурні процеси”, “культурні суб’єкти”. Підкреслимо також, що значний пізнавальний та евристичний потенціал властивий таким категоріям, як “полікультурне суспільство”, “культурна ідентичність”, “культурна самоорганізація”, “культурний простір”, “мультикультурний проект”. Варто також враховувати значення використання термінів “ментальність”, “ментальні ресурси”, “визнання”, і, зрештою, поняття, що відображають реальні явища, які, на нашу думку, є складовими ментальних ресурсів задля забезпечення функціонування феноменів культурної самоорганізації, культурної комунікації, міжкультурних відносин тощо. Це — поняття “культурно-символічний комплекс”, “традиційні засоби культурного впорядкування”, “засоби культурної ідентифікації”, “ідеологічні комплекси” і “ціннісні системи”.

Наукові дискусії, що зосереджуються навколо понять “культура”, “культурні процеси”, “культурні суб’єкти”, ніколи не будуть завершені, оскільки в цих поняттях відображаються практично усі субстанціональні риси реального соціального світу, який в цілому теоретично охопити та систематизувати за будь-якою “першоознакою” неможливо. Проте проблематика культурної самоорганізації, безперечно, потребує визначення і дещо іншого ряду понять.

Насамперед зазначимо, що сучасний глобалізований світ сприймається більшістю вчених як структурована цілісна і стабільно відтворювана реальність, яка в своїх натуралістичних або символічно-віртуальних проявах виступає як реальність полікультурна. “Полікультурність” — термін, яким, на наш погляд, визначається здатність будь-якого суспільства як соціальної системи забезпечити співіснування різних соціальних груп та спільнот, які розрізняються за ознаками мови, віри, традицій, культів, власної історії; наявністю унікальних культурних архетипів, епосів, цін-

ностей; ставленням до досягнень і поразок, міфів та ідеологем. Різниця між такими спільнотами (великими та малими) може бути великою, значною і незначною. Саме тому виникає спокуса спрощеного ставлення до проблем, конструктивне вирішення яких здатне забезпечити мирне, ненасильницьке співіснування у межах конкретної країни різних етнічних, вікових, гендерних, релігійних, професійних, територіальних угруповань. Не викликає сумнівів твердження про специфічні культурні смисли, значення і цінності, які притаманні кожній із перелічених груп. Тому не випадково дослідники вживають такі категорії, як “молодіжна культура”, “жіноча культура”, “релігійна культура”, “професійна культура” і т.п.

“Культурна ідентифікація” — поняття для визначення процесу набуття культурної ідентичності, що полягає в отриманні відповідності власних цінностей і преференцій загальної або групової системи ціннісних преференцій і осмислення себе як носія певних культурних зразків. Треба враховувати, що культурні процедури вибору цінностей і преференцій можуть здійснюватися як із позицій раціонального оперування, так і з позицій наслідування; вони можуть втілюватись і керуватись більш ресурсними, домінантними індивідами і групами. Тобто в соціальній системі є ідентифікаційний простір, є ідентифікаційний процес, є суб’єкти і об’єкти ідентифікаційного впливу та є його результат. Відомо, що наочним проявом культурної ідентифікації є процес соціалізації, унаслідок якого індивід, особистість, група, спільнота людей у той чи інший спосіб поєднує і привласнює комплекси культурних зразків і смислів соціального середовища. Таким чином, культурна ідентифікація — це процес залучення соціальних суб’єктів у коло культурних вимог, які сформовані в процесі соціокультурного розвитку суспільних систем і є раціонально-доцільними та привабливими (атрактивними) для засвоєння і використання.

“Культурна самоорганізація” — категорія, яка фіксує здатність соціокультурної системи впорядковувати культурні процеси за межами спеціалізованого (інституційного), професійного регулювання, здатність підтримувати стійкість і рівень упорядкованості в умовах змін внутрішніх або зовнішніх факторів впливу, тобто це специфічне групове утворення, яке більш чи менш спон-

танно виникає і більш або менш оптимально реагує на небезпечні умови з метою самозбереження. За аналогією із визначенням соціальної самоорганізації можна стверджувати, що на відміну від природних самоорганізованих систем культурна самоорганізація є полісуб'єктною і тому не має онтологічно усталених “прасуб'єктів” чи “першосуб'єкта”.

Зауважимо, що в онтологічному вимірі культурна самоорганізація є одночасно й явищем, і процесом. Як явище, культурна самоорганізація — це комплекс ініціативних та самодіяльних практик, соціальні суб'єкти яких (індивіди, групи, соціальні верстви) відзначаються схильністю до формування та поширення узгоджених комунікативних конвенцій як організаційної основи соціального порядку певного суспільства. Як процес, культурна самоорганізація — це дії, які здійснюють конкретні живі люди зі своїми почуттями, знаннями, ідеологемами, здібностями і талантами. Культурна самоорганізація добре функціонує в умовах монокультурного буття системи, але в умовах полікультурності вона розпадається під впливом економічних, політичних, релігійних чинників, які часто суттєво деформують її здорову сутність. Тому в умовах переважно полікультурного устрою сучасних суспільств, в умовах новітніх глобальних змін людства культурна самоорганізація має велику значущість, тому що, перш за все, це, безперечно, позитивний ефект збереження культурного різноманіття, культурної багатомірності, які загалом сприяють розвитку суспільних систем і збагаченню існуючої культури та її форм завдяки інноваційним намаганням суб'єктів творчої активності виробляти унікальні технологічні духовні продукти, бути впливовим активним суб'єктом культурного життя.

“Культурна універсалізація” — поняття, відмінне від поняття “культурна глобалізація”. Останніми десятиліттями в усьому світі глобальні процеси спричинили появу альтернативних реакцій на процеси культурної універсалізації, яка у масовій свідомості отожднюється з поняттями “вестернізація” та “уніфікація”. Багато людей сприймають ці процеси як позитивний шлях формування нової глобальної цивілізації, але також чимало людей реагують на них негативно. Вони чинять опір культурній глобалізації, належаючи на пріоритеті унікальності своєї культури, на патріо-

тизмі і самодостатності своєї держави. Між цими орієнтаціями відбуваються постійні зіткнення: у сфері ідеологій — суперечки, дискусії; у сфері реальних відносин — чвари, бійки і навіть війни. Самоорганізаційна сила агентів обох орієнтацій створює реальні загрози для зусиль зі збереження світових культурних надбань та забезпечення розвитку культури різних регіонів. Тобто потрібно враховувати, що природа культурних стосунків у полікультурних суспільствах є реально і потенційно конфліктною.

На цей аспект звертав особливу увагу Т. Парсонс — видатний американський соціолог. Він вважав, що будь-яке суспільство з метою свого самозбереження вимушено виробляти різні технологічні засоби “підтримки лояльності”, які певним чином утілюються в інституціональні механізми соціального контролю. Однак Парсонс, як ми вважаємо, по суті ігнорував ту обставину, що ментальні ресурси впорядкування і погодження суперечностей культурних практик відбуваються не лише через зовнішній контролюючий інституціональний вплив, але й у формі буденних, звичаєвих настанов на рівні побутового кліше “поганий мир краще доброї сварки” або у формі специфічних комунікативних конвенцій, тобто в просторі культурної самоорганізації та культурної універсалізації. В цьому просторі відбувається вироблення та закріплення в ментальності осіб, груп, різних об’єднань і, загалом, у суспільній свідомості культурних феноменів, які, незважаючи на їх динамічність, організовані в цілісну систему. Їх системоутворювальним чинником виступають граничні основи кожної історично визначеної культури. Вони представлені культурними універсаліями, тобто ментально засвоєними, соціально затребуваними смислами буття, які акумулюють історично накопичений соціальний досвід.

Ментальна структура завжди орієнтується на виробництво норми в міжкультурному спілкуванні. А це потребує використання системи психологічних, розумових і моральних потенцій окремих групи, спільноти, культурного анклаву, етносу, етнічної меншості, вікової когорти, професійного об’єднання, субкультурної групи тощо. Саме тому потрібно підкреслити, що ментальні утворення (на відміну від організаційно-інституціональних чинників культурного впливу) функціонують та діють: по-перше, як спеціалізовані механізми самоорганізації культури; по-друге, як більш

гнучкі, спонтанні та ситуативні фактори здійснення культурного впливу; по-третє, як потужні диференційовані потоки традиційного соціально-психологічного тиску енергії самозбереження на процеси соціальної солідарності через стимули репродукції установлених способів організації соціального діалогу та комунікативних конвенцій.

Це особливо помітно в дії традиційних культурних комплексів, технік ідентифікації, ціннісних та ідеологічних чинників. Тобто базові ідеї співіснування набули теоретичного оформлення на тлі фундаментальних досліджень і тому не можуть вважатися безспідставними. Вони породжені суспільними потребами цивілізовано розв'язати проблеми впорядкування життя країн із полікультурним складом.

Представлені міркування можна завершити загальним висновком, що саме цими потребами на підставі їх осмислення експертами-науковцями, політиками, вченими і письменниками, представниками громадських спільнот і об'єднань у суспільній свідомості визначена поява терміна “мультикультуралізм”.

Мультикультурна ідеологія та радикальна критика її практичного втілення

Термін виникає в 60-ті роки для позначення стану етнічного, культурного, релігійного розмаїття населення окремої держави, окремого регіону. Офіційного статусу це поняття набуло у 70-ті роки, коли визнана безплідність політики асиміляції, яка в дійсності була спрямована на гомогенізацію культурно розрізненого населення. Модель мультикультуралізму припускає легітимацію різних форм культурної іншості (інакшості) за формулами “інтеграція без асиміляції”, “асиміляція без примусу”, тобто можливість співіснування у межах однієї держави культурних, релігійних, етнічних утворень, яким надається право збереження своїх норм, цінностей, звичаїв і способу життя, а також їх публічну презентацію. Проте в суто політичному вимірі, згідно з цією позицією, мультикультуралізм — це також спосіб контролю і регуляції мультикультурної мозаїки за допомогою соціальних і правових механізмів. У 2011 році канцлер Німеччини А. Меркель — активна прихильниця політики мозаїчного мультикультуралізму — публічно

висловила сумніви в її ефективності та навела низку аргументів щодо “провалу” ідеології мультикультуралізму. Певною мірою це був шок. Адже весь цивілізований (гуманізований) світ протягом останніх століть у різних концептуальних формах намагався обґрунтувати ідею про “світле майбутнє” на планеті. Але поряд із такими зусиллями було виявлено багато практичних ознак неможливості гармонізації культурних суперечностей на основі саме мозаїчної організації культурного порядку. Це вдруге актуалізувало пошук нових форм, особливо в країнах із потенціалом міжетнічних і релігійних конфліктів. Цей варіант мультикультуралізму (мозаїчний) уже у XXI столітті (коли з’явилась потреба в осмисленні результатів втілення мультикультурних принципів) стає об’єктом гострої наукової полеміки і критики. В даному контексті вважаємо важливим підкреслити значущість об’єктивних передумов, в тому числі негативних прикладів досвіду втілення ідеї в практику реального життя, реальних проблем, що були наслідком недооцінки ускладнень, що виникають у міжкультурних, міжетнічних, міжрелігійних стосунках у комунікативному просторі окремої території, окремої країни. Саме вони вже у XXI столітті стимулювали появу другої хвилі спроб концептуалізувати мультикультурну проблематику.

Проблеми співіснування у дослідженнях вчених пострадянських країн

Потрібно зазначити, що проблематика співіснування в полікультурних суспільствах є об’єктом досліджень українських і російських учених. Можна відзначити таких українських авторів, як О. П. Кучмій, Г. Улюра, Б. Рубл, Г. Ковальов, Л. Горбунова, С. Дрожжина й ін. У Росії ця ж проблематика активно досліджується у працях А. А. Борисова, С. К. Болдирева, А. І. Куроп’ятника, Н. С. Кірабаєва, Д. Б. Гудкова, В. А. Тишкова тощо. При знайомстві з їхніми роботами складається враження, що розвиток знання про мультикультурну модель співіснування в наукових колах переважно зосереджується на критичному огляді реальних проблем європейської політики щодо біженців, емігрантів, меншин тощо. Але саме нарративні матеріали містять і певні методологічні підказки, деякі “рецепти” щодо вивчення проблем співіснування в

умовах полікультурності. Значний евристичний і методологічний потенціал, на мій погляд, містить праці “Теорія і практика мультикультуралізму” [1]. Її автори Г. Л. Бабиць і О. Є. Розин розглянули і стисло представили найпомітніші проблемні зони мультикультурних стратегій і особливості їх запровадження у практику суспільного життя. Цілком справедливо, не говорячи про “загальні права людини”, вони виділяють конкретно права жінок, права національних, релігійних меншин, корінних народів або спільнот, проблеми релігійного фундаменталізму і терористичних угруповань.

Постмодерністській варіант концептуалізації мультикультуралізму

Нову інноваційну лінію теоретичної аналітики запропоновано науковою спільнотою в концептуальних координатах постмодерністського мислення. Так, на думку відомого німецького соціолога У. Бека, сама ідеологія мультикультуралізму базується на аргументації принципу культурної гомогенності як основи мирного співіснування людей. Учений, зокрема, пише: “Феномен мультикультуралізму є породженням літературної фантазії про те, що кішка, миша і собака їдять з однієї миски. Саме тому поняття мультикультуралізму слабко відображає жорсткі реалії суперництва культур, а також і новітні гуманітарні процеси сучасного розвитку, що пов’язуються з тенденцією індивідуалізації. Поняття “мультикультуралізм” передбачає колективні категорії, воно орієнтується на більш-менш однорідні групи, що мисляться як різно-рідні або однорідні, але неодмінно такі, що відділені одна від одної й об’єднують окремих особистостей. У цьому сенсі мультикультуралізм — супротивник індивідуалізації. Якщо вірити мультикультуралізму, то індивід взагалі не існує” [3, 350].

Близьку точку зору відстоює і Ч. Тейлор, який у праці “Мультикультуралізм і “політика визнання” також указує на несумісність мультикультуралізму з політикою визнання культурної рівності і індивідуальної гідності. У праці вчений робить наголос на важливості подолання головної ілюзії вчених — представників ідей мультикультуралізму, — які свідомо ігнорують складні історичні обставини існуючої глобальної культурної нерівності. “Категорична вимога робити сприятливі судження стосовно цінності

інших культур є парадоксальною — хтось, можливо, скаже, трагічно гомогенною, бо, коли висувають цю вимогу, мають на увазі, що ми вже маємо стандарти, за якими можемо робити такі судження. Однак наші стандарти — це стандарти північноатлантичної цивілізації, і тому наші судження неявно і несвідомо втискають інших у наші категорії” [25, 69].

Зазначимо, що в інтерпретованих соціологічних теоріях та постмодерністській соціології посилюється тиск критичності, надаються концептуально протилежні тлумачення мультикультуралізму. Зокрема, надаються докази того, що в умовах глобальної “зміни балансу між Я і МИ” (Н. Еліас) [29], процеси міжкультурних взаємодій визначаються домінантним впливом персоніфікованих соціальних практик. Сукупність саме таких практик, на думку З. Баумана [2], стають онтологічним фундаментом новітніх “індивідуалізованих суспільств” як суспільств “плинної модерності”. Давно встановлено, що є певна залежність між мірою традиційності спільноти і міцністю культурних заборон, наказів, нагород і покарань. Збереження традиційності, непорушності традиційних режимів існування в умовах поширення і тиску цінностей інших культур стає метою етнічної верхівки — політичної, культурної або релігійної еліти. Саме ці вікові верстви стають на заваді культурної дифузії, заважають розвитку своєї культури.

Міжкультурні взаємодії у фокусі досліджень соціальної психології

Видатний сучасний дослідник соціально-психологічних умов і детермінант міжкультурних взаємин Д. Мацумото відзначив такий факт: “Коли групи іммігрантів прибувають у США, вони везуть із собою культуру своєї рідної групи, як вона існує у цей час. Коли вони заглиблюються у мультикультурне суспільство, стрес мультикультурного життя активізує ефект підтвердження культури... Іммігрантська група кристалізує своє відчуття культури — саме тої, яку вони привезли з собою, — саме вона передається з покоління в покоління іммігрантів. Із часом туземна культура може змінюватись, але група іммігрантів продовжує підтримувати і передавати дітям оригінальну культурну систему, яку вони привезли з собою. Дослідження показали, що іммігранти фактично підтриму-

ють культурні стереотипи минулого, в той час як на батьківщині вони більш або менш змінилися”. [14, 98] Далі він пише, що, хоча в індивідуальних членів іммігрантських груп часто формуються мультикультурні ідентичності, ідентичність їх рідної культури набуває відмінності у вигляді довготривалої традиції і наслідування. Загалом Мацумото робить висновок, що мультикультурні ідентичності іммігрантських груп можуть вступати в суперечності з новоприбульцями, членами їх “рідної” культури, і це — факт додаткового розмаїття мультикультурних почуттів і світогляду. Мацумото намагається розвинути дану аргументацію, підкреслюючи, що саме тенденція індивідуалізації є найважливішим сучасним онтологічним стимулом апробації та розвитку різних моделей міжкультурних взаємодій, оскільки саме дана тенденція спричинює “стрес мультикультурного життя” [14, 99].

Природно, що цікавість практиками мультикультурних взаємин є дуже високою в США і країнах Європи. У 2014 році в США за результатами масштабного дослідження особливостей комунікацій і співіснування полікультурного населення на теренах північного американського континенту видана книга Д. Роджерса “Мультикультуралізм”. У ній осмислюється досвід утілення моделі “плавильного котла”, за якою національним, етнічним, культурним, релігійним та іншим спільнотам надається максимальна свобода на тлі беззаперечного підкорення федеральному і місцевому законодавству. Автор схиляється до думки про загальну успішність утілення цієї моделі, але висловлює і критичні твердження щодо її використання в інших умовах, в інших країнах і на всі часи. Він вважає необхідним урахувати фактори глобалізації, новітніх форм інформаційного обміну, нових і небезпечних проявів культурної і релігійної експансії й екстремізму.

Методологія історико-економічного дискурсу

Також значущими і досить перспективними є напрацювання видатного економіста, Нобелівського лауреата Д. Норта та його колег Д. Віллса і Б. Вайгеста в їх спільній роботі “Насильство та суспільні порядки” [16]. Цікаво, що Д. Норт досліджує роль насильства в організації суспільних порядків, але робить це з позиції теоретичного дисонансу: намагається виявити можливості суспіль-

них систем обмежити, скоротити і врешті-решт виключити насильство із комплексів управлінських технологій задля забезпечення стабільного розвитку соціальної системи. По-перше, він виділяє й описує основні чинники, що вплинули на хід історії, серед яких найважливішими у якості цивілізаційного здобутку виступають ненасильницькі засоби економічного примусу для співіснування в “суспільних порядках відкритого доступу” [16, 137] і, відповідно, обов’язкові засоби “контролю над насильством у порядках відкритого доступу” [16, 146].

По-друге, дуже евристичними здаються характеристики “чинників короткочасної стабільності” і “чинників довготривалої стабільності”, але “стабільність” він розуміє як “адаптивну ефективність” [16, 164].

По-третє, він виділяє й описує парадокси економічного колективізму, який без роздумів наділяється позитивним смислом. Автором висвітлюється “нова логіка колективної дії” [16, 172], яку він протиставляє традиційному сприйняттю й вказує на згубні наслідки організованих інтересів. Він пише: “Ще не досягнуто задовільного розуміння взаємодії формальних правил, неформальних норм і особливостей право примусу, які у своїй сукупності визначають загальну успішність інституційної системи” [16, 313]. Тобто, як ми думаємо, запропонована читачам праця являє собою можливу версію організації суспільного порядку з чітким розумінням значення відкритості, персоніфікації та їх забезпечення довготривалою “ефективною адаптивністю”.

Потрібно вказати, що сьогодні у широкому колі дослідників економічних проблем глобалізованого світу поширюються аналітичні напрацювання відносно ролі надсучасних трендів розвитку світової економіки в контексті виявлення інтеграційних рухів і процесів, які можна назвати більш чи менш оптимістичними. Досліджуючи розвиток глобальної економіки, відомий учений, лауреат Нобелівської премії Майкл Спенс пропонує розглядати як дуже перспективну ідею конвергентності, зміст якої загалом відображає дискусійну проблематику специфічного зближення і взаємопроникнення економік різних за розвитком країн. Він доводить, що в сучасному глобалізованому світі відбувається інтенсифікація тенденції зниження напруженості і асиметрії в стосунках між країна-

ми з різним рівнем економічного розвитку: “Під час дослідницької подорожі я усвідомив, що модель економічного зростання та скорочення бідності у світі, що розвивається, прискорено поширюється разом зі збільшенням оптимізму. Згодом я також збагнув, що висока залежність від розвинутих економік почала слабшати, особливо протягом останніх десяти років. Країни, що розвиваються, стають великою й дедалі важливішою частиною глобальної економіки — з усіма можливостями та проблемами, що супроводжують їх зростання. Світи розвинених країн і країн, що розвиваються, стають ближчими одне до одного. Як наслідок, зростання у світі, що розвивається, поступово увійде в життя кожного, незалежно від місця роботи та проживання”. І далі він констатує: “Величезна асиметрія між розвинутими країнами і країнами, що розвиваються, не зникла, але вона зменшується, і вперше за 250 років розходження перейшло у зближення” [22, 13]. Загалом учений наділяє феномен класичної конвергенції новим смислом; для нього “нова конвергенція” містить моральний імператив відповідальності перед наслідками, етичні забобони, культурні стандарти, мову взаєморозуміння, глобальну координацію в інтересах людства, реальність “балансу” між матеріальним та нематеріальним ресурсними базами економік. Але попереджає: “Старих інституційних та інтелектуальних ресурсів уже недостатньо. Ми потребуватимемо нових речей: структур управління, технологій, систем стимулювання, інституцій, навіть цінностей — речей, що дозволять нам рухатись крізь незвідану територію” [22, 335]. Таким чином, перспективу життя і виживання вчений бачить у розвитку глобальної економіки та скороченні відстані між економіками розвинутих країн та країнами, що розвиваються, розвитком людських ресурсів (“творчу здатність до адаптації”), відкритість та зростання довіри, міжкультурне зближення та в програмах розвитку “відкласти геть надто прості та дещо ідеологічні приписи на кшталт “одного для всіх” [22, 337].

Ідеї, що пропонуються вченими, на мій погляд, містять важливі методологічні вказівки для розгляду нашої проблеми. Цей підхід, звісно, відрізняється від суто гуманітарного вивчення, який розглядає реальність у історико-економічному ракурсі, але дозволяє подивитись на глибинні течії суспільних взаємодій, які об'єктивовані в особливих економічних і політичних формах

культурації колективних дій, а також економічної конвергенції як найважливішої детермінанти — можливості мільтикультурного співіснування.

Транскультурна методологія культурологічного дослідження

Таким чином, у ХХ столітті увага науковців до вказаної проблематики сприяла накопиченню величезної інформаційної бази. На це звертає увагу відомий учений Дж. Льюїс, який у своїй праці “Від культури до транскультуралізму” розглянув рух культурологічних досліджень у сучасній науці. Він досліджує, виявляє і стисло характеризує базові твердження постмодерністської аналітики. На його погляд, культурологічні дослідження захоплюють і вбудовуються в соціальні теорії різних рівнів, у соціологію і антропологію, в історію, політологію, різні види сучасної естетики. Сучасний стан таких досліджень, як вважає Дж. Льюїс, неможливо уявити без ідей Р. Вільямса і вчених — співробітників Бірмінгемського Центру сучасних культурологічних досліджень. Вони стали ініціаторами приєднання до локальних пересувань у постструктуралістській і постмодерністській теоріях, забезпечили серед інших досягнень розробку і аналітичний ефект оновленої лексики евристичного дискурсу, який виявив продуктивність визначення потрясінь, що пов’язані з расовими проблемами і політикою плюралізму.

Д. Льюїс розглянув тенденції розвитку ідеї гуманізму у напрямку постгуманізму. Високо оцінюючи ідеї М. Фуко щодо культурної дихотомії і “культурної цивілізації”, Д. Льюїс пропонує нове розуміння культуралізму, яке полягає в обґрунтуванні концепту “транскультурності” як інтеграції “політичної естетики” з культурним громадянством. Теоретична будова транскультурного бачення для Дж. Льюїса спирається на постмодерністській підхід і постмодерністську лексику в наративних характеристиках реальних комунікацій і проблем гуманізму.

Серед найважливіших етапів розвитку постмодерністського розуміння Льюїс не випадково виділяє теоретичні здобутки Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Е. Гідденса, “... спосіб аналітичної пропаганди яких є чітко відмінним від гуманітарних приписів, що покладені в основу політики модернізму” [30, 17]. Дійсно, Ж. Дельоз, Ф. Гват-

тарі, С. Жижек виявляють актуальні проблеми культуральної множинності і сегментування. Культура постмодерну визначає мультикультуралізм як оригінальну світоглядну позицію, у якій толерантність до культурної “іншості” є відлунням особливості. Принцип “терпимість, а не розуміння іншого”, на думку С. Жижека, [11] є вододілом, який дистанціює культури в реальному співіснуванні та є проявом моральної переваги європейської культури. Здається, що саме ці акценти виявили контекст цінності і потреби “самозахисту” західної (північноатлантичної) культурної системи, її транскультурних смислів і досягнень.

Дж. Льюїс прискіпливо аналізує здобутки постмодерністського ставлення до можливості мультикультурного співіснування. Він вважає, що для теоретиків постмодерністського песимізму не існує жодної соціальної перспективи, тому що вони переглядають і відкидають світогляд “традиційного гуманізму”. “Для них, — пише вчений, — не може бути реставрації узагальненого людського досвіду, оскільки усі переживання унікальні та індивідуалізовані. Будь-які спроби створити загальний етичний або політичний принцип, а також будь-які спроби створити узагальнену спільноту неминуче порушують інтереси окремих людей. Для цих радикальних теоретиків минуле повинно бути розірвано і майбутнє повинно бути захоплено у мовній (лінгвістичній) війні, яка не може і не буде завершена” [30, 21]. Він зазначає: “Згідно з відомою постмодерністською теорією, гуманізм — ще одна форма інституціонального або нормативного стримування, яке звичайно маскує політичний елітизм у колективістському дискурсі. Тобто гуманізм, особливо в тому, як він себе позиціонує у державі, демократії, капіталізмі, виражає інтереси плутократії, білих, гетеросексуальних чоловіків під виглядом загальної соціальної “користі” і який вважається втіленням соціального блага, індивідуальних задоволень і розквіту, як протистояння злу” [30, 22].

У подальшому аналізі Дж. Льюїс висвітлює специфіку постмодерністського розгляду еволюції гуманізму в фазу постгуманізму. Він вважає, що постгуманістична ідеологія виникає із неможливості усвідомити і пом’якшити почуття тривоги й неспокою. Для постгуманістів історія і культура характеризуються як агонія і напруженість між домінантними групами; тільки за посередництвом

радикального “сепаратизму” суб’єкти можуть бути дійсно звільнені від гомогенних впливів і нормативних вимог таких домінуючих груп. Саме концепт постгуманізму пропонує можливість еволюційного стрибка, перехід до нової, “кіборгської” ідентичності, яка не закосніє згідно із заповідями статі, віку, етнічної приналежності або сексуальності. Постгуманістична парадигма спирається на факт постійного саморуйнівного спілкування, яке забезпечує радикальну фрагментацію суб’єктивності, але наслідком такого роду сепаратизму є кінцева індивідуалізація всього людського досвіду і відмова від будь-якого комунікативного або систематизованого семіотичного потоку.

Дослідження постмодерністського ставлення до проблем співіснування, спільності, гуманізму, проведене Льюїсом, приводить його до такого висновку: сучасні дослідники зручно переміщуються із різних засобів текстового аналізу в прямі політичні коментарі, тому що послідовно стверджують, що вивчення культури повинно постійно звертатись до певного нормативного контексту, в якому відбувається медіа-споживання, яке завжди залежне від певних “стандартів”, у той час як “культура в її різноманітності є ресурсом для звільнення особистості, її вільної уяви та унікальності” [31, 26]. Як бачимо, в таких твердженнях простежується *намагання обґрунтувати нове розуміння мультикультурного режиму співіснування та довести значущість наукового пошуку нового методологічного принципу дослідження мультикультурних практик.*

Концепт транскультурності

На перший погляд може здаватися, що Д. Льюїс усвідомлює транскультуралізм як оновлений варіант мультикультуралізму. Але в подальшому виявляється, що це поняття набагато глибше розкриває фундаментальні, сутнісні ознаки явища культурності. Він вважає, що культурологи правильно визначають, що поведінкові і соціальні моделі суспільної групи можуть бути виявлені за посередництвом аналізу виробництва текстів і документованої практики, хоча ця теза є занадто загальною і не може адекватно оцінити складний характер культури і широку проблематику смислотворчості. Тобто вчений вважає, що культурність лише частково визнає відношення між смислом і не-смислом, ідеологією

і суб'єктивністю, соціальною реформою і соціальною уявою, в той час як поняття транскультуралізму пропонується як аналог просування, тобто це поняття адаптує і поширює граматичний аналіз для того, щоб створити більш критично сильний і теоретично послідовний спосіб вивчення культури [30, 28].

Для пояснення своєї позиції дослідник характеризує особливості поняття. По-перше, він вважає, що транскультуралізм акцентує увагу на проблемах сучасної культури, особливо в плані відносин смислоутворення і формування влади. Однак, як тип когнітивної дії, він цікавиться дисонансом, напруженістю і нестабільністю і одночасно стабілізуючими ефектами суспільного об'єднання, комуналізму й організації. Він намагається висвітлити різні модуси культури і засоби, якими соціальні групи “створюють” і “поділяють” їхні значення.

По-друге, Д. Льюїс наділяє транскультуралізм можливостями пояснювати різні взаємодії соціальних груп і переживання напруженості між ними. Його об'єктами є також дестабілізуючі ефекти несмислової або смислової атрофії, дезінтеграція груп, культур і влади, тобто транскультуралізм підкреслює змінний характер культури та її здатність до трансформації.

По-третє, транскультуралізм не намагається мислити семіотику як домінуючу над матеріальними умовами життя і навпаки. Скоріше він погоджується з тим, що мова і матеріальність постійно взаємодіють у нестабільному локусі конкретних історичних умов. Але ж наш доступ до цих матеріальних та історично визначених умов і їхні знання обов'язково фільтруються за допомогою взаємодії з мовою і мовними (лінгвістичними) війнами.

По-четверте, транскультуралізм є методом вивчення історичних форм мовних (лінгвістичних) війн. Вони створюють умови стабільності і нестабільності, коли окремі люди і групи збираються, спілкуються і намагаються відстоювати свої матеріальні і семіотичні інтереси над іншими. Із цього погляду культура формується навколо і внутрішньо “мовних війн”, що діють на всіх соціальних рівнях і можуть бути більш або менш серйозними з точки зору семіотичних, особистісних і матеріальних результатів. Мовні війни — невід'ємна частина людської участі, — тому що є “боротьбою за символічну цілісність” [30, 30].

По-п'яте, Д. Льюїс вважає невід'ємною ознакою транскультурного мислення увагу до еволюційного розвитку мовних протистоянь. Він пише, що мовні війни зараз стають більш плідними й інтенсивними завдяки зростанню недоторканості соціальних груп, у тому числі ілюзіям, що створюються масовими рухами людей, інформацією і телевізійною "картинкою" зі всього світу. Очевидно й те, що транскультуралізм пов'язаний із широким полем дискусій, з глобалізацією і інтернаціоналізацією [30, 31].

Прошу читачів пробачити за таке прискіпливе цитування, однак доцільно визнати, що виділені описи специфіки методології транскультуралізму мають значущі перспективи в подальших дослідженнях складної соціальної проблематики та є важливим внеском у розробку концептів, що відображають нові тенденції формування впорядкованого суспільного життя в полікультурних суспільствах.

Таким чином, стислий розгляд накопиченої наукової інформації дозволяє прийти до висновку, що *мультикультуралізм — це не світоглядна мрія, це — раціоналізована політика, що пропонує певні принципи і втілює їх у конкретні дії, прийоми, засоби. Вони є кроками на шляху впорядкування стосунків між культурними групами для забезпечення більш чи менш комфортного співжиття в межах одного географічного простору, регіону, однієї території. Тому, коли окремі країни презентують себе як мультикультурну спільноту, потрібно розуміти, що вони вважають для себе обов'язковим належність бажання для проведення такої політики.*

Варто відзначити, що суспільство, держава позиціонують і презентують себе як мультикультурне, коли втілюють в життя вимоги еміграційної та імміграційної інтеграції. Це — складна і серйозна система рішень. Вона включає утвердження мультикультуралізму на конституційному, законодавчому рівні; прийняття мультикультурного вчення в навчальні плани школи; включення представництва невідомої групи в мандат про засоби масової інформації; дозвіл подвійного громадянства, фінансування організацій меншин щодо підтримки їх культурних традицій; фінансування двомовного навчання або навчання на рідній мові; прийняття урядових програм допомоги бідним емігрантам тощо.

У контексті виявлення умов намагання змінити соціальну реальність треба вказати, що бажання здійснювати такі дії в масштабах держави, громадських об'єднань, інститутів є достатньо дивним. Цілком зрозумілі прояви індивідуального альтруїзму, але масовий альтруїзм, благодійна орієнтація великих груп і верств населення на допомогу іншим людям свідчить про високу моральну якість населення багатьох країн Європи і світу. Власне, здається, що саме цей фактор забезпечує успішність реалізації в Європі проекту *welfare state* (держава добробуту).

Загальновідомо, що, починаючи з М. Вебера, саме в масових формах добровільно взяті за норму відповідальність, чесність, висока трудова етика, інші християнські чесноти забезпечили Європі інтелектуальний, культурний, моральний і економічний розвиток, а вищим досягненням цієї ціннісної системи є мультикультурні норми. Вони не є чутливим афектом, вони є результатом раціонального розрахунку, і це можна визнати досягненням людської цивілізації. Можна припустити, що мультикультуралізм — це друга революція в розвитку планетарного людства після проміскуїтету. Якщо проміскуїтет здійснив наступ і обмеження людської сексуальності, то мультикультуралізм є спробою наступу й обмеження міжкультурних протистоянь. Саме для цього цивілізованій людині знову потрібно примушувати себе постійно випробовувати свої ресурси терпіння і стримування. “Терпіння без розуміння” — одна з вимог мультикультурного “кодексу” — дуже важкий для виконання принцип і психологічне навантаження, і природно, що багато людей не витримують його.

У даному аспекті хочу зазначити, що дійсно в системі будьяких інтеракцій є певні транскультурні цінності, що не підлягають сумніву. Це, перш за все, життя людини, по-друге, допомога і підтримка слабких, і, по-третє, діти як беззаперечна цінність. Це — сутність європейської цивілізації. Звісно, в неї є цінності, які не є беззаперечними. Наприклад, об'єктом суперечок є деякі права людини, критерії “гідного” життя, специфічні форми споживання і самообмежень, ставлення до природи, способи релаксації й усамітнення, ставлення до обмежень народжуваності тощо. І саме вони частіше стають об'єктом невизнання, несприйняття, критики, відторгнення і навіть ворожості. Але мультикультуралізм як сучас-

на модель організованого суспільства — це європейська знахідка. Це — відкриття, що відчиняє канали глобального порозуміння і визнання. І саме ця цивілізація є джерелом креативного продукування, технічного і наукового розвитку планетарного масштабу. Її смисли і цінності не можна ставити під загрозу, яка виникає у разі нерозумного, іноді абсурдного застосування вимог “моделі” [18].

Нині усім зрозуміло, що існуючі мультикультурні настанови і приписи не мають міцності подолати декілька найгостріших проблем: наприклад, стан жінок у суспільному житті і стан деяких меншин (конфесійних, релігійних, гендерних, етнічних тощо). На поверхні лежить ідея створення “нової людини”, людини з “цивілізаційними” якостями. “Створення” нової людини є основною ідеєю комуністичної ідеології і практики. Але ще І. Кантом було запропоновано перелік “цивілізаційних якостей”, які реально можна виховати. І цей метод вирішення проблем співіснування не є утопічним. Але в цьому розумінні не враховується факт того, що цивілізаційні якості не є атрибутом будь-якої культурної групи, і тоді стає можливим феномен “наступу варварів”, який уже неодноразово знищував деякі досить миролюбні культури. *Цивілізація повинна мати дієві інструменти самозахисту, і тому зараз так багато вчених і політиків у межах численних проектів міркують над проблемою доцільного поєднання культурних систем* [24, 207–215].

Проблемні комплекси нової хвилі досліджень мультикультурного проекту

У рамках новітніх спроб осмислення суперечностей сучасних процесів у контексті глобальних змін цілком зрозумілим є увага до декількох важливих проблемних комплексів. Це, **по-перше**, проблематика базових детермінант, які необхідно враховувати беззаперечним прихильникам глобального мультикультуралізму. До таких детермінант відносяться територіальний, релігійний, пасіонарний, туземної традиційності. Кожна із вказаних детермінант має бути дослідженою, щоб не надавати підстав для демагогічних схваленень глобального гуманізму. Тобто варто обережно використовувати заклики до примирення “всіх і назавжди” за допомогою “асиміляції без примусу”, “збереження власної ідентичності” з

можливістю публічної презентації, “тотальної політкоректності” і “комплексу провини цивілізації перед іншими”. Лукавство полягає в тому, що політкоректність заважає визнати, що найбільш важливим, гострим і очевидним є культурне, економічне і політичне протистояння між крайнощами ісламського світу і світу західного, європейського. Важко сподіватись на те, що представники ісламського світу колись погодяться на надання жінкам усіх прав і свобод, які є у чоловіків, що відмовляться від свого зверхнього ставлення до “гяурів”, до “невірних”, від традицій особливого ставлення до шлюбу, гігієни, алкоголю, сексуальності, регуляції народжуваності, поведінки європейських жінок. Зараз уже існує багато прикладів небезпек необмежено поблажливого ставлення до таких спільнот, яке іноді перетворюється на приниження, безмежне терпіння носіїв іншого культурного світу, і не завжди успішними є намагання правового захисту саме європейських цінностей. Величезне досягнення європейської культури — правова система — абстрактні морально-гуманістичні заклики втілює в закони, в правові норми, які, до речі, передбачають кримінальне переслідування за нетолерантне ставлення до іноетнічних, інокультурних, інших “іно” — спільнот і індивідів.

По-друге, це — проблема визначення основних сфер соціокультурного світу сучасних суспільств, у яких концентруються саме культурні протистояння і конфлікти. Це сфери соціально-політичних, науково-ідеологічних, економічних, релігійно-ідеологічних, культурно-побутових, культурно-дозвіллевих, культурно-художніх і мистецьких практик. Серед вказаних сфер, звісно, є такі, що базуються на суперечностях, які майже не підлягають примиренню, та є такі, що демонструють певну злагоду, взаєморозуміння і солідарність. До першого вказаного типу такого переліку належать усі ідеологізовані підсистеми. До другого — всі художньо-мистецькі, розважальні, дозвіллеві культурні практики. Перші — найбільш конфліктні, і варіанти мультикультурних вимог у цьому просторі майже не діють, інші — легко долають етнокультурні суперечності і перепони на підставі однозначно — із приймаючих цінностей: свободи творчості, самовираження, права на художню, мистецьку креативність, несхожість, індивідуальність, ексклюзивність, незалежність у виборі моделі, матеріалу,

засобів самопрезентації і т. п. Проте як виняток забороняється в ісламському мистецтві використовувати у якості моделей живі істоти: Людину, Аллаха, Пророка.

По-третє, це — проблематика інтегративної сили нових або оновлених соціокультурних феноменів, які є приблизно однотипними для майже всіх культурних середовищ на планеті. Глобалізація на основі інформатизації дуже швидко поширила такі явища, як віртуалізація, візуалізація, презентація і медіатизація. Всіма державами заволоділа потреба проведення й участі в міжнародних спортивних змаганнях (олімпіади, чемпіонати з великої кількості видів спорту тощо); розквіт мистецтва вистав і перформансів, наприклад, святкування різного роду нагороджень (вручення премії Оскара дивляться сотні мільйонів людей на планеті, “Людина року”, “Кращий співак”, “Кращий лісоруб” тощо). Гі Дебор, відомий французькій соціолог, не випадково називає сучасний світ суспільством спектаклю, презентації свят, що майже втратили етнічні ознаки: гумору, вогню, квітів, незалежності, парадів тощо; в усіх країнах діють ДОМИ МОДИ, навіть “високої моди”, з постійно діючими дефіле (нині навіть у мусульманських країнах демонструється жіночий одяг та проходять конкурси краси, моделей тощо), у великих містах — це графіті, мурали з майже однаковими смислами. Особливого значення і масштабу набули технології організації флешмобів. Сучасний комунікативний простір, простір спілкування збагатився мережевими спільнотами, які легко долають заборони й перепони як у позитивних, так і у негативних проявах; завдяки анонімності порушуються традиційність і консерватизм міжгендерних, міжкультурних зв’язків. Мода на селфі набула глобального поширення завдяки Інтернету й можливості для людини презентувати себе, свій світ, свої примхи, досягнення, унікальність і субстанціональну спільність із усіма людьми, представниками будь-яких культур.

Особливо помітні зміни у сприйнятті інших культурних цінностей завдяки поширенню впливів соціальних медіа. Функціональна специфіка новітніх соціальних медіа-систем пов’язана, по-перше, з презентаційними практиками, з практиками формування й розповсюдження культурних, тобто художніх, мистецьких, наукових, освітніх зразків, цінностей, настанов, що відповідають світовим пер-

спективним культурним зразкам, які отримують соціальну легітимність і визнання у якості цілком реальних культурних досягнень; а по-друге, соціальні медіа функціонально сприяють формуванню комунікативного простору взаєморозуміння, соціальної злагоди як онтологічної основи культуротворення, розвитку нової естетики культурних смислів життя людей у глобалізованому соціальному світі.

В останнє десятиліття стало помітним, що в оцінках і кваліфікаціях мультикультурних практик і досвіду людство відходить від абстрактних моральних закликів і поширення “безмежних” ідеалізованих дозволів у спілкуванні інокультурних спільнот. На “екранах” інформаційного буття з’являється бренд нового світоглядного підходу до вирішення завдання збереження і вдосконалення світової полікультурності. Це *новий різновид мультикультурного ставлення до життя: реалістичний, або прагматичний мультикультуралізм. Він має відмінності від “класичного”. Його найбільш очевидні властивості — прагматизм, індивідуалізація, персоніфікація, самозахист.*

Специфіка нової моделі мультикультуралізму в контексті транскультурної методології

В останнє десятиліття посилюється суспільний, політичний і навіть концептуальний критичний “наступ” на технології об’єднання і культурних “учинків” задля збереження миру будь-якою ціною. Визнання і пропаганда “безперечної цінності абсолютно всіх етнічних, релігійних, конфесійних, гендерних, вікових культур” і “комплекс вини цивілізації перед туземними культурами” почали сприяти зростанню претензій представників таких культурних спільнот на самодостатність, нав’язування цінностей саме таких культурних форм для інших представників населення конкретної країни, мешканців конкретної території. Полікультурність завжди є майданчиком соціального і культурного напруження, суперечностей, простором специфічної боротьби за пріоритети культурних зразків і ідеалів, за належність до більш “високої”, “якісної” культури. Звідси виникають і поширюються ідеологеми національної (етнічної, релігійної, конфесійної) зверхності, культурної величі, наслідком чого стають небезпечні настанови і дії щодо легалізації культурного тиску, примусу, нав’язування культурних цінностей

своїєї групи іншим групам і спільнотам. Усвідомлення небезпеки таких процесів потребує постійної уваги науковців, політиків, владних еліт і експертів, потребує вироблення нової мультикультурної стратегії.

Першою важливою особливістю нової моделі мультикультуралізму є те, що і вченими, і політиками усвідомлюється необхідність суто раціональної (прагматичної) форми поєднання цілей і засобів культурного співіснування. Саме у раціональних, прагматичних вимірах сучасні вчені і політики шукають можливі шляхи сполучення різних ціннісних і поведінкових правил без загрози для цивілізованого світу. Вони представили *5 найбільш можливих, але по-різному привабливих позицій. Це — ізоляціонізм, асиміляція, м'який мультикультуралізм, жорсткий мультикультуралізм, апартеїд.*

Позитивним у такій класифікації є те, що в ній виділені крайнощі, які дійсно небезпечні як для культури реципієнта, так і для культури-донора. Можна підкреслити, що виділення таких позицій є доцільним тому, що дозволяє робити певні порівняння. І хоча Україна не є вдалим прикладом використання мультикультурної моделі, можна стверджувати, що застосування такої схеми для виявлення стану міжкультурних відносин в Україні може слугувати підставою для об'єктивних оцінок. Адже в останні роки країна стала майданчиком дуже жорстких протистоянь: причому в останню чергу етнічних, але в першу чергу культурних, ідеологічних і психологічних. За ідеологізованими (тобто культурними, оскільки ідеологія — компонент культури) комплексами псевдонаукових, ментальних, почуттєвих настанов суспільство поділяється на специфіковані великі угруповання. Формули поділу: “Україна — самодостатня самостійна країна” / “Україна — залежна, нерозумна, потребує опіки, сусідського патронату”, “європейський вибір” / “російсько-азійський вибір” тощо.

Стає зрозумілим, що з точки зору мультикультурної стратегії як інструмента встановлення конвенціонального, правового, суспільного порядку виявляється, що ці культурні розбіжності є досить значними і найбільш легкими для втілення політики ізоляціонізму Донбасу. У Донецькому окупованому регіоні фактично знищуються культурні групи, які орієнтовані на українську пер-

спективу. Отже, з боку Росії — це, можливо, позиція апартеїду. Центральна Україна демонструє м'який мультикультуралізм. Без жорсткої регламентації, без примусу за 10–15 років значно зріс авторитет української мови, вона поширилась, хоча і зараз мешканці Києва переважно використовують російську мову, але це нікому не заважає у спілкуванні. Процеси асиміляції поступово розгортаються на південних і західних регіонах України. Там мешкають люди, які є повністю російськомовними, але українську розуміють, в них поступово зникає вороже ставлення до українства. Приклади застосування суворого, або жорсткого мультикультуралізму в легітимному полі України не спостерігаються. Загалом, дійсно за виявленими критеріями можна вивчати стан соціокультурного розвитку міжкультурних взаємин на теренах України. Тобто у межах першої особливості спостерігається чітке визначення базових ознак різновидів мультикультурних стратегій, які визначились в практиці застосування.

Другий важливий аспект специфічного змісту новітніх форм мультикультурної ідеології і політики полягає в тому, що за своєю сутністю суспільна природа людини виявляється в тому, щоб ідентифікувати себе як людину; суб'єкт завжди може тільки в оптиці бачити себе у дзеркальному іншому. Опозиція “свій” — “інший” є джерелом виникнення і укріплення самотності, індивідуальності людини, його “Я”. Практика порівняння і поєднання себе з іншим є джерелом саморозвитку особистості. Це твердження безумовне і навіть банальне. Тому загалом мультикультуралізм не є чимось абсолютно новим в еволюції людства. Онтологія цього феномену не завжди визнається ефективною істориками. Насилля, примус, тиск на інших дійсно більш ефективні, але їхні наслідки жахливі, і те, що сьогодні людство, звісно поступово, схиляється до мультикультурних форм співіснування, можливо, є початком дійсно “світлого майбутнього”.

Третя особливість полягає в усвідомленні глобальним суспільством наявності суто особистісного виміру мультикультурної політики. Треба вказати, що культурні невизнання інших спільнот мають складне психологічне і ментальне підґрунтя, коли не тільки “чужі”, а і “свої” порушують межі бажаного спілкування і створюють зони небажаного спілкування. Тим більше, що це сто-

суються “інших”, “чужих”. Тобто соціальні психологи відзначають феномен дискомфорту від “надлишку іншого”. Цей факт давно і переконливо фіксують кримінологи. В місцях позбавлення волі засуджені страждають від ізоляції, тобто покарання відбувається шляхом обмеження волі і спілкування. Але не тільки. Покарання посилюється нав’язуванням небажаного спілкування зі злочинцями у таборах, багатомісних камерах і т. п. Соціальні психологи не безпідставно переносять особистісні почуття на соціальні групи. Дійсно, спільноти також можуть відчувати дискомфорт не тільки від спілкування в іншими, але і просто від їх присутності. І звідси випливають намагання ізолюватися, скоротити коло спілкування, обмежити його простором домівки, двору, вулиці, міста, країни. Звісно, недоцільно продовжувати цей перелік. Але не варто і не враховувати того факту, що кордони виникають не випадково. Саме вони фіксують простір “свого”, і саме їх захищають усі держави, бо найважливішою функцією держави є захист своїх громадян. Але світ змінюється. Глобальні переміщення великих мас людей потребують нових рішень, нових почуттів “свого” і сприйняття “інших”, а це потребує і нових форм саморегуляції і самообмежень. Вимоги справедливості в самозахисті, допомоги іншим також набувають нових форм. Пошуки їх поєднання, дієвості формул “терпимість з порозумінням” і “терпимість без порозуміння” є актуальним завданням для політиків і науковців.

Перелічені явища свідчать про постійний рух і екстраполяцію інтеграційних практик. У цьому процесі майже відсутня політика і свідома “регуляція” каналів постачання і отримання інформації (контроль чи цензура). Унікальні масштаби доступності до неї обумовлюють знайомство і звикання до транскультурних надбань: техніка, гаджети, етикетні норми, одяг, речі однаково значущі для всіх культурних систем на планеті. Це — технологічні алгоритми і мови, медійні, трансляційні і презентаційні техніки, феномени реклами, стилі спілкування, ексклюзивна і професійна лексика, лайка. Все це — транскультурні цінності і одночасно поле можливого розуміння і культурного взаємного визнання.

Насамкінець важливо вказати на те, що дуже важливою для українського суспільства, експертів, еліти є потреба в концептуальному обґрунтуванні цінності накопиченого наукою комплексу по-

нять, ідей і смислів як джерела та ресурсу оновлення, модернізації, критичного осмислення європейських мультикультурних практик. Це комплекс уже традиційних в цивілізованому світі соціально-гуманітарних цінностей: “мультикультуралізм”, “конвенціональність”, “солідарність”, “толерантність”, “ненасилля”. Прагматизм нової мультикультурної ідеології пропонує використання понять більш реалістичного змісту, таких, як “м’яка сила”, “ворожа культура”, “ризики сусідства”, “недоторканність кордонів”, “мовна/лінгвістична війна”, “інформаційна війна”, “культурна експансія” тощо. Мультикультурні практики в українському соціокультурному просторі нині важко визначити на тлі деформованої мультикультурної свідомості, особливого суспільного стану, коли діють сили укріплення національної і культурної ідентичності і одночасно посилюється схвальне ставлення до політики і ідеології, які деформують етнічну, релігійну, класову, вікову, гендерну, професійну ідентичність. Останніми роками зменшуються настрої терпимості, відбувається радикалізація свідомості, складні тренди стикаються у дотепер солідарних групах і спільнотах. Пошук засобів подолання розбіжностей і навіть ворожості лежить у площині визнання цінності миру як цінності першого порядку.

Проведений аналіз дозволяє зробити такі висновки:

1. Мультикультуралізм сьогодні ще не можна визначити як цілісну концептуальну відрефлексовану наукову теорію. Нормативний абстрактний моралізм не є його сутністю, але достатньо помітно розчинений майже у всіх його підсистемах. У короткій історії самого терміна є фундаментальне світоглядне підґрунтя: в ньому наявні релігійні настанови миру, людяності, терпимості, прощення, ненасильства у формі настанов і моральних вимог; є мудрі судження; є висновки теорій акультурації та культурної дифузії; є сучасні дослідження психологів, філософів, соціологів і культурологів. Нову інноваційну лінію пропонує наукова спільнота в постмодерністському контексті, представники якої висвітлюють суперечності теоретичних “рецептів” і небезпеку практичного втілення їх у життя. На основі постмодерністського аналізу поширюється вплив транскультурної методології культурологічних досліджень.

2. Нині практика і ідеологія мультикультуралізму у світі є об’єктом гострої критики. Але в умовах глобалізації етноси, нації,

релігії нерідко втрачають кордони, і поліетнічність, полірелігійність, полікультурність стають нормою у глобальному просторі соціальних взаємодій та комунікацій. Мультикультуралізму немає альтернативи. Тепер майже всі суспільства шукають межі в можливостях поєднання різних форм соціокультурних практик з урахуванням суперечливих соціальних наслідків такого поєднання. Саме тому дослідники пропонують нову модель “прагматичного” мультикультуралізму, яка повинна замінити нині поширену модель ліберального мультикультуралізму. Її складовими повинні стати соціальні технології, орієнтовані на політико-економічну конвергенцію, правову регуляцію і конвенціоналізацію на основі активного впровадження правових та морально-етичних норм нового “культурного колективізму”. Наукова розробка такої моделі повинна здійснюватися на базі емпірики спеціалізованих соціологічних і культурологічних досліджень з обов’язковим урахуванням методологічних надбань соціально-психологічного і історико-економічного підходів.

3. XXI століття породило нові міжкультурні суперечності та міжкультурні конфлікти, наукове вивчення яких потребує розробки нової методології. Важливі тенденції пошуку нових концептуальних ідей почала висвітлювати методологія транскультуралізму. Погляди представників транскультуралістського бачення тенденцій новітніх соціокультурних змін справедливо концентруються на проблемах оцінки гуманістичного потенціалу сучасної культури, технологічних можливостях ненасильницької гармонізації культурних практик в полікультурних суспільствах та ефективності колективного впливу на процеси формування різних гілок влади. Як тип когнітивної дії транскультуралізм цікавиться дисонансом, напруженістю і нестабільністю і одночасно стабілізуючими ефектами суспільного об’єднання, комуналізму і організації. Він намагається висвітлити різні модули культури і засоби, якими соціальні групи “створюють” і “поділяють” їхні значення. Його об’єктами є також дестабілізаційні ефекти не-сислової або смислової атрофії, дезинтеграція груп, культур і влади, тобто в цьому баченні підкреслюється змінний характер культури та її здатність до трансформації.

4. Транскультурна методологія передбачає необхідність враховувати той факт, що мова і матеріальність постійно взаємоді-

ють у нестабільному локусі конкретних історичних та ресурсних умов. Але ж наш доступ до цих матеріальних і історично визначених умов фільтрується за допомогою взаємодії з мовою і мовними (лінгвістичними) “війнами”, тобто культура формується навколо і внутрішньо “мовних війн”, які діють на всіх соціетальних рівнях організації суспільного життя.

5. Специфічною ознакою транскультурного мислення є увага до еволюційного розвитку мовних протистоянь, тобто мовні війни сьогодні стають більш плідними і інтенсивними завдяки зростанню недоторканості соціальних груп, в тому числі ілюзіям, які створюються масовими рухами людей, інформацією і телевізійною “картинкою” зі всього світу. Очевидним є те, що транскультуралізм пов’язаний з широким полем дискусій, з глобалізацією і інтернаціоналізацією. Тому пошук засобів подолання конфронтації має бути продовжений у напрямку виявлення нових культурних універсалій у мовних (лінгвістичних) контекстах, які б продукували зрушення в розумінні значення фундаментальних цінностей як імперативів виживання, що складають фундамент культури глобальної єдності, що пошук засобів подолання ворожості лежить у площині визнання цінності миру як цінності першого порядку.

Література:

1. Бабич І.Л., Родионова О.В. Теория и практика мультикультурализма. Москва, 2015. 49 с.
2. Бауман З. Текущая современность. Санкт-Петербург, 2008. 240 с.
3. Бек У. Влада і контрвлада в добу глобалізації. Нова політична економія Київ, 2011. 408 с.
4. Богущкий Ю.П. Потенціал міжнародної культурної співпраці в умовах глобалізації: українсько-польські кореляції. *Культурологічна думка: щорічник наук. праць*. Київ. Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2018. № 13. С. 7–13.
5. Бондаренко Л.М. Мультикультурна особистість у контексті розвитку сучасного художнього мистецтва. *Мистецькі реалізації універсальї культури: Зміна смислів. Зб. наук. матеріалів Всеукраїнської науково-теоретичної конференції*. Київ. Інститут культурології НАМ України, 2015. С. 17–18.
6. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: очерки социологии градов. Москва, 2013. 576 с.
7. Велс С. Посіви пандори: непередбачена ціна цивілізації. Київ, 2011. 240 с.

8. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Львів, 2006. 416 с.
9. Даймонд Дж. Зброя, мікроби і харч: витоки нерівностей між народами. Київ, 2009. 488 с.
10. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома. Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996. 198 с.
11. Жижек С. Интерпассивность. Желание. Влечение. Мультикультурализм. Санкт-Петербург, 2005. 110 с.
12. Ле Гофф Ж. История и память. Москва, 2013. 303 с.
13. Малиновский Б. Динамика культурных изменений. Москва, 2004. С.18–185.
14. Мацумото Д. Человек, культура, психология. Удивительные загадки, исследования и открытия. Санкт-Петербург, 2008. 668 с.
15. Мид М. Преемственность в эволюции культуры. Москва, 1964. 134 с.
16. Норт Д., Волліс Дж., Вайнгест Б, Насильство та суспільні порядки. Основні чинники, які впливають на хід історії. Київ, 2017. 352 с.
17. Общество без доверия. Киев, 2014. 338 с.
18. Отрешко Н.Б. Мультикультурализм: эскалация или разрешение конфликтов. *Проблеми розвитку соціологічної теорії. Матеріали X Всеукр. наук. практ. конф.* Київ, 2015. С. 89-91.
19. Радимен В. Плуг, мор і нафта: Як людство здобуло контроль над кліматом. Київ, 2013. 272 с.
20. Ручка А.О. Інкультурація як процес трансмісії культури. *Українське суспільство 1992-2007. Динаміка соціальних змін.* Київ. Інститут соціології НАН України, 2007. С. 372–381.
21. Свендсен Л. Фр. Філософія. Київ, 2016. 336 с.
22. Спенс М. Нова конвергенція. Майбутнє економічного зростання в багатошвидкісному світі. Київ, 2017. 352 с.
23. Судаков В.І. Сучасна соціологічна теорія: проблема пояснення інтегративних засад суспільного життя. *Соціологія і соціальні трансформації: 1У Міжнарод. конф.* Київ, 2012. С. 7–15.
24. Судакова В.М. Соціальні конвенції як смислові детермінанти процесу культурної самоорганізації. *Культурологічна думка: щорічник наук. праць.* Київ. Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2016. № 10. С. 207–215.
25. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і “політика визнання”. Київ, 2004.172 с.
26. Терборн Й. Мультикультурные сообщества. Социологическая теория: история, современность, перспектива. *Альманах журнала “Социологическое обозрение”.* Санкт-Петербург, 2008. С. 161–186.
27. Фейген Б. Велике потепління: Зміна клімату та піднесення й гибель цивілізацій. Київ, 2013. 272 с.
28. Чміль Г.П. Мультикультуралізм та мультикультуральність: дві доктрини і різні ідеології. Нова культурна реальність як соціодинамічний процес людинотворення через ролі. Київ. Інститут культурології НАМ України, 2013. С. 201–207.
29. Элиас Н. Общество индивидов. Москва, 2001. 336 с.
30. Lewis J. From Culturalism to Transculturalism. *Iowa Journal of Cultural Studies.* 2002, N1 (spring). Pp. 14–32.

31. Lewis J. Language wars: Role of media and culture in global terror and political violence. — London Pluto books, 2005. 296 p.
32. Sudakova V., Sudakov V. Conceptual prospects of the comparative analysis of multicultural practices. *Культурологічна думка: щорічник наук. праць*. Київ. Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2016, № 10. С. 82–87.

Бойко Зінаїда Василівна
молодший науковий співробітник
Інституту культурології НАМ України

1.4. КОНЦЕПТ І СИМВОЛ — БАЗОВІ МОВНІ ВІДОБРАЖЕННЯ КОМУНІКАТИВНОЇ ЄДНОСТІ

Концепти і символи як феномени, що належать реальному і нереальному світу, потребують більш глибокого вивчення у філософському, лінгвістичному, культурологічному та інших аспектах. Семіотика, як відомо, знаходить свої об'єкти будь-де і будь-коли. Це — мова, знаки, символи, література, архітектура, математика і багато інших форм виявлення людської свідомості. Семіотичні поля є комплексом базових архетипових і ментальних символів, теорій, значень, тобто безпосереднім предметом семіотики як наукової галузі культурного знання виступає інформативна система та її елементарне ядро — знакова система. Інформативні, знакові комплекси, що існують у соціокультурному просторі, викликані потребами “великого буття”, вони знаходяться (розгортаються) у різних шарах дійсності і дуже міцно вбудовані в реальність: в життя людини, спільноти, соціум, мислення, поняття; найважливішою сферою їх існування є комунікації, сфера спілкування — різні індивідуальні, суспільні, глобальні відносини і взаємодії. Сфера мовних, символічних конструктів може бути і простором суперечок, і “простором порозуміння” (за Габермасом). Семіотичне поле — перш за все мовний простір — дуже важливий об'єкт аналітичного теоретизування. Звісно, як наука семіотика еволюціонує. Під впливом змін в інформативному світі на наших очах створюється єдиний інформативний світ, у якому дивним чином з'єднуються (хоча і суперечливо) лексичні шари світу художньої літератури, світу науки і техніки (науково-технічної

інформації) тощо. Майже у всіх культурах на планеті почали використовуватися однакові смисли, визначені смислом новітніх гаджетів, ролей, подій і т. д. Глобальне поширення англійської мови збагатило лексичні шари не тільки споріднених або близьких за етносами, національними ознаками великих спільнот, але й таких, що існують насторожено і навіть вороже. Мова, смисли, символи є величезним транскультурним надбанням, яке прибирає перепони (бар'єри) у міжкультурних стосунках, сприяє екстраполяції інтеграційних практик. Особливо помітними є зміни у сприйнятті транскультурних цінностей завдяки поширенню впливів нових медіа. Медійна мова — це ще одна галузь семіотичного поля, яке потребує нових досліджень. Дійсно, сьогодні без перебільшення можна говорити про т. з. “концептивну експансію” насамперед у гуманітарних сферах наукової діяльності, тобто в деякій мірі термін “концепт” став “модним” об'єктом вивчення, що свідчить про певного роду термінологічну амбівалентність, розмитість границь і невпорядкованість його використання. З огляду на це актуальним є з'ясування питань онтологічної сутності концепту як конститутивної одиниці культурології. Щодо розуміння терміна “концепт” у культурному середовищі найбільш чітко його визначення знаходимо у відомого російського вченого Ю. С. Степанова: “Концепт — ніби згусток культури в свідомості людини; те, у вигляді чого культура входить у ментальний світ людини. І, з іншого боку, концепт це те, завдяки чому людина — рядова, звичайна людина, не “творець культурних цінностей”, — сама входить в культуру, а в деяких випадках і впливає на неї” [24, 40]. Ю. С. Степанов стверджує, що “концепт — явище того ж порядку, що і поняття”, наголошуючи на етимології цих слів: за своєю внутрішньою формою в російській мові концепт і поняття однакові: концепт є калькою з лат. *conceptus* — “поняття”, від дієслова *concipere* “зачинать”, тобто буквально означає “понятие, зачатие” від давньорус. дієслова *пояти* “схватить, взять в собственность, взять женщину в жены” буквально означає, взагалі, те ж саме. В науковій мові ці два слова також вживаються як синоніми, одне замість іншого. Але так вони поводять себе лише зрідка: у філософії та логіці обидва вони ототожнюються (пор.: “концепт — поняття” [24, 217]. Погоджуємося з правильним по суті зауваженням М. П. Кочергана, який

пов'язує *поняття* з відтворенням денотативного значення слова (когнітивний зміст), а *концепт* — з інтерпретаційним компонентом значення, внаслідок чого вченим підкреслюється *універсальність* поняття і *специфічність* концепту. Тобто, якщо поняття (*intellectus*) є розумовим явищем, пов'язаним з раціональним життям, то концепт (*conceptus*) — похідне піднесеного духу, здатне творчо відтворювати смисли [10]. Отже, концепт і поняття — терміни різних наук: поняття вживається переважно в філософії і логіці, а концепт вживається в одній галузі логіки — в математичній логіці, правда, останнім часом закріпившись також і у культурології. До речі, і сама культура розуміється Ю. С. Степановим як “сукупність концептів і відношень між ними, що виражається в різних рядах” (передусім в “еволюційних семіотичних рядах”, а також у “парадигмах”, “стилях”, “ізоглосах”, “рангах”, “константах” і т. д. [24, 38].

Огляд дефініцій концепту приводить до висновку, що сам термін “концепт” не є усталеним і єдино можливим на позначення ментальних утворень, вирізняється неоднозначністю та суперечливістю свого тлумачення. Він часто виступає синонімом “стереотипу”, “архетипу”, “прототипу”, “ментефакту”, “символу”, “гештальту”, “культуреми”, “лінгвокультуреми”, тобто не відрізняється однозначністю. Така термінологічна невизначеність цього поняття свідчить, скоріше, не стільки про відсутність єдності точок зору щодо природи і функцій концепту, скільки про різномайття його ознак і властивостей, що відкриваються тому чи іншому досліднику. Наведемо деякі з них. Наприклад, відомий російський лінгвіст О. С. Кубрякова наводить досить запутану дефініцію концепту: “Оперативна змістовна одиниця пам'яті, ментального лексикону, концептуальної системи та мови мозку (*lingua mentalis*), усієї картини світу, відбитої в людській психіці” [12, 90]. Позитивна оцінка стосується визначення концепту в інтерпретації німецького когнітолога Моніки Шварц як “елементарної ментально організованої одиниці, що виконує функцію зберігання знань про світ в абстрактному форматі” [27, 55]. Найчастіше дослідники підкреслюють у концепті такі його ознаки, як знання, культура і психологія, оцінки, що кладуться в основу тієї чи іншої дефініційної моделі. Відзначимо, що найпоспідовніше фахівці відстоюють розуміння концепту в

дефініційній моделі “концепт=(етно)культурне утворення (етно-концепт)”. На думку українського вченого А. М. Приходька, воно “базується на усвідомленні тієї ролі, що відіграє національна культура в житті соціуму та відбиває уявлення про те, що концепт є точкою перетину між світом культури і світом індивідуальних смислів” [19, 47]. Пор. також і такі визначення концепту: “концентроване вираження духовно-емоційного досвіду певного етносу” [7, 92]; “первинне культурне утворення, що транслюється в різні сфери буття людини, зокрема у сфери переважно понятійного (наука), переважно образного (мистецтво) і переважно діяльнісного (буденного життя) світу” [19, 6]. Як правило, науковці поєднують в одній дефініції мінімум дві ознаки і взагалі говорять про багатшарову сутність концепту, принаймні двоїсту сутність концепту — ментальну і психічну [10]. Зрештою, дослідники використовують кілька ознак концепту, провідною з яких визнається певне ідеальне начало (знання, інформація, психіка, ментальність), що встановлює зв’язок між мовою і національним світосприйняттям. Вони підкреслюють, що концепт має бути “етноспецифічно забарвленим поняттям з етнопсихологічною надбудовою” [19]. Отже, на думку І. Ю. Колесова, “концепт — це не поняття, а сутність поняття, явлена у своїх змістових формах — в образі, у понятті, символі. Поняття є наближенням до концепту. Концепт — це ментальний генотип, і атом генної пам’яті, і архетип, і первообраз, і багато ще чого” [9, 15]. Найпоследовніше цю ідею обґрунтовує А. Вежбицька, підкреслюючи, що концепт — це “об’єкт із світу “Ідеальне”, що має ім’я та відображає культурно зумовлені уявлення людини про світ “Дійсне” [5, 18]. Вона виокремлює концепт-мінімум, концепт-максимум і енциклопедичний додаток (доповнення). Концепт-мінімум являє собою неповне усвідомлення смислу слова (мовцеві відома реалія, наприклад *кві*, але він не знає, на чому воно росте, як обробляється тощо). Концепт-максимум відображає повне знання мовцем смислу слова (реалія відома йому у всіх аспектах, як, наприклад, *яблуко* для українця).

Лінгвокультурологічне та етнолінгвістичне тлумачення понять концепту породжує такі підходи до його вивчення, як *етноцентричний* (концепт як знак, “згусток”, ключове слово культури, культурна домінанта, національно-культурний стереотип тощо),

антропоцентричний (концепт як потенція), *аксіологічний* (концепт як цінність, а також *концепцію* *сислової організації структури знань* (концепт як символ) та *ідеї заступання та посередництва* (концепт як заступник реалії або поняття, посередник).

У лінгвістичному, логічному, філософському осмисленні поняття “концепту” можна виділити кілька напрямів, що так чи інакше збігаються з окремими етапами його онтологічного пізнання, а саме: *наївний*, або *символічно-метафоричний* (концепт як неусвідомлена універсалія, смислообраз); *власне концептуалістський* (концепт як раціонально осмислена універсалія, узагальнена категорійна форма, категорійне поняття, або поняттєва категорія), *метафізичний* (концепт як статичний об’єкт), *діалектичний* (концепт як форма думки, динамічний об’єкт), *етнокультурний* (концепт як наївномовне уявлення, примітив, універсалія культури), *логічний / аналітичний* (концепт як логічна категорія), *структуралістський* (концепт як категорійна модель світу, ціннісно-сисловий універсам), *епістеміологічний* (концепт як знання, епістема), *постструктуралістський* (концепт як фрагментарна цілісність). Систематизація наукових напрямів осмислення поняття “концепт” та лінгвокультурологічний аналіз самого слова концепт є важливим у плані усвідомлення сутності феномену концепту як власне ментально-мовного утворення.

Різне розуміння сутності поняття концепт породжує різні його типології, типи, класи і навіть підкласи. Так, А. П. Бабушкін виокремлює розумові картинки, схеми, гіпероніми, фрейми, інсайти, сценарії, калейдоскопічні концепти [3, 43–67]. Н. Н. Болдирев виділяє конкретно-чуттєві образи, подання, схеми, поняття, прототиби, пропорції, фрейми, сценарії або скрипти, гешталти [4, 36–38]. С. Г. Воркачов розрізняє концепти телеономного порядку, які представлені вищими духовними цінностями і становлять для людини той моральний ідеал, прагнення до якого формує моральний сенс життя. Такі концепти поділяються на власне-телеономні (здоров’я, правда, справедливість, успіх, дружба, свобода, воля) та емоційно-телеономні (радість, щастя, кохання) [6, 39]. Відбиваючи сенс життя людини та репрезентуючи щось дороге, або навіть найдорожче для неї, телеономні концепти, на думку цього дослідника, є загальнолюдськими феноменами з найбільш яскраво вираженою

ціннісною складовою. Г. Г. Слишкін виділяє первинні і вторинні концепти, метаконцепти, що утворюються внаслідок осмислення продуктів попередньої концептуалізації і в яких реалізується рефлексія носія мови [23, 5], а також пропорційні, що сформовані і формуються, граничні і рудиментарні лінгвокультурні концепти [10, 6–7]. М. В. Піменова пропонує такі види концептів: образи (Русь, Россия, мати), ідеї (соціалізм, комунізм), символи (лебедь), а також концепти культури, що поділяються на кілька груп: універсальні категорії культури — час, простір, рух, зміна, причина, наслідок, кількість, якість; соціально-культурні категорії — свобода, справедливість, праця, багатство, для росіян — достаток, (собственность); категорії національної культури: для росіян — це воля, доля, соборність, душа, дух (пор. для українців — воля, доля, лихо); етичні категорії — (добро, зло, долг, правда, істина); міфологічні категорії — боги, ангел-охоронець, духи, домовий [17, 10]. Існують й інші класифікації концептів за різними ознаками, і кожна з них відображає когнітивну реальність. На наш погляд, найважливіше проводити розрізнення концептів за тим типом знання, відображення дійсності, що вони закріплюють, оскільки саме від цього залежать методи виділення і опису концептів.

Виходячи із розуміння концепту як синоніму символу, класифікації концептів М. В. Піменової, пропонується така їх класифікація: образи, ідеї, символи, а також концепти культури, етичні категорії, категорії національної культури, міфологічні категорії тощо, що формують концептосферу української культури в цілому і становлять науково-мистецьку картину світу зокрема. Зауважимо, що в сучасній когніції процес систематизації і каталогізації явищ-символів є практично завершеним. Тому особливого значення набувають так звані символи-поняття, що провокують нові смисли, нові тлумачення і врешті-решт — нове розуміння мистецтва, його ролі в сучасному суспільстві, про що буде йтися у подальших наших дослідженнях.

Отже, розуміючи синонімію понять концепт і символ, багатьох точок перетину цих понять, варто також розглянути поняття символ. Це необхідно передусім внаслідок того, що і сьогодні все ще спостерігається недооцінка значення функцій символу в становленні свідомості сучасної людини через перебільшення

значення знака і раціонально-логічного мислення у науковому пізнанні і буденній свідомості. Навіть усталений у теорії і практиці термін “знаково-символічна діяльність” указує скоріше на прагнення науковців зрівняти властивості знака і символу, ототожнити їх в ролі медіаторів як засобів роботи мислення. Між тим, нерозрізнення функцій знака і символу в сучасних системах як наукового, так і буденного мислення, зокрема освіти, викликає серйозну проблему нерозуміння суті різних типів свідомості та їх диференціації.

Свідомість, що спирається на символи, або “символічна свідомість”, [термін Н. В. Кулагіної] — найдавніша форма свідомості, що пов’язана з не розчленованими (синкретичними) від навколишньої дійсності діями і переживаннями людини. Як зазначає Н. В. Кулагіна, символічна свідомість має різноманітні форм: архаїчна, міфологічна, чуттєво-емоційна, поетична, позараціональна тощо. “Символічна свідомість — це особлива реальність внутрішнього світу людини, де особистісні, інтимні смисли злиті з актуалізованими їх зовнішніми предметами або ситуаціями, проявляються в них, визначаючи індивідуальне світовідношення і світорозуміння” [13, 3]. Сьогодні своєрідність і значущість символу в ранніх формах людської культури досить переконливо продемонстровано в цілій низці філософських та історико-культурних праць, особливо щодо міфологічного типу світосприйняття. Це в деякій мірі знижує значущість символу в сучасну епоху для найрізноманітніших форм культури і людської діяльності. На наш погляд, дослідження символу на матеріалі архаїчної культури є плідним тоді, коли на цьому тлі розкривається сутнісна природа символу. Необхідно відзначити, що якщо наявність, поширення і значення символу в культурному розвитку навряд чи викликає сумніви у людей, які хоч якось знайомі з історією певної культури, то факт існування символізму і осмислення значущості символу для сучасної свідомості вимагає певних зусиль. Як і концепт, символ завжди є неодмінною умовою формування і відтворення людської культури і засобом для розвитку світоглядних форм свідомості, що відкриває людині велич її співмірності з універсумом. Природно, як і всі форми свідомості, символічна свідомість вплетена в практичну діяльність людини, де виступає більш “прозоро”, ніж

в раціонально-теоретичній свідомості, де конструкції (конструкти) так званого теоретичного світу відокремлюються від реальної практичної життєдіяльності, існують ніби над людським світом, а не в ньому самому. У цьому зв'язку дуже важливо зацентувати увагу на специфіці символу як способу освоєння дійсності. Символ, на відміну від теоретичного поняття, не існує поза контекстом життя, безпосередньо вплетений в реальне практичне життя, втрачаючи поза ним смисл. Символ виступає як універсальний засіб регулювання духовно-практичного досвіду, дозволяючи суб'єкту внаслідок взаємодії з реальністю виявляти і актуалізувати смисли цілісного буття, що не об'єктивуються і не усвідомлюються в раціонально-знакових формах.

На відміну від символу, знаки заміщують реальність і, звільняючи її від особистісних смислів, відкривають можливість для відокремленої, відстороненої від реальності раціонально-пізнавальної діяльності, що представляє дійсність в логічно контрольованих "картинах світу". Однак поява знаково-опосередкованих форм свідомості не відмінюють значущості символічної свідомості, в тому числі і для побудови наукової картини світу. Сучасна людина може охопити все різноманіття форм і смислів буття лише за допомогою символів.

Щодо визначення і з'ясування сутності символу в сучасній науковій літературі існує велика кількість його тлумачень, серед яких фундаментальними є філософія символічних форм Е. Кассіра, дискурсивний символізм С. Лангера, символ в концепції Юнга, символічний світогляд у філософії А. Ф. Лосева і о. П. А. Флоренського, а також А. Белого, Вяч. Іванова, М. Бахтіна та ін. Фундаментальні філософські ідеї відносно символу висловлювали раніше і такі класики, як Платон, Гегель, Кант, Шеллінг і т. д. Серед сучасних дослідників символу і символізму найвідомішими є роботи М. Мамардашвілі і А. П'ятигорського "Символ і свідомість", вірменського філософа А. Свасьяна "Проблема символу в сучасній філософії". Крім філософських досліджень символу видатними є розробки Тартуської школи семіотики, вчені якої працювали на лінгвістичному та історико-культурному ґрунті: С. С. Аверінцев, В. Іванов, Г. Гачев, Є. Мелетинський, М. Новікова та ін. Серед перекладних робіт іноземних філософів і

культурологів в галузі символу велике значення мають праці Р. Генона, Х. Херлота, Д. Рад'яра, Ц. Тодорова, В. Тернера, А. Уайтхеда і М. Еліаде. Зрозуміло, що дослідження символу неможливо без звертання до робіт у галузі: *знака* (Л. С. Виготський, Д. П. Горський, А. Ф. Полікарпов); *метафори і алегорії* (Г. Кулієв, Г.С. Баранов); *образу і відображення* (Я. Є. Голосовкер, Л. С. Коршунова, Е. А. Пармон, Б. І. Пружнін та ін.); *міфу і ритуалу* (Л. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, В. Я. Пропп та ін.).

Розглянемо деякі найважливіші визначення символу. У “Філософській енциклопедії” символ (від грец. *symbolon* — знак, розпізнавальна прикмета) — ідея, образ чи об'єкт, що має власний зміст і одночасно представляє в узагальненій, нерозгорнутій формі деякий інший зміст [25]. Людиною символ використовується з певною метою. Він завжди служить виявленню чогось невиразного, що не лежить на поверхні. Якщо мета відсутня, то немає і символу як елементу соціального життя, а є те, що зазвичай називається знаком і служить для простого позначення об'єкта. Роль символу у людській практиці важко переоцінити. У цьому сенсі Е. Кассіреп визначав людину як “символізуючу істоту”. Враховуючи складну і багатогранну природу символу, підкреслимо багатозначність цього поняття: 1) в науці (логіці, математиці тощо) — те ж саме, що і знак; 2) в мистецтві — універсальна естетична категорія, що розкривається через зіставлення із суміжними категоріями художнього образу, з одного боку, знака до алегорії — з іншого. На наш погляд, на особливу увагу заслуговує визначення символу М. Свасьяном: “Символом ми можемо назвати ідею, зриму у факті... Символ ніколи не зводиться до своєї форми. Він просвічує крізь неї глибинами смислу” [21, 159, 221]. На думку В. І. Карасика, “йдеться про невичерпність символу. Зрозуміло, символічне тлумачення реальності — це один з типів її тлумачення, в інших випадках — доречна алегорія, ще це — емблема, крім того, досить часто в повсякденній семіотичній практиці ми часто користуємося прямим позначенням. Неприємності, як відомо, починаються тоді, коли відбувається плутанина, і ми намагаємося буквально витлумачити символ або марно шукаємо глибину смислів там, де їх немає, коли ми неправильно ідентифікуємо емблеми або наводимо недоречні алегорії” [8, 115]. Природно, що

надзвичайно привабливим є розуміння природи символу саме в літературному символізмі як напрямі, в якому символ є основним прийомом художнього зображення для художника, який шукає лише відповідності з потойбічним світом. Для представників символізму “все — лише символ”. Термін “символізм” у мистецтві увів французький поет Жан Мореас у маніфесті “Le Symbolisme” опублікованим в газеті “Le Figaro” 18 вересня 1886 р. Він також визначив сутність символічної поезії: як ворог повчань, риторики, фальшивої чутливості і об’єктивних описів, вона прагне втілити ідею в чуттєво-зрозумілу форму, однак ця форма — не самоціль, вона слугує вираженню Ідеї, не виходячи з-під її влади. З іншого боку, символічне мистецтво опирається тому, щоб Ідея замикалася в собі, відкинувши пишний одяг, приготовлений для неї у світі явищ... Подібна чуттєва форма, в яку втілюється Ідея, — символ. Крім того, в маніфесті Ж. Мореас визначив природу символу, який витісняє традиційне поняття художній образ і стає основним матеріалом символістської поезії. Принципова відмінність символу від художнього образу — його багатозначність. Символ не можна витлумачити зусиллями розсудку: на останній глибині він “темний” і тому недоступний кінцевому тлумаченню. На російському ґрунті ця особливість символу була точно визначена Ф. Сологубом: “Символ — вікно в безкінечність”. Рух і гра смислових відтінків, під час протилежних, створюють нерозгаданість, таємницю символу, на відміну від образу, що виражає одиничне явище. Відомо, що як напрям символізм у Росії виник на протигагу реалізму. А. Блок в своїй праці “Про сучасний стан російського символізму” зв’язував символізм з певним світоглядом, де проходить розмежування між видимим світом — “грубим балаганом”, на сцені якого рухаються маріонетки, — і світом потойбічним, дальнім берегом, де квітнуть “очи синие бездонные” таємничої Незнайомки, як втілення чогось неясного, непізнаного, Вічно Жіночого... Поет-символіст виходить із протиставлення цьому світу інших світів, у нього поет не стиліст, а жрець, пророк, який є володарем таємного знання своїми образами-символами... Для поетів-містиків символи — це “ключі таємниць, вікна у вічність, вікна з цього світу в інший”. Поети-символісти уникають яскравих красок і чіткого рисунку. Для них “лучшая песня в *оттенках* всегда” (Верлен), для них “тончайшие краски не

в ярих *созвучьях*” (К. Бальмонт). Яскраві, точно карбовані слова витончених, утомлених, дряхлих душею поетів-реалістів уже не задовольняють поетів-символістів. Їм потрібні “слова-хамелеони”, слова наспівні, співучі, їм потрібні пісні без слів. Разом з Фетом вони неодноразово повторюють: “О если б без слова сказаться душой было можно”, разом з Полем Верленом основою своєї поезії вони вважали музичний стиль: “Музыки, музыки прежде всего”. Недарма символісти є палкими прихильниками музики Вагнера. Поети-символісти передають свої неясні настрої і туманні мрії у музичних співзвуччях, втілюючи свої мрії і пророцтва в образах, що музично звучать. Ця любов до поезії співзвуч характерна для символістів Шеллі, Едгара По, Стефана Маллярме, Поля Верлена, Ф. Сологуба, В. Брюсова та ін.

Український символізм виник після російського символізму, тобто з кінця 1910-х років. Початок українського символізму закладений ранньою творчістю Павла Тичини (1914–1917 р.), Якова Савченка, Олекси Слісаренка, Дмитра Загула, Володимира Ярошенка, Кліма Поліщука та ін. Першим організаційним осередком українського символізму було створене в Києві 1918 р. угруповання “Біла Студія” (за назвою французького журналу “Revue Blanche”), в яке увійшли поети Яків Савченко, Олекса Слісаренко, Клим Поліщук, Михайло Семененко, Володимир Кобилянський та ін., діячі театру Леся Курбаса й Миколи Терещенка і художник Анатоль Петрицький. Того ж року їх зусиллями був виданий “Літературно-критичний альманах” з творами вищеназваних поетів і митців і з теоретично-програмними статтями І. Майдана (Д. Загула) та Я. Савченка, а на початку 1919 р. створено нове об’єднання українських символістів “Музагет”, яке опублікувало 3 номери журналу “Музагет” за редакцією П. Тичини, В. Ярошенка, Ю. Меженка і Д. Загула. Суто українськими символічними мотивами відзначена творчість Я. Савченка (“Поезії”, 1918), В. Ярошенка (“Світотінь”, 1918; “Луни”, 1919), Д. Загула (“На грані”, 1919), О. Слісаренка (“На березі Кастальському”, 1919) і т. д. Вершиною вияву українського символізму була збірка П. Тичини “Сонячні кларнети” (1918) як своєрідне унікальне вираження музичної симфонії. На жаль, діяльність українських символістів обмежується коротким періодом. Так, у майбутньому М. Семе-

ненко й О. Слісаренко стали футуристами, інші поети перейшли на позиції “пролетарської” літератури. Пізніше від символізму відійшов і П. Тичина. Ідеї символізму і тезу “мистецтво заради мистецтва” деякий час відстоювали Ю. Меженко, А. Поліщук, А. Павлюк, а в еміграції традиції українського символізму у 20-х роках ХХ ст. продовжували Т. Осьмачка, В. Барка та ін. На жаль, в цілому український символізм не набув свого оригінального і самобутнього, національного, вияву, в ньому вгадуються чужі віяння як західноєвропейського, так і російського символізму, порівняно з якими український символізм був явищем дещо пізнім і мав, відповідно, епігонський, поверхнево наслідувальний характер. Характерною особливістю українського символізму було на той час його осучаснення — намагання поетів висловити за допомогою символічних засобів своє захоплене і суперечливе ставлення до дореволюційної і революційної реальності на українському ґрунті.

Визначаючи сутність символу, “...можна стверджувати, що символ є образом, узятим в аспекті своєї знаковості, і що він є знак, наділений усією органічністю міфу і невичерпною багатозначністю міфу і невичерпною багатозначністю. Будь-який символ є образ (і будь-який образ є, у деякій мірі, — символ); але якщо категорія образу передбачає предметну тотожність самому собі, то категорія символ ставить акцент на іншому боці тієї ж самої сутності — на виході образу за власні межі, на присутності деякого смислу, інтимно злитого з образом, але йому не тотожного” [2]. Так, найбільш авторитетний російський дослідник проблеми символізму С. Аверінцев наголошує на тому, що потрібно шукати специфіку символу у відношенні до категорії знака. Причина відмінності полягає в полісемії, що зашкоджує раціональному функціонуванню знака і сприяє його беззмістовності, і, навпаки, символ є тим більш змістовим, чим більше він багатозначний. Урешті-решт зміст справжнього символу співвіднесений через смислові опосередковані зчеплення з найголовнішим — з “ідеєю світової сукупності”, з повнотою космічного і людського “універсуму” [2]. Дійсно, сама структура символу спрямована так, щоби занурити кожне окреме явище в стихію “першооснов” буття і створити через це явище цілісний образ світу. У цьому закладено спорідненість між символом і міфом, тобто символ і є міф, “зня-

тий“ культурним розвитком, виведений із тотожності самому собі і усвідомлений у своїй розбіжності з власним смислом. Від міфу символ успадкував соціальні і комунікативні властивості, про що свідчить і сама етимологія терміна символ: так давні греки називали лінію злому осколків однієї пластини, складуючи, як люди, пов'язані узами спадкоємної дружби, упізнавали одне одного. Через символ ідентифікують і розуміють одне одного лише “свої“. На відміну від алегорії, яку може дешифрувати і “чужий”, у свідомості “своїх” є тепло таємниці, що їх об'єднує. Історично в ролі посвячених можуть виступати не лише особистості, але і цілі народи і ширше — культурно-конфесійні спільноти, як це було в епохи, подібні класичній античності і середньовіччю; і, навпаки, в буржуазну епоху свідомість функціонує в межах елітарного середовища, надаючи своїм представникам можливість упізнавати одне одного серед “байдужого натовпу” [2]. Але і в цьому випадку свідомість зберігає об'єднувальну природу: зв'язуваючи предмет і смисл, вона одночасно поєднує і людей, які полюбили і зрозуміли цей смисл. С. Аверінцев підкреслює багатшаровість смислової структури символу, що розрахована на активну роботу того, хто його сприймає, наводячи цікавий приклад символіки кантівського “Раю”. З одного боку, тут можна зробити акцент на мотиві подолання людського роз'єднання в “особистісно-надособистісній” єдності (складені з душ Орла і Рози) і перенести цей акцент на ідею світопорядку з його непорушною закономірністю, рухливою рівновагою і багатообразною єдністю (любов, що зрушує Сонце та інші світила). Причому ці смисли не тільки рівномірно присутні у внутрішній структурі твору, але і переливаються одне в одне: так, в образі космічної рівноваги можна, з одного боку, побачити лише знак для морально-соціальної людської гармонії, але і можливо поміняти значущі і позначені місцями так, що думка буде йти від людської до вселенської злагоди. Смисл свідомості об'єктивно виявляє себе не тільки як наявність, а як динамічна тенденція: він не даний, а заданий. Як раніше згадувалося, смисл не можна звести до однозначної логічної формули, а можна лише пояснити, співвідносячи його з подальшими символічними зчепленнями, що приведуть до більшої раціональної ясності, але не досягнуть чистих понять. Якщо сказати, що Беатріче у Данте є свідомістю чистої жіночності, а Гора

Чистилища є свідомістю духовного сходження, то це буде справедливо, однак насамкінець “чиста жіночість” і “духовне сходження” — це знову свідомість, хоча більш інтелектуалізовані, більш схожі на поняття [22]. З цим доводиться постійно зіштовхуватися не тільки читацькому сприйняттю, але і науковій інтерпретації. Найточніший текст, що інтерпретується, все ж є новою символічною формою, що в свою чергу потребує інтерпретації, а не голий смисл, витягнутий за межі інтерпретованої форми. У тій мірі, в якій тлумачення свідомості змушене звертатися знову до свідомості, проводячи до нескінченності символічні зв'язки смислів, так і не знаходячи однозначного рішення, воно позбавлене можливості засвоїти формальну чіткість так званих точних наук. У середині аналізу тексту виразно виділяються два рівні: опис тексту і тлумачення різних шарів його символіки. Опис у принципі може (і повинен!) прагнути послідовної “формалізації” за зразком точних наук. Навпаки, тлумачення символу, або символологія, якраз і складає всередині гуманітарних наук елемент гуманітарного у власному сенсі слова, тобто питання про *humanum*, про людську сутність, що не матеріалізується, а символічно реалізується в предметному. Тому відмінність символології від точних наук має принциповий і змістовий характер — їй просто не вистачає точності, але вона ставить перед собою інші завдання.

Якщо поняття символу отримало належне висвітлення в художній символіці (художній символ, символізм), то розуміння ролі та функцій символу в мистецтві все ще потребує пильної уваги дослідників, де донині не вироблено загальноприйнятих підходів і заперчується навіть існування символів окремих галузей мистецтва, наприклад, музичних символів [26, 19–25]. Ця обставина є вирішальною до актуалізації проблеми символіки в мистецтві.

Як наголошувалося вище, слово символ походить від давньогрецького слова *symbolon* — знак, прикмета. Як термін, воно має принаймні два значення в естетиці і філософії мистецтва: по-перше, це універсальна категорія, що передає специфіку образного відображення життя мистецтвом, невід'ємний елемент художнього твору, що розглядається у своєму знаковому вираженні; по-друге, в соціокультурних науках символом вважається матеріальний або ідеальний об'єкт, що виступає в комунікативному або

трансляційному процесі як знак, значення якого є конвенційним аналогом значення іншого об'єкта. Природно, що естетика та мистецтвознавство мають справу переважно з першим значенням цього терміна.

Висновки.

1. Філософський і культурологічний аналіз специфіки символу як засобу світорозуміння і світовідчуття, на наш погляд, є дуже важливим для вивчення умов становлення символічної свідомості у поєднанні з розвитком науково-раціональної свідомості. Такі дослідження складають дуже важливий аспект розвитку і реформування стратегії сучасної освіти, в тому числі мистецтвознавчої.

2. Вивчення специфіки символу є актуальним не тільки для філософів і культурологів, але й для психологів-практиків і педагогів, які зможуть зрозуміти різноманітність і внутрішній взаємозв'язок неусвідомлених, невербальних форм осмислення і актуалізації світу, що неможливо в понятійно-логічних способах презентації.

Література:

1. Аверинцев С. С. Заметки к будущей классификации типов символа. Проблемы изучения культурного наследия. Москва, 1985. 400 с.
2. Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. Киев, 2001. С. 155–161.
3. Бабушкин А. П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. Воронеж, 1996. 156 с.
4. Болдырев Н. Н. Когнитивная семантика: курс лекций по английской филологии. Тамбов, 2001. 123 с.
5. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание Москва, 1996. 416 с.
6. Воркачев С. Г. Счастье как лингвокультурный концепт. Москва, 2004. 192 с.
7. Голубовська І. О. Етнічні особливості мовних картин світу. Київ, 2004. 284 с.
8. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Москва, 2004. 390 с.
9. Колесов И. Ю. Проблема концептуализации и языковой репрезентации зрительного восприятия: (на материале английского и русского языков): монография. Барнаул, 2008. 354 с.
10. Кочерган М. П. Мовознавство на сучасному етапі. *Дивослово*. 2003. № 5. С. 24–29.
11. Красавский Н. А. Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах. Волгоград, 2001. 495 с.

12. Краткий словарь когнитивных терминов [под общей редакцией О. С. Кубряковой]. Москва, 1997. 245 с.
13. Кулагина Н. В. Символ как средство мировосприятия и миропонимания: дис... канд. филос. наук: 09.00.08. МГУ. Москва, 2003. 13 с.
14. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд. Москва, 1995. 320 с.
15. Лотман Ю. М. Символы в системе культуры. Избр. ст. в 3-х томах. Т.1. *Статьи по семиотике и типологии культуры*. Таллинн, 1992. 480 с.
16. Маслова В. А. Когнитивная лингвистика: учебное пособие. Минск, 2008. 266 с.
17. Пименова М. В. Душа и дух: особенности концептуализации. Кемерово, 2004. 386 с.
18. Попова З. Д., Стернин И. А. Понятие концепт в лингвистических исследованиях. Воронеж, 1999. 28 с.
19. Приходько А. М. Концепти і концептосистеми в когнітивно-дискурсивній парадигмі лінгвістики. Запоріжжя, 2008. 332 с.
20. Приходько А. Н. Антиконтцепт как лингвокультурный феномен: партонимическое, стигматическое, эссенциальное. Когниция, коммуникация, дискурс, 2012, № 5. С. 37–51.
21. Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии (Критика и анализ). 2-е изд. Москва, 2010. 324 с.
22. Сіверс В. А. Історія світової культури. Київ, 2011. 368 с.
23. Слышкин Г. Г. Концептологический анализ институционального дискурса. *Филология и культура. Материалы*. Москва, 2001. С. 34–36.
24. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры: Опыт исследования. Москва, 1997. 824 с.
25. Философский словарь [под ред. И. Т. Фролова]. 5-е изд. Москва, 1986. 590 с.
26. Яроцинский С. Т. Дебюсси, импрессионизм и символизм. Москва, 1978. 232 с.
27. Schwarz Monika. Einführung in die cognitive Linguistik. Tübingen / Basel, 1996. 238 с.

РОЗДІЛ 2

СУЧАСНІ МОДЕЛІ МУЛЬТИКУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК

Судакова Валентина Миколаївна
доктор філософських наук, доцент,
завідувач відділу соціології культури
Інституту культурології НАМ України

2.1. ЦІННІСНІ ДЕТЕРМІНАНТИ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО СПІВІСНУВАННЯ В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ

Постановка проблеми та її актуальність

Проблема існування і співіснування різних суспільних об'єднань, спільнот, країн і держав ніколи не втрачає своєї актуальності як для суто ідеологічних спостережень, так і для наукових досліджень. Сучасний світ постає перед очима вчених як структурована цілісна і стабільно відтворювана реальність, яка у своїх натуралістичних або символічних проявах виступає як реальність полікультурна. Глобалізація породжує нові різноманітні форми комунікацій у просторі міжнаціональних, міжкультурних, міждержавних відносин. Новітні інноваційні інформаційно-технологічні засоби також є важливими чинниками, що змінюють традиційні моделі комунікацій між індивідуальними і колективними суб'єктами суспільного життя. Посилення глобальної конкуренції та соціального впливу транснаціональних інституцій спричинюють появу і поширення різноманітних міжкультурних конфліктів. Ці конфлікти стимулюють розвиток нових форм соціального примусу, насилля і соціальної напруженості в сучасних полікультурних суспільствах. Виникають ризики непередбачених соціальних наслідків індивідуальної і колективної діяльності, дослідження яких, на думку багатьох відомих вчених, обумовлює необхідність розробки інноваційних концептуальних підходів до подальшого наукового вивчення особливостей полікультурного відтворення глобального

соціокультурного простору, дослідження передумов і детермінант посилення його інтегративного потенціалу. Специфіку даного простору зараз важливо зрозуміти не лише в концептуальних координатах його усталеного розуміння як глобального символічного універсуму, що традиційно позначається поняттям “світова культура”. Новітній “просторовий поворот” (spatial turn) інноваційних культурологічних досліджень, як справедливо зазначає А. Ассман, потрібно пов’язувати з їх пізнавальною орієнтацією на вивчення функціональної ролі міжкультурних взаємодій і комунікацій, інтегральну сукупність яких і можна назвати глобальним культурним простором [34, 139–140].

Вочевидь, що ці дослідження також повинні бути певним чином змістовно пов’язані з концептуальною аргументацією практичної необхідності утвердження і пропагування соціокультурних цінностей виразної гуманітарної спрямованості, без яких неможливе цивілізоване співіснування сучасних суспільств як соціальних систем різного типу. Такими цінностями, на думку відомих західних культурологів [1, 41, 43], є цінності соціальної солідарності, толерантності, збереження культурної спадщини, культурного розмаїття, а також цінності мирного ненасильницького співіснування, що базуються на традиційних культурних настановах та підтримуються конвенціональними нормами чинної системи міжнародного права, конструктивними правилами міжкультурних комунікацій.

Визнаючи ці положення, **метою** даного дослідження є концептуальне обґрунтування наукової і соціокультурної цінності комплексу понять як ціннісного “арсеналу” новітніх ідей і смислів, що виступають інтелектуальним джерелом оновлення існуючих практик мультикультурного співіснування людей в глобалізованому культурному просторі і когнітивним ресурсом модернізації теоретичних засад політики мультикультуралізму в сучасному світі.

Насамперед необхідно підкреслити, що останніми десятиліттями наукові інтереси багатьох культурологів, соціологів і інших учених-суспільствознавців безпосередньо пов’язуються з дослідженням проблематики прагматичної ефективності новітніх програм політики мультикультуралізму і визначення інтегративного потенціалу міжкультурних взаємодій в сучасних умовах посилення процесу культурної глобалізації. Наочним проявом таких на-

укових інтересів стало активне введення у науковий обіг і широке використання таких понять, як “полікультурність”, “простір культури”, “культурний простір”, “культурна єдність”, “солідарність”, “культурний діалог”, “культурний обмін” та ін. Водночас важливо зазначити, що загальний пізнавальний статус цих понять залишається невизначеним, оскільки спеціалізованих досліджень, спрямованих на здійснення наукової ідентифікації і концептуалізації їх онтологічних ознак досі немає. У даному випадку вочевидь важливо враховувати і ту обставину, що змістовні онтологічні характеристики цих понять мають і певний естетичний вимір, оскільки досить специфічно відображають глобальний універсалізм мистецьких практик як конструктивного елемента онтологічної основи глобальної соціокультурної єдності людства.

Культурний простір і простір культури

Основним поняттям культурології як соціогуманітарної науки є поняття “культура”. Як відомо, ця категорія є надзвичайно широкою за своїм концептуальним обсягом науковою абстракцією. Саме тому вченими-суспільствознавцями постійно вводяться у науковий обіг поняття з більш конкретним концептуальним змістом. Сама необхідність такої наукової роботи, на думку Г. Бехмана, є наслідком усвідомлення важливості дослідження специфіки якісно нових тенденцій поширення нарізних континентах якісно нових культурних форм життя людей, обумовлених глобальним суспільним розвитком та науково-технічним прогресом [1, 112–117]. Саме тому в останні роки все частіше використовуються поняття “культурний простір” і “простір культури”. У більшості випадків переважно ці поняття використовуються вченими як синоніми, однак нині їх зміст, коли потрібно враховувати реалії глобального соціокультурного простору міжкультурних взаємодій і комунікацій, потребує певного аналітичного розрізнення і смислової корекції. На мій погляд, розрізнення і більш детальний розгляд пізнавальної специфіки понять “культурний простір” і “простір культури” дозволяє виявити специфічну площину розуміння соціокультурної реальності, що відображається у цих поняттях. Так, визначення стану і якості “культурності” конкретного соціального середовища відбувається в аспекті усвідомлення, що поняття “простір культури” протиставляє частину глобального простору іншій частині “не-, до-, посткульту-

рі”, у той час як поняття “культурний простір” віддзеркалює стан суспільства з певними ознаками, тобто суспільства як специфічного онтологічного середовища співіснування різних культурних явищ.

Поняття “простір культури”, на наш погляд, є пізнавальним інструментом відображення специфічних реалій функціонування і розвитку культури як процесу і результату суперечливого співіснування різноманітних культурних об’єднань, спільнот у межах законодавчо визначеної території окремого суспільства як національної держави. Саме тому необхідно постійно брати до уваги те, що, незважаючи на наступ глобальних практик, держави мають кордони, і не тільки територіальні, але й ментальні, культурні. У кращому випадку культурна політика держави націлена на встановлення більш чи менш комфортних умов для розвитку культури усіх або майже усіх етнічних, расових і національних спільнот, культурні “досягнення” (традиційні або модернізовані) яких конкретизуються в понятті “національний простір культури”. Український культуролог О. А. Гриценко пропонує аналізувати національний простір культури як систему, складовими елементами якої є: творці культурно-мистецьких цінностей, виробники культурно-мистецьких товарів і послуг, канали і мережі культурної комунікації, споживачі культурного продукту та інституції регулювання культурних практик [6, 18].

Соціальна напруженість як вид міжкультурних суперечностей, як межа між “миром” і “війною”, між “згодою” і “конфліктом”

Останнім часом увага вчених не безпідставно зосереджується на реальних потребах розвитку теоретичного знання, розуміння специфіки онтологічних чинників забезпечення мирного співіснування людей в суперечливих умовах новітніх соціокультурних змін. У даному випадку важливо враховувати, що різні за своєю якістю трансформаційні процеси в економічній, політичній і соціокультурній сферах суспільного життя є онтологічними детермінантами формування ситуацій тривожності, непередбаченості, соціальної напруженості, ідеологічних протистоянь, радикалізації релігійних систем тощо. Саме тому в працях авторитетних суспільствознавців справедливо наголошується на актуалізації наукового пошуку напрямів розроблення нових стратегій і шляхів гуманізації суспіль-

ного життя, виявлення і модернізації набутих історичним досвідом “рецептів” ненасильницького розв’язання соціальних конфліктів, зниження соціальної напруженості.

Потрібно підкреслити, що зазначені зміни накладаються на усталену традиційну систему організації суспільного життя, що склалася у другій половині ХХ століття і зараз досить типово сприймається в певних геоцивілізаційних координатах “центру”, “напівпериферії” і “периферії глобалізованого людства” [3, 305–320]. Напевно, що в сучасних умовах поглиблення суперечностей глобальної стратифікації інтенсивно формуються нові якості суспільного життя. В багатьох працях кінця ХХ — початку ХХІ століття вченими справедливо звертається увага на те, що в сучасних суспільствах постійно знижується рівень міжособистісної довіри [44], між класової і міжрелігійної толерантності, суттєво зростають конфронтації, непорозуміння і конфлікти. І це стосується не лише процесів глобального масштабу. Для українського суспільства ці зміни не є чимось абстрактним. Різне культурне, ідеологічне протистояння, навіть реальна війна, є драматичним результатом боротьби за ідентичність, культурну цілісність і цінність нації. Саме тому пошуки соціальних “інструментів”, культурних надбань, вироблених і апробованих людством, які могли би допомогти в протистоянні впливам конфронтаційних “сюжетів” на суспільну свідомість, реакції та поведінку, є дуже важливим і актуальним завданням для науковців.

Не можна заперечувати те, що новітні тенденції економічної, політичної і культурної глобалізації мають різну соціальну спрямованість і виразно відрізняються поліфункціональністю чинників глобальної трансформаційної динаміки. Саме тому сучасні суспільства як соціальні системи аграрного, індустріального і постіндустріального типу в цілому є суспільствами полікультурними, з яскравою різноманітністю форм взаємодій і комунікацій між носіями різних культур, що породжує специфічні труднощі в організації суспільного життя і драматичні соціокультурні наслідки.

Серед таких драматичних наслідків, на наш погляд, є явна *криза культурних детермінант політико-правової бази організації системи сучасних міжнародних відносин* [42, 20], у зв’язку з чим важливо вказати по суті на фактичну руйнацію усталених

традиційних практик укладання міжнародних угод, конвенцій і договорів на принципах “братерства”, “дружби”, “гарантій безпеки і територіальної цілісності”, “взаємодопомоги”. Десять років тому навіть не можна було уявити, що в умовах і нині чинного договору між Україною і Росією про “дружбу і співробітництво” стане можливою анексія Криму і агресія на Донбасі. Однак ця ситуація не є якимось унікальним випадком. Зазначимо, що посилення глобальної конкуренції у більшості випадків стимулює укладання різноманітних, так званих “партнерських угод” кон’юнктурного і ситуативного характеру, які в умовах посилення глобальних нерівностей не є надійними гарантіями підтримки державного суверенітету різних країн глобального світу [19, 283–285], про що йдеться у монографіях М. Михальченка та Ю. Савельєва [9, 17]. Тому не є перебільшенням теза, що систему фундаментальних детермінант процесу організації міжнародних відносин найбільш адекватно характеризує феномен соціальної напруженості.

Варто відзначити, що активне залучення в науковий дискурс поняття “соціальна напруженість” загалом обмовлене потребою більш конкретного і точного розуміння специфіки організаційних засад сучасного світового порядку, оскільки відносини між різними суспільствами і державами не можуть визначатися лише дихотоміями “ворожнеча — дружба”, “війна — мир”. Породжені глобалізацією багатомірні взаємини потребують нової, більш поміркованої лексики в дусі так званої “політкоректності”. Не випадково і вчені, і політики почали використовувати термін “соціальна напруженість” як наукову абстракцію, що дозволяє більш точно виявити і визначити характерні суперечливі реалії міжкультурних і міждержавних відносин. Напевно, що нині далеко не всі державні або суспільні спільноти ворогують, але майже усі вони так чи інакше переживають обумовлені існуючою глобальною конкуренцією певні ситуації посилення чи послаблення соціальної напруженості.

Основні характеристики поняття “соціальна напруженість”, як уже відзначалося вище [42], загалом відображають певну систему специфічних суперечностей новітніх мультикультурних практик. Такі суперечності доцільно розглядати як типові причинні онтологічні джерела актуалізації: 1) насилля, 2) соціальної ексклюзії, 3) соціальної нерівності, 4) протестної поведінки, 5) конфліктних вза-

емодій, 6) глобальних і локальних ризикових ситуацій з непередбаченими соціокультурними наслідками деструктивного характеру [42, 83–84]. Зазначимо також, що авторитетні західні вчені у своїх працях [35; 36; 41; 44] запропонували нові перспективні дослідницькі стратегії наукової розробки теми соціальної напруженості в контексті певних інноваційних ідей. У цьому зв'язку, певно, доцільно звернути увагу на зміст трьох таких важливих ідей.

По-перше, це ідея гносеологічного розвитку сучасних суспільних наук “поза суспільствами” Дж. Уррі [44] і У. Бека [36]. Її концептуальне вираження полягає в аргументації дослідницької позиції, згідно з якою всі сучасні суспільства як нації-держави під впливом глобалізації втрачають свою “органічну” природу, а також ознаки функціональної автономності і самодостатності. Саме тому соціологічний аналіз, обмежений вивченням окремих суспільств, є архаїчним. Легко зрозуміти, що відповідно до цієї позиції *соціальна напруженість є атрибутивним наслідком сучасного процесу глобалізації і “нових мобільностей”*.

По-друге, це ідея “реорганізації соціального” Б. Латура [40], що виражає необхідність радикального переосмислення онтологічних особливостей соціальності в умовах інтенсивного розвитку соціальних мереж, що формують нові інтерактивні моделі соціальних взаємодій і міжкультурних комунікацій. У зв'язку з цим також важливо враховувати той факт, що процеси віртуалізації суспільного життя позитивно стимулюють потенціал агентності індивідуальних і колективних соціальних суб'єктів та розширюють можливості їх участі, інклюзії (включення) в існуючі системи глобальних, регіональних і локальних соціальних практик. Проте таке включення часто має симулятивний характер і реально перетворюється на форми соціального відчуження і соціального відторгнення. Так, бажання і дії мігранта чи біженця, які спрямовані на досягнення мети — стати членом розвинутого суспільства, — у більшості випадків реально стикаються з механізмами соціального відторгнення (ексклюзії) як функціональної системи економічних, політико-правових і соціокультурних обмежень. Суперечлива комбінація цих бажань і дій та функціональних механізмів соціальної ізоляції, як ми вважаємо, є важливим джерелом соціальної напруженості. З точки зору такого концептуального розуміння *соціальна*

напруженість є онтологічним проявом суперечностей між інклюзивним і ексклюзивним типами ідентичності індивідуальних та колективних соціальних суб'єктів.

По-третє, важливо також указати на концептуальну значущість ідеї радикального посилення тенденції індивідуалізації суспільного життя. Концепція “індивідуалізованого суспільства”, що запропонована З. Бауманом, є виразним відображенням основних характеристик цієї ідеї [35, 2–14]. Ця концепція виразно спрямовує науковий пошук: 1) на вивчення домінуючого впливу персоніфікованих (індивідуалізованих) соціальних практик на процеси організації соціального порядку сучасних суспільств; 2) на дослідження процесу становлення меритократичного профілю соціальної структури як результату індивідуального вибору, зумовленого процесом накопичення людиною культурного капіталу і його практичного використання як певних “життєвих значень” (life-meanings). Важливо взяти до уваги, що зростання впливу персоніфікованих соціальних практик фактично призводить до радикальних змін і руйнації існуючих традиційних форм соціальної інтеграції, обумовлених процесами формування нових індивідуальних каналів соціальної мобільності. Вочевидь, що певна система подібних радикальних змін і руйнацій також є специфічним джерелом соціальної напруженості, яка може зумовити різні форми соціальних конфліктів і протестної поведінки, тобто *соціальна напруженість є специфічним наслідком радикального посилення тенденції індивідуалізації суспільного життя.*

Таким чином, можна констатувати, що сучасний глобальний простір культури відтворюється через актуалізацію певних форм соціальної напруженості. Саме тому сучасний процес культурної глобалізації не є процесом глобального культурного “єднання” людства. Звідси і само поняття “культурна глобалізація” є пізнавальним засобом ідентифікації певних просторових ареалів за ступенем поширення культурної дифузії, що драматично поглиблюється внаслідок: 1) радикальної інтернаціоналізації способів і стилів життя людей; 2) розвитку міжнародних інституціональних систем виробництва, ринку праці, фінансового ринку, торгівлі, масової комунікації та ЗМІ, охорони здоров'я, правового захисту гуманітарної допомоги, освіти, туризму.

Солідарність як принцип і реальність в контексті контроверсійних значень

Необхідно вказати, що в соціології, соціальній філософії і культурології останнім часом “глобальна культурна єдність” досить часто використовується як специфічний концептуальний аналог категорії “соціальна солідарність”. Вона, дійсно, відображає реалії певної соціальної єдності окремих осіб і соціальних груп як інтегрального результату їх культури мирного співіснування на базі спільних для них потреб, інтересів, ідеалів і цінностей. Зазначимо, що різноманітні аналітичні описи соціальної солідарності різних спільнот в сучасних полікультурних суспільствах найчастіше здійснюються на основі широкого використання принципів ліберальної ідеології, яка загалом націлює на розуміння солідарності як фундаментальної соціальної цінності і бажаної мети соціального прогресу. Тому в різних демократичних політичних програмах організації мирного і ненасильницького суспільного устрою поняття солідарності часто використовується для підкреслення загальної інтегративної основи суспільного життя.

“Солідарність” — достатньо визначене з побутової точки зору поняття, у якому відображається цілком природне розуміння групової або суспільної єдності, мирного, дружельюбного співіснування людей, яких поєднують деяка спільна мета, інтереси, ідеали, цінності. Але при більш уважному розгляді вимальовується інший зміст і терміна, і явища. Звісно, описи і кваліфікації стану сумісності різних спільнот в полікультурному середовищі сучасних суспільств потребують нових визначень і понять. Поняття “солідарне суспільство” певним чином задовольняє цю потребу, але чи відповідає воно реаліям модернізованих ліберальних демократій, а також чи можна вважати солідарність суто позитивною сутністю і бажаною метою прогресу? У сучасних програмах організації суспільного порядку багатьох країн багато спекуляцій з використання поняття солідарності, що підкреслюють саме інтеграційну складову, фактично не враховуючи її смислову багатоваріантність.

Зараз в науковій літературі представлено декілька визначень цього терміна. Найбільш поширене з них запропоновано В. О. Ядовим — відомим російським соціологом, який виділяє три смисли, що склалися історично, і, відповідно до наукової або ідеологічної

позиції авторів, притаманні цьому терміну: 1) О. Конт і його теоретичний послідовник Е. Дюркгейм уважали, що солідарність є “природним” станом суспільства, заснованого на поділі суспільної праці, коли люди об’єктивно потрібні одне одному; 2) марксистська позиція пропонувала розуміти солідарність як єдність певної соціальної спільноти, що виникає на підставі об’єктивно існуючого інтересу і перетворюється в мобілізаційну силу колективної дії соціального суб’єкта. Маркс використовував це поняття для визначення стану колективної згуртованості, єдності пролетаріату в революційній діяльності (пролетарська солідарність); 3) в сучасних теоріях раціонального вибору солідарність трактується як феномен групової свідомості і групових дій, що спираються на ідентифікацію індивідів із “власною” групою/спільнотою, коли індивід свідомо делегує частину своїх прав в обмін на колективний захист його інтересів [33, 439].

У сучасних наукових дослідженнях пропонуються різні визначення терміна “солідарність”. Так, Г. Кроу в своїх працях [37, 38] аналізує різні семантичні значення цього терміна, які історично формувались відповідно до певних наукових або ідеологічних преференцій учених. У сучасних теоріях раціонального вибору поняття “солідарність” відображає важливі властивості феномену групової свідомості та групової дії, заснованої на отождоженні індивідів з “власною” групою / спільнотою, наслідком чого є свідоме делегування людьми частини своїх прав в обмін на колективний захист своїх інтересів [37, 4–29; 38, 52].

Певно, що в суспільній свідомості солідарність має морально позитивне значення як ознака взаєморозуміння між членами суспільства, як чинник забезпечення мирного співіснування і як індикатор загальної потреби людей жити разом. Ми згодні з О. Вайдгріном, який досліджує солідарність як специфічну стратегію соціального обміну. На його думку, солідарність у її основних онтологічних вимірах має певні прояви: “... по-перше, у відчутті людиною взаємозв’язку з іншими членами групи, характеризується відчуттям “ми”, почуттям єдності; по-друге, солідарність — це і результат згоди людей на певні спільні дії для реалізації власних інтересів” [39, 775]. Загалом, солідарність — це єдність переконань і дій, взаємодопомоги і підтримки членів соціальної групи на основі

спільних інтересів і необхідності досягнення спільних цілей групи; це спільна відповідальність, а також активна симпатія і підтримка будь-яких суспільно значущих дій та думок.

Таким чином, дуже лаконічно солідарність — це, по-перше, особливий стан групової, корпоративної, колективної свідомості, свідомості єднання; по-друге, це відчуття взаємозв'язку з іншими членами групи, почуття “ми”, тобто почуття єдності; по-третє, це стан згоди даної групи на спільні акції для утвердження власних інтересів, і, в цілому, *солідарність — це єдність переконань і дій, взаємодопомога і підтримка членів соціальної групи, що базується на спільних інтересах і необхідності досягнення спільних групових цілей; сумісна відповідальність, а також активне співчуття і підтримка будь-яких дій або думок* [36, 476].

Аналітичний розгляд цих і інших визначень і розумінь “солідарних відносин”, “солідарних суспільств” показує, що сутнісною ознакою солідарності є фактор *єдності, згуртування, поєднання* навколо якоїсь потреби, інтересу, ідеї, образи, мети тощо. І саме це поняття викликає певні сумніви щодо коректності його використання з метою наукового обґрунтування.

Перш за все треба вказати, що поняття “єдність”, “культурна єдність”, “суспільна єдність”, на мій погляд, не мають безперечної пояснювальної сили, хоча останнім часом досить широко представлено в різного роду наукових розробках, в тому числі у зв'язку з появою проблематики глобалізації, наприклад, в контексті глобальної єдності, політичного діалогу, в політичних лозунгах, назвах і програмах політичних рухів і партій (партія “Єдина Россия”, “Соціал-демократична партія (об'єднана)” і т. п. За цією логікою тоді можна стверджувати, що найбільш “солідарним” є суспільство Північної Кореї, яке згуртоване, “з'єднане” настільки щільно, що для жодного індивідуального голосу як унікального “соло”, там просто немає місця. Звісно, що така радикальна соціальна реалізація ідеї солідарності в цілому вказує на суперечливі і навіть небезпечні форми її практичного втілення. Однак навіть враховуючи існуючу ситуацію соціальної драматургії солідарності в КНДР, важливо не припинювати її ціннісної значущості фундаментального світоглядного чинника сучасного мультикультурного співіснування.

Проблема єдності національного чи глобального культурного

простору не випадково в останні роки у світовій і українській науковій спільноті викликає жвавий інтерес. Як слушно зауважує український дослідник проблем єдності/цілісності національного культурного простору О. А. Гриценко: “Більшість сучасних теорій націй й національної культури сходяться в тому, що модерна нація — це не так сукупність людей одного етнічного походження чи громадян однієї держави, як передусім *культурна спільнота*, об’єднана єдиною модерною культурою в широкому, антропологічному сенсі слова, яка в наш час базується не в останню чергу на системі культурної комунікації в рамках національної держави” [6, 14]. Але розуміючи майже очевидну користь і теоретичного, і онтологічного значення цього терміна, вважаємо за необхідне звернути увагу на його суперечливий зміст.

По-перше, варто вказати, що поняття “єдність” в суто теоретичному плані не має статусу наукової категорії. Це — певна метафора, що специфічно відображає буденне розуміння сумісності, поєднання, сполучення; таке розуміння не може задовольнити науковців, оскільки не дозволяє відповісти на декілька питань, важливих в контексті досліджуваної теми. Стисло перелічимо такі: Чим є “єдність” (будь-яка, до речі)? Чи це певний стан, чи тільки можливість існування такого стану? Єдність — це однаковість, гомогенність чи специфічне поєднання різнорідного? Це — мета культурного розвитку суспільства, яку ще треба реалізувати, чи норма культурного життя? Якими є умови збереження єдності і як її можливо модернізувати? Які культурні суб’єкти здатні забезпечити і підтримувати єдність, та в цілому єдність — це позитивна чи негативна ознака культурної системи, так само, як і солідарність, у якій єдність складає базову ознаку. У багатьох людей в пам’яті “морально-політична єдність радянського народу”, яка декларувалась як безумовне благо і насаджувалась всіма інститутами радянської влади, але благом вона не була, більш того, була засобом формування одномірної людини і одномірного суспільства.

По-друге, потрібно враховувати, що стан, структура, інші системні ознаки соціокультурного простору у різних країнах суттєво різняться. Наприклад, соціокультурний простір сучасного українського суспільства є дуже складним для вивчення об’єктом. Безумовно, це — простір різнопланових, суперечливих, в тому числі

конфлітуючих культурних комплексів і груп. Сьогодні в ньому домінують зіткнення цінностей, ідеологічних настанов, почуття образ і приниження, протиставлення світоглядів. Їх “поєднання” майже неможливо. Тому категорія “єдності” в розумінні “умови” соціокультурного розвитку суспільної системи потребує обережного оперування, оскільки майже завжди сприймається як прояв гомогенізації.

Потрібно додати, що в різних коментарях, тлумаченнях, міркуваннях часто помітна спокуса розглядати культурну єдність як синонім заперечення різномайття художніх, мистецьких, архітектурних, літературних та ін. інновацій, експериментів. І тоді використання цього поняття легко критикувати. Але життя показує, що митці, художники, архітектори, письменники, музиканти, діячі театру і кіно якраз не порушують “культурні константи”, тобто спираються на єдині, загальні вимоги свободи творчості, свободи самовираження, на яких, власне, і базується майже “кастова” єдність культурного світу мистецтва. Очевидний об’єднавчий потенціал демонструють традиційні національні свята і обряди [4], а також правові звичаї українців [5]. Але, загалом, можна стверджувати: суперечлива сутність явища єдності висвітлюється у інших “горизонтах” культурного простору: це — світогляд, ідеологія, релігійні системи, політичні, моральні, наукові ідеї та настанови.

На прикладі розвитку українського суспільства дуже важливими є проблеми захисту культурної незалежності і культурної самобутності. Доводиться констатувати: мовно-культурний, ціннісно-культурний, інформаційно-культурний простір України залишається нецілісним, недостатньо наповненим національним культурним продуктом. Це обумовлює істотні відмінності у системах цінностей, ставленні до історії, героїв, трагедій, відмінності у сприйнятті майбутнього, долі, культурної спадщини, що виникають між населенням окремих регіонів країни, між великими соціальними групами. Тому проблематика єдності культурного простору для України знаходиться за межами суто теоретичних ідей, вона, як підкреслює О. А. Гриценко, “... є особливо гострою, адже процеси формування модерної національної ідентичності та модерної-таки національної культури, в порівнянні з більшістю європейських країн, перебігали тут із значними перешкодами, об-

меженнями суспільно-політичного характеру і трагічних розривів. А посилення глобальних тенденцій, суперечливих за природою та входження світу в нову інформаційну епоху, надали цим процесам додаткової складності й суперечливості, породивши чимало проблем... зокрема — застосування до українського суспільства та його культури теорій, розроблених для інших суспільств” [6, 13]. Саме тому, вважає автор, забезпечення єдності, цілісності, повноти українського культурного простору потрібно віднести до пріоритетів культурної політики.

Означені проблеми, на наш погляд, фокусують увагу на фундаментальному питанні: *єдність культурного простору — це глобальна комунікативна (навіть комуністична) утопія чи новий вимір цивілізаційного співіснування полікультурних суспільств у глобалізованому світі?* Розуміючи, що у XXI столітті, в нових умовах “постмодерного” розвитку, солідарність набуває інших ознак, іншими смислами наповнюється поняття єдності, можна припустити, що цивілізоване співіснування затребує нових вимірів соціальних практик, у яких запрацюють складні багатогранні агрегації суб’єктів, які будуть співіснувати і спілкуватись за якимось іншими, може більш формальними, правилами. Але зараз майже всі країни сумують за єдністю, намагаються збудувати світ, в якому члени суспільства зможуть об’єднатись навколо лідера, ідеї, віри, величі країни або нації. Наслідки таких намагань загрожують відродженням радикалізму, фанатизму, націоналістичних рухів. Тому сьогодні дуже важливо усвідомити, що являють собою “солідаристські” рухи, прибічники глобального “єднання” повинні враховувати особливість новітніх структурних змін у суспільствах, у яких руйнуються традиційні, фамілістські зв’язки, родинні форми єдності заміщуються постмодерністською індивідуалізацією, соціальні “атоми”, не втрачаючи своєї “атомарності”, будують нові залежності, нові форми відповідальності або безвідповідальності. Н. Еліас у своїй книжці “Суспільство індивідів” відзначає, що “... зміни структури особистості, видозміни позиції окремої людини у суспільстві, породжують проблеми, що належать до найбільш складних у таких трансформаціях” [32, 246]. І далі: “Певна ступінь процесу розвитку держави сприяє індивідуалізації, більш сильному визначенні Я-ідентичності окремої людини та її розриву

з традиційними об'єднаннями” [32, 305–320]. Проте формування і поширення “агрегацій” індивідів, суб’єктів — соціальних “коконів”, їх співіснування не може не створювати певних нових правил спілкування, етикетних норм і, в кінцевому рахунку, конвенцій — раціональних узгоджень у вимірі виключення “війни всіх проти всіх”. “Єдність “розмаїття” — так називає цю стратегію Ю. Богуцький [2, 12].

Беручи до уваги аналізовані концептуальні позиції, ми хотіли б підкреслити, що в умовах новітньої хвилі глобалізації в сучасних полікультурних суспільствах формуються і утверджуються два нові типи солідарності. Ми вважаємо, що в останні десятиліття сформувався і поширюється, в першу чергу, “*неоліберальний тип солідарності*”, який в його онтологічних проявах є специфічною формою соціальної інтеграції через специфічну боротьбу людей за пріоритетне утвердження певних культурних цінностей та ідеалів, боротьбу за приналежність до більш “високої”, більш “якісної” культури. Інший — “*інноваційний тип солідарності*” — базується на позитивному ефекті збереження культурної різноманітності та збагаченні існуючих культур шляхом інноваційної і творчої діяльності суб’єктів, які створюють *унікальні* наукові, інформаційні, технічні, технологічні, мистецькі, художні та інші культурні продукти.

Моделі мультикультурного співжиття

Солідаристські ідеології безпосередньо “відповідальні” за обґрунтування і практичне втілення мультикультурного проекту в життя багатьох сучасних демократичних суспільств. Більш того, виявлені нові два типи солідарності (неоліберальний і інноваційний) певним чином створюють стимули для підтримки, а згодом, і модернізації двох моделей політики мультикультуралізму: 1) ліберальної моделі і 2) прагматичної моделі. Науковий пошук відповідей на питання можливості реальної модернізації вказаних “моделей” актуалізує потребу цілеспрямованого створення певних умов, форм і засобів більш чи менш безпечного об’єднання носіїв різних культурних традицій і цінностей, їх ненасильницької інтеграції в “культурний простір” суспільств як держав-націй з метою стабільного відтворення миролюбних форм спілкування, комунікацій та взаємодій на засадах гуманізму та антропологічної єднос-

ті [20, 188–189].

Але потрібно зазначити, що полікультурний устрій сучасних суспільств в умовах новітніх глобальних змін має двояку значущість. Перш за все, з одного боку, це, безперечно, позитивний ефект збереження культурного різноманіття, що загалом сприяє розвитку суспільних систем і збагаченню існуючих культур та їх форм завдяки інноваційним пошукам і намаганням суб'єктів творчої активності виробляти унікальні технічні, технологічні і мистецькі духовні продукти. З іншого боку, полікультурність є завжди майданчиком соціальних і суто культурних суперечок, специфічної боротьби за пріоритети певних культурних зразків і ідеалів, за належність до більш “високої”, більш “якісної” культури. Звідси виникають і поширюються ідеологеми національної культурної зверхності, культурної величч, наслідком чого стають небезпечні настанови і дії в напрямку легалізації культурного тиску, примусу, нав'язування культурних цінностей домінантною групою іншим групам і спільнотам. Розуміння небезпечності таких настанов, пошук засобів запобігання забезпечив появу концепції, а згодом практик мультикультуралізму.

У науковому середовищі нині не існує цілісної концептуально відрефлексованої наукової теорії мультикультуралізму. Саме ідея мирного співіснування різних культурних систем є дуже привабливою своєю очевидністю, але містить велику дозу нормативного абстрактного моралізму і навіть утопізму. Цей факт посилює труднощі концептуалізації цього соціокультурного феномену. У невеликій історії самого терміна є фундаментальне світоглядне підґрунтя. Перш за все, це системи життєвих побутових настанов з вимогами запобігати конфліктам, бійкам, війнам, мудрі судження здорового глузду. По-друге, це — в релігійному контексті — обґрунтоване і навіть записане як заповідь розуміння безумовної користі особистісної орієнтації щодо мирності, людяності, терпимості, всепрощення, ненасилля у формі повчання і моральної вимоги. По-третє, це, власне, наукові висновки, ідеї, інтелектуальні здобутки класиків теорій акультурації і культурної дифузії, розробки психологів, філософів, етнологів і культурологів. Це — величезна інформаційна база. Вона представлена видатними мислителями, вченими, мандрівниками, внесок яких неможливо переоцінити.

Нову лінію концептуальної інновації пропонує наукова спільнота у постмодерністському контексті. Саме вони висвітлюють і різницю, і суперечності, і небезпеки між абстрактними теоретичними рішеннями та практикою втілення їх в життя. Наприклад, дуже показово в цьому сенсі є ситуація з мігрантами і біженцями в Європі, що чітко показує недостатню прагматичну ефективність мультикультурної ліберальної (мозаїчної або традиційної) моделі організації суспільного життя/співіснування представників різних культур, мов, релігій, традицій у межах конкретної території. Сьогодні всі зрозуміли, що існуючі мультикультурні настанови не мають міцності подолання двох найгостріших питань: стану жінок в суспільному житті і стану меншин (релігійних, конфесійних, гендерних, етнічних тощо). Легше за все погодитися, що для вирішення таких проблем потрібні нові особистісні і цивілізаційні якості. Набір таких якостей, що можуть скласти умови “вічного миру”, як відомо, визначив І. Кант. Він виділяє чотири види основних “цивілізаційних якостей” людини: 1) схильність до набуття незалежності від природних спонукань; 2) намагання вибирати спосіб життя за своїм розумінням і не дотримуватися раз і назавжди встановленого порядку; 3) здатність не тільки насолоджуватись сьогоденням, але й наближати до себе майбутнє; 4) здатність вступати у відносини рівності з іншими людьми і бачити в іншому мету, а не тільки засіб для здійснення своїх егоїстичних планів. [8, 49]. Це визначення створено І. Кантом на всі часи. Але в ХХІ столітті воно є скоріше бажаним, ніж реальним чинником суспільного “замирення”.

Особливе занепокоєння викликає проблема наслідків процесу корозії сталих ідентифікаційних порядків в суспільствах, що стикаються з прибуттям великої кількості мігрантів і біженців, які не мають бажання до пристосування. Особистісні і групові очікування автентичного населення в мультикультурних контактах визначаються конфронтаційним характером масової стереотипізації. Загальнолюдська потреба в розмаїтті актуалізує наявність багатьох “дзеркал”, у яких люди визнають свою сутність у межах не тільки подібності, але й протилежності. Але завжди діє певна міра присутності “іншого”, “чужого”, “незрозумілого” і “несприятливого”. Її порушення складає загрозу єдності і цілісності автентичної культури, формує в суспільстві стійкі страхи, побоювання

втрати ідентичності, а іноді дійсно втрату ідентичності, що породжує феномени “культурного сирітства”, ціннісної “безпритульності”, певної маргіналізації саме автентичного населення. Це дуже серйозна проблема, що суттєво нейтралізує позитивний ефект життя в сучасному полікультурному багатомірному суспільстві. Особистісний вимір прийняття цієї моделі і фундаментальні суперечності ідентифікації потребують розуміння обережного оперування з мультикультурними “рецептами”, що поступово втрачають роль “усезагального зразка” для світової спільноти. “Підступність європейської ідентичності” — так називає Ю. Габермас розділ у своїй книжці “Розколотий Захід”.

На мій погляд, заслуговує на увагу виділення більш “тонкого” смислу в розумінні мультикультуралізму. Це — аналітичний висновок, зроблений українською дослідницею Г. Чміль. Вона пропонує розділяти поняття “мультикультуралізм”, “мультикультурність” і “мультикультурація”. Вона абсолютно слушно доводить, що термін “мультикультуралізм” використовується для характеристики політичних практик і ідеологій, що їх обслуговують, і мають на меті збереження різноманітності; поняття “мультикультурність” слугує для реверсивного результату дій таких практик, тобто для суспільств, у яких під впливом ідеології мультикультуралізму виникли стигматизовані рольові ідентичності. Категорія “мультикультурація” є необхідним пізнавальним інструментом для характеристики плюральної реальності постсучасного світу, що не потребує жодних метапрескрипцій, навіть таких, що утверджують множинність і розрізнення. Мультикультурація означає постійний рух, зміну, відкритість, що не потребують захисту, бо якщо цей захист стосуватиметься рухомості, множинності, то вони стануть атрибутом, який визначить межі самототожності цієї рухомості, що в підсумку приведе до стагнації, замкнутості, а згодом і уніфікації” [28, 205–206].

Практика мультикультуралізму у світі сьогодні є об'єктом гострої критики, але варто розуміти, що в умовах глобалізації етноси, нації, релігії втрачають кордони, а поліетнічність, полірелігійність, полікультурність стають нормою у планетарному просторі. Мультикультуралізму немає альтернатив. Але суспільства шукають межі і обсяги сполучень “різного” з урахуванням наслідків.

Новітні інтерпретації, на відміну від “ліберальної”, пропонують модель “прагматичного” мультикультуралізму. Її складовими повинні стати соціальні технології, зорієнтовані на правову регуляцію, і в суто правовому, технологізованому режимі максимальну конвенціоналізацію суспільних відносин.

Соціальні конвенції як смислові складові ціннісної системи

У тематиці соціальної конвенціональності є доволі складні для теоретичного розгляду питання. Це питання сутності, рівнів, цілей, функцій, видів конвенціональності, ролі ціннісних детермінант і впливів настанов традиційних культурних архетипів на можливість договору. Аналітична розробка проблематики конвенціональності, на нашу думку, передбачає розгляд трьох послідовних тематичних підходів.

По-перше, це загальнотеоретичний підхід. З точки зору потреби визначення змісту категорії “конвенція” потрібно констатувати, що будь-яка суспільна система завжди є конвенціоналізованою, а суспільний порядок завжди є простором певних погоджень. “Конвенціональність” — поняття, яким визначається здатність будь-якої соціальної спільноти створити смислове поле впорядкування процесів своєї життєдіяльності за допомогою узгодження певних правил, норм, обов’язків і відповідальності за їхнє недотримання або порушення. В онтологічному вимірі — це найважливіша умова суспільного “життя”, важливіша складова “культурної моделі виживання”, основа програми соціально доцільного співіснування полікультурних суспільств [22, 209].

У загальному розумінні конвенціональність є певним чином субстанціональна частина соціальної взаємодії, яку П. Сорокін, зокрема, визначає як “зв’язок, що має соціальний вираз, як результат взаємних очікувань” [18, 22]. Проте важливо враховувати цілком реальні суперечності участі суб’єкта в акті взаємодії. Так, в одному випадку така участь здійснюється суб’єктом на основі усвідомленого позитивного сприйняття узгоджених у суспільстві соціальних норм, а також на основі раціонально прогнозованих ситуацій сумісної діяльності в системі чинних соціальних інститутів.

Однак в інших випадках суб’єкт вступає у взаємодії з іншими людьми, керуючись своїми почуттями та емоціями. Саме тому

соціальна взаємодія — це особливий “простір”, у якому фактори невизначеності, ситуативності, емоційності діють як перешкода, як стримування інституційної формалізації, стримування впливу раціонально узгоджених “загальних правил” на поведінку суспільних суб’єктів.

Тому варто зазначити, що специфічною ментальною основою можливої емоційної конвенціоналізації виступають інстинкти співробітництва, настанови на довіру, лексична гра, емоційна імпровізація і прямий діалог. Однак очевидно, що і в першому, і в другому випадках можливості раціонально і емоційно конвенціонувати стосунки між різними суб’єктами взаємодії стимулюються специфічним *культурно-символічним комплексом*. За його допомогою досягається зниження певного стану напруженості між організаційно-управлінськими функціями соціальної системи і рівнем загальнозначущого визнання цінності соціального порядку.

По-друге, дослідження специфіки конвенціональних практик на основі оцінок ефективності певних технологій соціальної інтеграції передбачає також аналіз досвіду впровадження конвенцій на ментальному та інституціональному рівнях. Важливо враховувати, що процес конвенціоналізації здійснюється поступово: спочатку ментально (символічно), потім набуває інституційних форм. Так, первинні ментальні інтенції різних сторін щодо бажань, спокус та намагань домовлятися про взаємні інтереси сторін у випадках усвідомлення спільної вигоди від таких домовленостей потім, вже на інституціональному рівні, формалізуються у вигляді певних текстів, документів, що повинні пройти процедуру правової легітимації. Вона в сучасних суспільствах потребує і певної публічної підтримки з боку різних соціальних груп.

Відомо, що основними видами конвенційних документів є “декларації”, “контракти”, та “угоди”, що розрізняються розміром обов’язковості і рівнем примусовості. Зазначимо, що суспільні потреби у розвитку практик домовленостей і погоджень зумовили появу численних фахівців і навіть спеціалізованих професійних груп. Уся ця сфера суспільної діяльності нині входить у площину трансакційних витрат, що досить дорого коштують суспільству, але глобальні виклики потребують витратити ці кошти, враховувати ці особливості конвенційних практик. Практики конвенціоналізації,

без яких неможлива інтеграційна діяльність, підтверджують значення специфічних групових погоджень (релігійних, професійних, наукових, етнічних і політичних). Саме ними забезпечується психологічне сприйняття “основоположних норм” соціального консенсусу, за висловом Ш. Ейзенштадта [30]. Навколо них формується специфічний простір погодження і визнання. Саме у межах такого “простору” виникають процеси габітуалізації і інституціоналізації соціальних дій.

У даному зв’язку доцільно вказати на існування конвенціональних практик елітної (експертної) спільноти, що формуються на підставі раціонального вибору, наукових знань, аналізу об’єктивної інформації, загалом інформації, вибухоподібний розвиток якої здійснив вплив на майже всі процеси в суспільстві XXI століття. Саме тому наприкінці XX століття проблематика інформаційних суспільств привертає увагу до теорій публічності, публічної сфери, публічних комунікацій. Визнаним авторитетом у цієї тематиці є Ю. Габермас. Його погляди часто критикуються: наприклад, Фр. Вебстер достатньо ґрунтовно розглядає найбільш уразливі для критики положення його концепції публічної сфери. Але важливим надбанням він справедливо вважає те, що, на думку Ю. Габермаса, питання інформації є ключовим для відповіді на питання: як людям вдасться жити разом.

На погляд Фр. Вебстера, саме інформаційний потенціал публічної сфери забезпечує згоду і взаєморозуміння учасників взаємодії. Він пише: “Ця сфера дозволяє кожному раціонально обговорити проблему, тобто провести обговорення або дискусію, учасники якої особисто не зацікавлені в її результаті, не причинятися і не фальсифікувати її результати. Ця сфера дозволяє кожному приєднатися до неї і ознайомитися з її матеріалами. Саме у цій сфері і формується громадська думка” [26, 219].

Зазначимо, що теорія публічної сфери має велике методологічне значення для проблематики полікультурності і конвенціональності, оскільки, дійсно, саме публічна сфера є простором з’єднання емоційно-образних, знаково-символічних і інформаційно-когнітивних інтересів учасників, що у різних формах підтримуються соціальними інститутами як *писані (оформлені у текстах), так і неписані конвенції*.

Вочевидь важливо враховувати, що культурологічний зміст понять “конвенція” або “договір” принципово відрізняється від їх економічного змісту. Ж.-Ж. Руссо довів це у своїх ідеях щодо “суспільного договору” як основи культурного прогресу, коли майже всі негаразди суспільного життя він пов’язував з його відсутністю, а всі позитивні просування по шляху прогресу — з раціонально “складеним” і прийнятим “суспільним договором”. Концепт “суспільного договору” має теоретичну передісторію, але саме від Руссо він набуває надзвичайної популярності. І цілком логічним постає проблематика солідарності як соціального явища, що базується на специфічному єднанні людей, груп, спільнот, класів, культур, суспільств навколо певних інтересів, поглядів, програм і “моделей виживання”.

По-третє, викрилась проблематика діалогічної природи конвенціональності. На дану обставину цілком слушно звертає увагу один із найвпливовіших західних дослідників новітніх культурних практик Ч. Тейлор, який справедливо підкреслює, що “найважливішою рисою людського життя є його фундаментальний *діалогічний* характер” [24]. Найажливішим засобом людського спілкування є діалог. Смісл діалогізму полягає в підтримуванні енергії самозбереження, соціальної солідарності завдяки репродукції ustalених способів організації соціального діалогу і комунікативних конвенцій. Загалом можна стверджувати, що діалогізм, конвенціональність є специфічним традиційним атрибутивним смислом культурної самоорганізації, і ці два смислових утворення існують у культурному просторі як найважливіші культурні універсалії.

Культурні універсалії у системі цивілізаційних цінностей

Поняття “культурна універсалія” має важливе методологічне значення. В категоріальній системі культурологічних теорій воно з’явилося невипадково і також невипадково активно використовується. Полікультурне суспільство передбачає фактор різноманіття культурних феноменів, які, незважаючи на їх динамізм, організовані в цілісну систему. Їх системоутворюючим фактором виступають граничні основи кожної історично визначеної культури. Саме вони представлені культурними універсаліями — *культурно затвердженими, ментально засвоєними, соціально необхідними*

смыслами буття, що акумулюють історично накопичений соціальний досвід. В системі цих смислів людина оцінює, осмислює і переживає світ.

Як відомо, Ю. Габермас виділяє чотири вида таких універсальї. Це праця, мова, інтеракція і система значень. Але є вчені, які вважають культурними універсальїями філософські категорії, тобто суто ідеальні утворення. Вірогідно, що це не зовсім так. Категорії дійсно відображають певні аспекти реальності, але культурні універсальїї — це перш за все певним чином об'єктивовані смисли, які людина надає суспільно значущим, фундаментально значущим соціальним явищам і процесам. Це специфічна програма *розуміння і дій*, що обумовлені певним типом соціальної організації. Тобто культурна універсальїя *діє* як прагматично орієнтована “вказівка”. Її прагматика полягає в дієвості “культурної моделі виживання”. Тому смислове значення будь-якої культурної універсальїї є значно більшим, ніж просто її словесний вираз.

Загалом необхідно підкреслити, що соціально значущі прояви і втілення культурних універсальїї є історично, етнічно, географічно специфікованими, але одночасно смисл культурної універсальїї полягає у тому, що це *соціокультурна субстанція*, що позначає певне коло якісних ознак культурної самоорганізації. Вона виражає найбільш глибинні уявлення про соціальне буття, про цінності, про засоби адаптації і виживання, про духовність у вигляді віри і надій, тобто найважливішою ознакою культурних універсальїї є їх інваріантний характер. Вони містять деякий абстрактний загальний зміст, властивий усім типам культур, що слугує підставою формування глибинних структур людської свідомості. Саме цей універсальний, глибинний, субстанціональний зміст на початку історії породжує переживання, а згодом і культуру погодження у вигляді різних типів і форм моральних та правових конвенцій.

Як відомо, суспільство є складною сукупністю особистісних і соціальних комунікацій, способів спілкування, взаємодій, що спираються на ментальні (тобто соціально-психологічні і культурно-традиційні) структури, відповідальні за настанови миролюбства, згоди і терпимості. Не викликає сумнівів, що процес соціокультурного становлення етносу, суспільства, цивілізації пов'язаний з формуванням певних архетипів (підсвідоме переживання етнічно

значущих абстрактних символів і архаїчних способів самосвідомості етносів) та комунікативних стереотипів (відносно тривале переживання соціально значущої символіки і сталі структуровані механізми включення самосвідомості як окремих особистостей, так і певних суспільних груп у загальне коло соціальних взаємодій). Саме вони визначають специфіку мотиваційних модифікацій, а також презентаційних технологій в міжособистісних та міжгрупових комунікаціях. Потрібно підкреслити, що саме в цих комунікаціях наочно виявляються ресурси конвенціонального потенціалу культурної універсалії, смислом якої є вироблення і закріплення в суспільній свідомості культури погоджень, миролюбства, ненасилля та примирення. Це особливо помітно в діях, по-перше, традиційних культурних комплексів, по-друге, в системі ідентифікаційних практик, по-третє, ціннісних чинників.

Традиційний культурний комплекс — це підсистема суспільного буття, що “живе” на ґрунті закріплених досвідом використання і застосування норм, настанов і наказів у межах “культурної моделі виживання”. Такі “моделі”, безперечно, мають етнокультурні конотації. Вони успадковуються в процесах соціалізації, у яких здійснюється стереотипізація різних форм поведінки. Не є таємницею, що в традиційних і у багатьох сучасних соціалізаційних та освітніх системах широко застосовуються репресивні методики виховання і навчання. Водночас загальна гуманізація світових соціалізаційних практик у ХХ столітті актуалізувала пошук відповідального наукового підходу до розробки теми загальнозначущої стратегії виховання, в тому числі виховання з ненасильницькою, гуманізованою орієнтацією. Нагадаємо, що у другий половині ХХ століття блискучий приклад такої розробки показав П. Сорокін. Він, як відомо, намагався розробити теорію “соціального альтруїзму”, яка була би безпосередньо спрямована на вироблення таких соціалізаційних програм. Значущість зусиль П. Сорокіна та його прихильників полягає в тому, що в його концепції об’єктом аналітичного інтересу були не спеціалізовані *інститути соціалізації*, а саме закріплені в культурних традиціях та історичному досвіді засоби, прийоми, методики, тактичні і стратегічні орієнтири соціокультурних сценаріїв альтруїстичної (конвенціоналістської) соціалізації індивідів.

Дія традиційного культурного комплексу виявляється в настановах традиційних порядків спілкування, у яких затверджені рецепти гостинності, поваги до сусідів, упорядкування відносин із неворожими іноземцями, непровакаційна поведінка, уникання участі в ризикованих стосунках, наміри домовлятися. Звісно, в традиціях є і інші настанови, але в цілому традиційні норми миролюбні. Це закріплено в різноманітні норм, що заохочують до співпраці, до бесіди, до сумісних святкувань, до допомоги і благодійності.

Ідентифікаційні практики. Конвенціональний потенціал ідентифікації як процесу самовизначення має величезний вплив на становлення культурної ідентичності. Ідентичність не є зовнішньою і випадковою ознакою суб'єктності, але є основною ознакою в визнанні себе як подібного іншим і визнанні іншого як подібного собі. Це те, без чого людина не існує, тобто в акті взаємного визнання міститься необхідність впорядкування правил співіснування. Вірогідно, що в комунікативному просторі завжди є певний “горизонт подій”, в якому можливе взаєморозуміння. Саме в ньому люди спілкуються з приводу переважно безболісних подій, не торкаються загрозливих тем, розуміють мову (усну, жестів, міміки, рухів тіла), і цей дискурс не несе загрози. За межами такого горизонту є ризику зіткнення, але ідентичність має можливість тиражування нейтральних норм і правил (етикетних вимог), їх розповсюдження на простір спілкування без ворожості до інших. Архітектоніка ідентичності має конвенційну природу, і це дійсно так.

Культурологічний вимір у дослідженні ідентифікаційних практик орієнтує дослідника на врахування тісного зв'язку із традиційним комплексом. Саме в цьому ракурсі у колі прихованих явищ етнокультурного простору висвітлюються дуже цікаві конвенційні “споруди”. Це, перш за все, *етикет* — система формалізованих і соціально легітимізованих норм та правил поведінки людей у процесах спілкування. Етикет є дуже потужним інструментом соціальної регуляції. Багато різних суперечок у системі “суспільство — індивід” за допомогою етикету вирішуються в соціально-доцільній формі. Це — винайдений людством комплекс конвенцій щодо цивілізованого (тобто ненасильницького) засобу спілкування, засіб “амортизації” та пом'якшення відносин індивідів у колективі, інших форм спільного існування людей.

По-друге, це — *діалог*, тобто діалогічна взаємодія. Вище нами вже наголошено на величезну значущість діалогу як засобу здійснення комунікацій в полікультурному середовищі, як безумовної культурної універсалії, що є відповідальною за смисл і якість інтеракції в дії [24]. Діалог завжди здійснюється за правилами, але це — жива зустріч. Саме тому діалог — це квінтесенція комунікації, він є життям полікультурного середовища, джерелом існування культурної самоорганізації [22]. Як особливий прояв індивідуальної активності діалог є специфічним проявом “ціннісно-раціональної” (за М.Вебером) поведінки індивідів. Проте неможливо не відзначити і те, що діалогічне спілкування має і негативні властивості, бо може містити провокаційний характер. У цьому зв’язку повсякденна реальність не випадково часто пропонує корисну пораду: “... іноді краще помовчати, ніж говорити”. Але, якщо заглибитись в суперечливу природу діалогу, можна виявити його дивну особливість: навіть сварка, образи, чвари в суспільстві виконують важливі функції — амортизації агресивних намірів, ненасильницьких засобів психологічної розрядки, коли ці види діалогу виконують роль “псевдозасобу”, за допомогою якого зникає необхідність в насильницькій дії.

По-третє, це — *випрошування* — специфічна взаємодія, яка відкрито демонструє орієнтованість на порозуміння і дружбу, як найбільш значущі взаємозацікавлені форми спілкування. Звісно, треба розуміти, що випрошування має специфічні, частково інституціалізовані, форми. Це — жебрацтво. Але в даному випадку ми звертаємо увагу на наявність в соціальних відносинах простору суто міжособистісних взаємин. У соціальній повсякденності ці взаємини, як правило, існують як неформальні, “людські” відносини, більш того, вони визначають певну “цільність” комунікації. Розглядаючи цю сферу, абсолютно очевидним є накопичений соціальний досвід використання різного роду замаскованих культурно ритуалізованих, художньо зафарбованих (обрядових, культових, ігрових) форм випрошування. Дійсно, і в традиційних, і в сучасних культурах суспільство морально дозволяє, а іноді заохочує до діяльності випрошування. Це відбувається у формі святкових колядок, піснях, виставах, обрядах весілля, поховань, гостинності. Всі ці соціально значущі, культурно замасковані, художньо ритуалізо-

вані форми випрошування і філантропії складають особливий шар конвенціональної сутності традиційної народної культури. На перший погляд, ці буденні, широко розповсюджені і навіть укорінені в повсякденність стосунки “прохання — допомога” є цілком необразливими і корисними. Звісно, це так. Але іноді випрошування набуває масштабів, що починають загрожувати дружнім стосункам. Тоді, як правило, спільнота знаходить засоби зменшення випрошування, в тому числі за рахунок дії заперечення необмеженого користування соціальною допомогою, якою деякі “утриманці” починають зловживати.

Ціннісні чинники конвенційності мають величезне значення в культурі спілкування. Не викликає сумнівів твердження, що полікультурна реальність є майданчиком базування ціннісних чинників культурного взаємного визнання. Наприклад, набір культурних універсалій, у яких відображаються цінності життя, прав людини, честі, гідності, справедливості, працелюбства та ін., формують простір загальноприйнятних понять і правил. Але необхідно вказати на певну особливість впливу ціннісних систем на форми запобігання конфліктності, на продукування конвенційних правил, яка полягає в тому, що саме ціннісні комплекси дуже чутливі до суспільних змін і часто під впливом ідеологічних чинників породжують атмосферу специфічних непорозумінь, атмосферу невдоволення і протистояння. Тому не випадково досвід життя багатьох суспільств демонструє специфічні ціннісні “розколи”, коли терпляче ставлення до інших культурних спільнот часто обмежується іншим ставленням — байдужістю або ворожнечею. Цінності цивілізованого життя можуть протистояти етнокультурним або релігійним цінностям. Сучасні проблеми європейських країн із емігрантами-мусульманами є достатньо виразним прикладом таких протистоянь.

У цьому контексті варто відзначити ціннісні конфронтації, які, безперечно, є і в традиційних комплексах, і в ідентифікаційних практиках. Так, наприклад, цінності збереження людського життя, гідності, честі визнаються у переважній більшості культур як базові. Однак не менш важливими визнаються і цілком протилежні цінності: необхідності загибелі, руйнації людського життя (у феномені подвигу, жертви), а також цінності зневаги та до-

цілності омани людей, які визнаються як противники або вороги. Цінність державної єдності, як відомо, суперечить цінності права меншості на самовизначення. Але навіть в цих ціннісних системах є конвенціональний ресурс. Це, наприклад, поважне ставлення до гідного ворога, ганебне ставлення до зрадництва, допомога полоненим і т. д.

Вивчення реального досвіду співіснування дає підстави для висновків, що в сучасному глобальному світі практично усі люди починають розуміти, що треба вивчати мову інших спільнот і народів, поважати їхні звичаї, не критикувати символи іншої віри, не ображати етнічно орієнтовними образливими назвами представників інших етносів і т. п. Однак доволі важко виявити конвенційні підстави в ціннісних або ідеологічних системах в умовах кризи, не кажучи вже про стан збройного протистояння.

Для сучасної України особливо значущим є дослідження проблем ціннісної поляризації. Архетипові (тобто культурно-традиційні) структури ментальності українського етносу відрізняються толерантністю і миролюбством. Багато і класиків і сучасних дослідників української культури відмічають сентиментальність, м'якість, незлобливість, схильність до компромісів, любов до дітей зокрема і ненасильницьку, миролюбну спрямованість українського національного характеру в цілому. В національних традиціях, у художніх творах видатних митців домінують ідеї соціального примирення, злагоди, культу праці (концепт "сродної праці" Г. Сквороди), сердечності ("філософія серця" П. Юркевича), любові та соборності. В сучасних дослідженнях соціологів, культурологів, інших суспільствознавців аргументовані твердження про колосальний потенціал толерантності в українському суспільстві, незважаючи на велику кількість деструктивних тенденцій кризового часу.

Конвенціональна сутність суспільних взаємин доволі наочно виявляється в феномені **толерантності**, глобальну поширеність якого, безперечно, можна розглядати як важливе досягнення людської цивілізації. Увага суспільствознавців до наукової розробки тематики толерантності по суті з'являється наприкінці XIX століття, але тільки після Другої світової війни наукові інтереси вчених до цієї тематики почали актуалізуватися повною мірою, хоча як теоретична і практична проблема поява цього феномену

в європейському соціальному просторі пов'язана з виникненням у XVI столітті релігійного протестантизму. Саме тоді усвідомлюється неможливість насильницького вирішення релігійних проблем, а звідси і необхідність релігійної свободи, віротерпимості. Вочевидь важливо також згадати, що певне коло світоглядних ідей і соціальних “рецептів” утвердження терпимості у стосунках між людьми можна знайти ще у давньокитайських, давньоіндуїстських і навіть у давньогрецьких філософсько-релігійних системах, але тільки з епохи модерну завдяки ідеям Дж. Лока, Ж. Бодуена, Дж. Ст. Міля, представникам Просвітництва толерантність набуває статусу значущого суспільного явища та важливого принципу раціональної регуляції взаємодій між релігійними організаціями, соціальними групами; принципу, завдяки якому стає можливим мирне співіснування людей, забезпечується перехід від “культури війни” до “культури миру”.

На пострадянському просторі толерантність як онтологічний принцип організації мирного соціального порядку досліджується у працях Л. Дробіжевої, В. Лекторського, Є. Маркової, А. Колодного, Л. Філіповича та інших науковців. Зокрема, були здійснені конструктивні зусилля у напрямках аналізу змісту поняття “толерантність”, генезису та розвитку практик толерантного ставлення до “інших”, умов формування толерантної свідомості, толерантних настанов, педагогіки толерантності. Аналітика останнього періоду, на мій погляд, достатньо коректно представлена у статті українських учених В. Калюжного і В. Коваля [7], у якій досліджується розвиток ідеї толерантності, пропонується аналіз спеціальних документів (хартій, договорів, законів) як концептуальної основи “Декларації принципів толерантності”, що легітимізує принципи толерантності як спеціалізованого політико-правового і технологічного регулятора відносин між людьми, групами, інститутами на основі ненасильства, взаєморозуміння та взаємного визнання.

Сьогодні жодна людина не може заперечити визнання толерантності як загального значущого універсального принципу цивілізованого співіснування людей у глобальному соціальному просторі. Потенціал толерантності у суспільстві визнається важливим соціальним капіталом, що проявляється в багатьох регулятивних соціальних функціях — світоглядної, аксіологічної, ви-

ховної і управлінської. Звідси закономірним є специфікація видів толерантності відповідно до основних сфер суспільного життя. Так, важливим компонентом політичної сфери суспільства є політична толерантність як організаційний та комунікативний принцип утвердження демократії і політичного плюралізму.

Характерна для економічної сфери — економічна толерантність — по суті є важливою основою соціальних норм регуляції відносин між роботодавцями і найманими працівниками, з одного боку, а з іншого — вона є умовою забезпечення соціального партнерства в суспільстві, а також сприяє балансу інтересів конкурентів.

Конструктивними елементами сфери духовного життя суспільства є міжрегіональна толерантність, що забезпечує неупереджене ставлення мешканців одного регіону до іншого (мешканців центру до провінції, мешканців міста до селян і навпаки), а також релігійна толерантність — складна для реалізації психологічна орієнтація на неупереджене, довірливе, справедливе ставлення до іновіріців на фоні обов'язкового визнання їх рівності, гідності і суверенності як суб'єктів релігійної комунікації. Доцільно також підкреслити, що носієм толерантної свідомості виступають соціальні суб'єкти, які належать до різних культурних, вікових, гендерних, освітніх груп і спільнот. Саме тому у стосунках між цими суб'єктами реалізуються відповідні специфіковані види толерантності, наприклад, “культурна толерантність”, “вікова толерантність”, “гендерна толерантність” і “освітня толерантність”.

Однак потрібно зазначити, що в останні роки наукові розробки тематики толерантності набули певного апологетичного і кон'юнктурного нахилу, хоча реальність висвітлює важливі дискусійні аспекти розуміння цілком практичних проблем ідентифікації критеріїв і меж толерантності, небезпеки втілення “безмежної”, “чистої” толерантності, акцентуючи увагу на питанні: чи є можливою толерантна реакція на насилля, жорстокість, расизм, фанатизм? Вочевидь варто погодитися з думкою української дослідниці Н. Победи, яка справедливо констатує, що “... поширене тлумачення толерантності, коли її практики визначені як такі, що можуть бути застосовані у будь-яких групах, призводить до розмивання групових норм, загрожує їм і блокує заборони на закріплення по-

казників свободи, миру та прав людини” [14, 15].

Дійсно, все частіше вчені вказують на небезпеку політичної “експлуатації” терміна, на те, що ідеологізована толерантність нав’язує людям сумнівні орієнтири і погляди, деформує координати його життєвого світу, підкреслюючи, що ідеологи толерантності несуть відповідальність за підрив довіри до конкуренції, без якої суспільне життя завмирає. Сьогодні стає очевидним, що в реальності ярлик “толерантне” дуже часто слугує виправданням морального нігілізму, індиферентності, правового релятивізму, політичній коректності, особливо коли набуває абсурдного рівня. Саме на це вказує відомий норвезький учений Л. Фр. Свендсен. Він представляє новітню (суто критичну) інтерпретацію і поняття, і явища толерантності. “Толерантність, — пише він, — має характер осуджування. Виявляти толерантність можна тільки до того, що вважається неправильним, або меншовартісним... Для того, щоб могли “толерувати”, особі потрібне, по-перше, негативне ставлення до предмета, по-друге, мати силу побороти це ставлення або опиратися йому і, по-третє, утримуватися від такого ставлення” [17, 284]. Він вважає, що психологічне напруження особистості у процесі утримання від такого ставлення є найбільш складним викликом цивілізованому суспільству. Свендсен пропонує нову версію феномену толерантності, у якій фіксує психологічну небезпеку співіснування із “чужими” [17, 284]. Тобто треба узагальнити, що вельми позитивну сутність явища, ідеології, змісту толерантності не потрібно доводити до крайнощів, до межі абсурду, варто розуміти величезну плідність ідеї, але розуміти також ідеологічні викривлення, що можуть призвести до її повної дискредитації.

Ненасилля як ідея, “рецепт” та засіб цивілізованого співжиття

Все ж потрібно зазначити, що толерантний тип комунікації був актуалізований в умовах жорстоких релігійних протистоянь, в умовах народження і формування техногенної цивілізації. Особливу роль в її розвитку належала насильству, яке дійсно було рушійною силою історичного прогресу. Проте насильство в процесі розвитку зазнавало суттєвих змін, і при заміні особистісної залежності відношеннями речової залежності силові відносини врівноважувалися ціннісно-етичними системами, тобто у техногенній

цивілізації сила, панування, могутність завжди ототожнюються з домінантною умовою розвитку культурної діяльності. Тому вже у другій половині ХХ століття людство зіткнулося з новими безпрецедентними проблемами виживання. Латентні і неприховані ресурси техногенної цивілізації виявилися непридатними для подальшого розвитку людства, коли стала зрозумілою непереконливість насильства і силових відносин. Через це виникає нова реальність, у якій зростає цілісність розмаїття культур, традицій, релігій, цінностей. Збереження цілісності людства вимагає узгодження різноманіття принципів, діалогу, консенсусу, обмеження силових методик вирішення проблем.

Відомий український культуролог В. Шейко у монографії “Культура України в глобалізаційно-цивілізаційному вимірі” переконливо доводить, що ненасильницька модель організації суспільного життя є органічною потребою соціального прогресу. “Ненасильство як стратегія має розглядатися як необхідна умова виживання людства і вимагає всебічного перегляду всієї новоевропейської культурної традиції” [29, 204].

І з цим не можна не погодитись. Водночас треба додати, що не менш значущою складовою концептуального обґрунтування умов і можливостей мультикультурного співіснування, на мій погляд, виступає розробка теорії ненасилля, важливим аспектом якої є ідентифікація онтологічних ознак ненасильства як явища суспільного життя, виявлення складних соціальних суперечностей цього явища, зокрема парадоксів співвідношення ненасилля і свободи, суперечливої специфіки новітніх форм і умов застосування ненасильницького спротиву, ненасильницьких засобів вирішення міжособистісних, групових і глобальних конфліктів. У цьому зв'язку необхідно констатувати, що, незважаючи на свою очевидну практичну значущість, наукова аналітика ненасильства ще не стала популярною в середовищі сучасних суспільствознавців, оскільки дослідження цієї теми обмежені кількома працями [10, 11, 12, 15, 23, 25, 28, 31].

Однак потрібно визнати, що розуміння ненасилля як спеціалізованого технологічного засобу розв'язання конфліктів і загалом соціальних проблем шляхом утвердження та розвитку ненасильницьких комунікацій нині має велику кількість апологетів і при-

бічників, які сприймають ненасильство як імператив виживання, оптимального пристосування і утвердження соціальної гармонії, спротиву і подолання несприятливих умов життя в комунікативному середовищі. Власне, такі інтелектуальні інтенції певним чином оформлялися та трансформувалися у конкретні концептуальні, моральні і поведінкові моделі актуалізації принципу ненасилля в суспільному житті, що мали перспективи втілення в універсальні політичні стратегії різних країн і держав.

Перша модель розглядає ненасильство як нездатність непротивлення злу насиллям. На перший погляд ця модель є проявом нерозвинутого знання щодо користі ненасильницької реакції як позиції невтручання. Але не можна спростувати той факт, що найвидатніші мислителі вважали цю модель найбільш значущою в організації спокійного суспільного життя. Дійсно, далеко не кожна людина має здатність застосовувати силу в процесі подолання зла і тому схиляється до позиції невтручання, вичікування, терпіння. Невтручання може стати життєвим орієнтиром людини і соціальної групи. Така позиція є далеко не однозначною. Вона може виступати у формі потурання злу, але вона може бути результатом дуже зваженого обліку наслідків втручання, а вони можуть бути як позитивними, так і негативними. Загалом деякі країни досить успішно застосовують політику невтручання. Наприклад, принцип невтручання суттєво впливає на ідеологічні орієнтири різного роду рухів неприєднання в сучасному політичному житті. Невтручання у внутрішні справи інших країн як ідеологія і як регулятивний принцип є реальністю сьогодення, воно є безумовним досягненням громадянського світу, тому що дозволяє фіксувати межі і можливості суверенізації суб'єктів міжнародної і глобальної політики. Цей принцип, ця модель ненасильницької поведінки як вимога цивілізованого світу є безумовною соціокультурною цінністю. Не безпідставним є те, що багато стародавніх східних релігійних і релігійно-філософських систем уважають цей принцип домінуючим у структурі соціальної взаємодії.

Друга модель висвітлює ненасильство як здатність непротивлення злу насиллям. Вона фіксує його сприйняття як особливості моральної здатності: здатності не використовувати силу, насилля, здатності стримувати себе від застосування саме фізичних, жор-

стких засобів у боротьбі зі злом, неправдою, несправедливістю. Те, що соціальне і особистісне життя надає масу прикладів зіткнення індивідів та соціальних груп із різними формами зла, загалом не означає того, що люди завжди повинні відповідати агресивними діями відносно своїх кривдників і ворогів. Однак саме питання, у яких формах злу *потрібно* чинити ненасильницький опір, залишається складною моральною проблемою. Найбільш чітко і ґрунтовно її намагався вирішити Л. Толстой. Уже у другій половині ХХ століття його послідовники, працюючи у різних миротворчих рухах, благодійних фундаціях і релігійних організаціях, зайняті пошуками дієвих способів непротивлення злу насиллям.

Третя модель визначає ненасильство як моральну вимогу обов'язкового непротивлення злу ненасильницькими засобами, тобто вона передбачає обов'язковість ненасильницької поведінки, дій, у яких суб'єкти свідомо, раціонально активно втручаються у події, ненасильницькими методами вирішуючи суспільні проблеми, залагоджуючи суспільні конфлікти. Нині всім відомо, що саме східна культура є фундатором ідеї, принципу, і навіть ідеології, ненасилля. Дійсно, вона на основі специфічних соціокультурних, гносеологічних і культово-релігійних настанов породжує і обґрунтовує принцип ненасильства, але цей принцип саме в їхній інтерпретації є суттю культури “не-діяння”, “не-втручання”, “спостереження”. І лише у західній культурі ця ідея поступово перетворюється на базовий онтологічний принцип з могутнім регулятивним потенціалом завдяки з'єднанню з принципами активізму, діяльності, наполегливості, свідомого регулювання соціальних відносин. Раціоналізм і активізм — дві визначальні фундаментальні характеристики європейського стилю мислення і поведінки. Саме європейська культура визначила можливість ненасильницького співіснування, тому що суспільство вже винайшло засоби для найбезпечнішого протистояння злу. У теоретичній сфері з'являється нова аксіологічна тенденція, що віддає перевагу діалогу, погодженню і партнерству. Це — “діалогічна філософія”, “етика товариства”, “етика благоговіння перед життям”, “екологічна етика”, “інтегральний гуманізм”, концепція комунікативної раціональності і програм універсального примирення. Філософи доби Просвітництва, Д. Г. Торо у ХІХ столітті, М. Ганді, А. Швейцер, М. Л. Кінг, Дж.

Шарп у ХХ виявили і систематизували “набір рецептів” саме ненасильницького впливу, і навіть тиску на владу, що не відповідає своїй гуманітарній суті і чинить репресивні дії. Особливо значущим, на мій погляд, є внесок Д. Г. Торо, який чітко визначив найефективніші ненасильницькі прийоми опору злу і боротьби з ним [25]. Сучасне цивілізоване суспільство збагатило цей “арсенал” новими ідеями і методами, що прагматично орієнтують і практично озброюють ненасильницькі рухи прийомами боротьби саме ненасильницькими засобами. Наприклад, формула “малої сили” акцентує увагу на осмисленні можливостей знаходження проміжних форм, що також можуть бути дієвими. Інформаційна глобалізація має величезні можливості доносити знання про сутність і переваги саме таких засобів досягнення мети гуманістичних перетворень, мирного розв’язання конфліктів і запобігання війнам.

Важливо наголосили, що сучасні розвинені країни демонструють можливості органічного поєднання ненасильства і соціального активізму як фундаментальних умов і гарантій забезпечення мирного співіснування людей. Сукупність вироблених і закріплених у суспільній свідомості у якості нових цивілізаційних цінностей мультикультурні правила поступово набувають ознак соціокультурної норми, перетворюються у вимоги “раціональної толерантності”, “оновленої єдності і солідарності”, “активованого ненасилля”.

Саме тому постійної уваги науковців потребує оновлення і уточнення наукових визначень задля осмисленого вибору оптимальних стратегій соціального і культурного розвитку людства, існування і збереження якого безпосередньо залежить від успішності практичної реалізації інтелектуального потенціалу мультикультурної парадигми як ціннісної основи постмодерної моделі виживання і прогресу сучасної цивілізації.

Таким чином, узагальнюючи зміст проведеного аналізу, доцільно сформулювати концептуальні положення, що можуть стимулювати розвиток інноваційних досліджень у світовій і вітчизняній культурології, інших системах соціогуманітарного знання.

Складні, і навіть небезпечні, процеси в сучасних суспільствах актуалізують пошук смислів соціального буття в площині “культурної моделі виживання”. Полікультурність сучасного соціального світу, феномен мультикультуралізму, поява нових форм соці-

альної солідарності потребують аналітичних зусиль щодо виявлення засобів подолання або зниження напруженості, конфліктності, соціальної агресії. Це найважливіше завдання для забезпечення раціональних форм співіснування.

Сучасний глобальний простір культури відтворюється через актуалізацію певних форм соціальної напруженості. Саме тому сучасний процес культурної глобалізації не є процесом глобального культурного “єднання” людства. Звідси і само поняття “культурна глобалізація” є пізнавальним засобом ідентифікації певних просторових ареалів за ступенем поширення культурної дифузії, що драматично поглиблюється внаслідок: 1) радикальної інтернаціоналізації способів і стилів життя людей; 2) розвитку міжнародних інституціональних систем виробництва, ринку праці, фінансового ринку, торгівлі, засобів масової комунікації, охорони здоров’я, правового захисту гуманітарної допомоги, освіти, туризму тощо.

Глобальні процеси сприяють інтенсивному поширенню кризових явищ в усіх сферах сучасного суспільного життя, а існуючі інституційні системи контролю майже всюди демонструють свою неефективність. Культурологічний ракурс дослідження має безумовний потенціал виявлення історичних, етнокультурних і культурних надбань, що створили базові ресурси розвитку соціокультурного середовища.

Культура врешті-решт є системою культурних універсалій — ціннісної системи, найважливішими компонентами якої є феномени солідарності, толерантності, ненасильства, конвенціональності як важливі індикатори здатності будь-яких суспільних систем, а також глобальної спільноти людей різних культур до саморганізації та самоупорядкування на засадах мирного співіснування.

Для українського суспільства проблематика мультикультурного співіснування також не є абстрактною. В країні останнім часом загострився поділ на “своїх” і “чужих”. Реальними стали гостра конфронтація культур, ідеологій і навіть війна як масштабний збройний конфлікт. Тому пошук засобів подолання існуючих соціальних і культурних конфліктів необхідно продовжувати не лише в напрямку дієвого використання політичного, соціального, дипломатичного досвіду забезпечення мирного співіснування людей, але й сфери актуалізації миротворчого потенціалу саме універ-

сальних культурних цінностей. Вони мають величезний потенціал ненасильницької інтеграції різноманітних соціальних спільнот в аспекті розуміння суспільної значущості розвитку мультикультурних практик як фундаментальної онтологічної умови “культури миру” в якості “культурної моделі виживання” — культурної моделі збереження цивілізації.

Культурні “арсенали” національних держав мають досить дієві традиційні миротворчі норми, заповіді, вимоги; їх треба виявляти, транслявати і застосовувати. Сьогодні з’являються нові (колись латентні, а зараз очевидні) явища, ідеї, гасла, речі, техніки, гаджети, однаково значущі для різних культурних систем на планеті. Це — технологічні алгоритми і мови, інформаційні, трансляційні і презентаційні техніки, феномени моди і реклами, етикетні і моральні норми, культурні симулякри, стилі спілкування, ексклюзивна і професійна лексика тощо. Все це — сукупність сучасних “горизонтів розуміння” і “просторів взаємного визнання” культур.

Нині величезного значення набувають і поширюються нові художні, мистецькі, літературні форми самовираження і самопрезентації; шоу і “життя-спектакль” супроводжують майже всі політичні, дипломатичні, торгові, наукові, освітні, спортивні події; медійні системи в різних видах формують псевдореальність, що захоплює всі суспільні підсистеми. Можна сперечатися навколо культурної, художньої, гуманітарної цінності медійних видовищ, але загалом очевидно, що вказані явища утворюють фундамент нової культури — культури глобальної єдності і глобального “розмаїття”.

Література:

1. Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний. Москва, 2012. 248 с.
2. Богущкий Ю. П. Комунікативна дія та адаптація людини до умов соціокультурного середовища як проблема нової культурної реальності. *Культурологічна думка: щорічник наук. праць*. Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2015. № 8. С.7–13.
3. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: социология XXI века. Москва, 2004.

368 с.

4. Гаєвська Т. І. Традиційна весільна обрядовість українців кінця ХІХ — початку ХХ ст. *Культурологічна думка: щорічник наук. праць*. Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2016. № 9. С.105–113.
5. Гаєвська Т. І. Соціокультурна цінність правових звичаїв у житті українців. *Культурологічна думка: щорічник наук. праць*. Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2015. № 8. С.113–120.
6. Гриценко О. А. Цілісність/єдність національного культурного простору: питома риса чи бажана мета? *Культурологічна думка: щорічник наук. праць*. Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2016. № 10. С. 13–25.
7. Калужный В. С., Коваль В. А. Философские аспекты толерантности: теория и социальные практики. *Актуальные проблемы философии и социологии*. 2016, № 12. С. 51–54.
8. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. Трактаты и письма. Москва, 1980. С. 46–50.
9. Михальченко Н.И. Великий цивилизационный взрыв на рубеже XX и XXI веков. Киев, 2016. 504с.
10. Колосова В.О. Русские философы в эмиграции о войне, мире и ненасилии. Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс). Москва, 2000. С. 193–212.
11. Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс). — Москва, 2000. 302 с.
12. Общество без доверия. Киев, 2014. 338 с.
13. Осипова Е.В. Солидарность механическая и органическая. *Российская социологическая энциклопедия*. Москва, 1999. С.476.
14. Победа Н.А. Толерантность: содержательные смыслы и социологические интерпретации. *Социологические исследования*. 2007, № 6. С.13–27.
15. Павлова Т.А. Концепция ненасилия в публицистике А. Солженицина (60-е — начало 80-х годов). Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс). Москва, 2000. С. 213–240.
16. Савельев Ю.Б. Багатовимірна сучасність: соціальне включення в оцінці суспільного розвитку. Київ, 2016. 448с.
17. Свендсен Л. Фр. Г. Філософія свободи. Львів, Київ, 2016. 336 с.
18. Сорокин П.А. Система социологии. Москва, 1993. 447 с.
19. Судаков В. І. Проблема ідентифікації онтологічних чинників соціальної напруженості в соціологічних теоріях глобалізації. *Україна і світ: теоретичні і практичні аспекти діяльності у сфері міжнародних відносин: матеріали Міжнародної наук.-практ. конф.* Київ, 19–20 квітня 2017. С. 283–291.
20. Судакова В. М. Полікультурний світ як простір мультикультурних практик: проблематика концептуалізації цінностей ненасильницького співіснування. *Культурологічна думка: щорічник наук. праць*. Київ, Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2017. № 11. С.179–192.
21. Судакова В. М. Консенсусна інтеграція як соціальна цінність. *Проблеми розвитку соціологічної теорії: Матеріали ІХ Всеукр. наук.-практ. конф.* Київ,

2013. С.217–219.
22. Судакова В. М. Соціальні конвенції як смислові детермінанти процесів культурної самоорганізації. *Культурологічна думка: щорічник наук. праць*. Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2016 № 10. С. 207–215.
 23. Судакова В. Н. Свобода и ненасилие в современном общественном развитии: онтологический смысл. Днепропетровск, 1997. 186 с.
 24. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і “Політика визнання”. Київ, 2004. 172 с.
 25. Торо Г. Д. О гражданском неповиновении. Эстетика американского романтизма. Москва, 1977. С. 335–356.
 26. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. Москва, 2004. 400 с.
 27. Хабермас Ю. Расколотый Запад. Москва, 2008. 192с.
 28. Чміль Г. П. Мультикультуралізм і мультикультурність: дві доктрини і різні ідеології. Нова культурна реальність як соціодинамічний процес людинотворення через ролі. Київ, 2013. 272 с.
 29. Шейко В. М. Культура України в глобалізаційно-цивілізаційному вимірі (історико-методологічні аспекти): монографія. Київ, 2011. 624 с.
 30. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование общества. Сравнительное изучение цивилизаций. Москва, 2003. 416 с.
 31. Этика ненасилия: материалы международной конференции. Москва, 1991. 242 с.
 32. Элиас Н. Общество индивидов. Москва, 2001. 336 с.
 33. Ядов В. А. Солидарность. *Социологическая энциклопедия*. В 2-х т. Москва, 2003. Т.2. С.439.
 34. Assman A. Introduction to cultural studies. Topics, Concepts, Issues / Aleida Assman. — Berlin : Erich Smidt Verlag, 2012 — 248 p.
 35. Bauman Z. Individualized Society / Zygmunt Bauman.— Cambridge: Polity press, 2008. — 272p.
 36. Beck U. World at Risk / Ulrich Beck. — London: SAGE Publ., 2009. — 226p.
 37. Crow Gr, Social solidarities; theories, identities, and social change / Graham Crow. — Buckingham; Open univ. press, 2002. — 152p.
 38. Crow Gr, Social solidarities / Graham Crow // Sociological Compass. — 2010.— vol. 4 (1), — pp. 52–60.
 39. Widegreen O. Social Solidarity and Social Exchange / Orjan Widegreen // Sociology. — 1997. — Vol. 31, issue 4. — London; Sage publ. — P. 755–771.
 40. Latour B. Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory / Bruno Latour.- N.Y.: Oxford univ. press, 2005. — 303p.
 41. Sorrels K. Intercultural communication, Globalization and Social Justice / Katryn Sorrels. — Thousand Oaks, California: Sage publ., 2013. — 290 p.
 42. Sudakova V., Sudakov V. Conceptual prospects of the comparative analysis of multicultural practices / Valentina Sudakova, Volodymyr Sudakov. // *Культурологічна думка: щорічник наукових праць*. — Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2016. №10. — P.82–85.
 43. Theorizing of intercultural communication /W. Gudykunst (ed). — Thousand Oaks, California: Sage publ., 2005. — 480p.

44. Urry J. *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century* / John Urry. — London: Routledge, 2000. — 266 p.

Чміль Ганна Павлівна

доктор філософських наук, професор

2.2. ТОЛЕРАНТНІСТЬ І ДІАЛОГІЧНІСТЬ ЯК ПОВОРОТ ДО ТРАНСГУМАНІТАРНІСТІ В ДИСКУРСІ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ (МОДЕРНУ І ПОСТМОДЕРНУ)

Характерною ознакою сучасної епохи є її криза: природна, соціальна, антропологічна. Саме остання на сьогодні є найбільш гострою і драматичною, оскільки торкається самої людини, втрати нею смислового осердя, сутнісного ядра, які слугували своєрідним “опертям” в життєдіяльності, пов’язаній з “вищістю”, “зверхністю” людини в світі. Як слушно зауважує Л. С. Горбунова: “Антропоцентризм, що тривалий час домінував в культурі і цивілізації, орієнтований на активну перебудову світу заради задоволення потреб та й своєї вищості, зазнає поразки. На потребі — докорінна зміна життєвої, світоглядної концепції подальшого людського існування, вдосконалення самої людини в “модусі її буття-діяння” [7, 237], в модусі “розмикання себе Іншому” [7, 236].

Це особливо актуально і в контексті сучасних концепцій культури і культурних політик, основою яких є культура як замкнута сфера та мультикультуралізм як визнання культурного розмаїття.

Концепт окремих культур, розроблений наприкінці XVIII століття, характеризується соціальною гомогенізацією, етнічною консолідацією, міжкультурною делімітацією. Безумовно, що означений концепт пов’язується з культурою для окремого народу, є його етнічною квінтесенцією, замкнутою в межах окремоті від інших культур.

Для сьогоднішніх реалій така концепція культурної політики втратила свою значущість і актуальність, оскільки будь-які сучасні соціуми глобалізованого світу є мультикультурними. А отже, подолання відносин домінування і підкорення, створення рівних умов доступності і рівних можливостей є актуальним для усіх держав.

Як зазначено в “Декларації тисячоліття” Організації Об’єднаних Націй, прийнятої резолюцією 55/2 Генеральної Асамблеї від 8 вересня 2000 року, “... головним завданням, що стоїть перед нами, є забезпечення того, щоб глобалізація стала позитивним фактором для всіх народів світу. Це пов’язано з тим, що, хоч глобалізація відкриває широкі можливості, її благами нині користуються досить нерівномірно і нерівномірно розподіляються її витрати. Саме тому глобалізація може набути повністю всеохоплюючого і справедливого характеру лише за допомогою широкомасштабних й наполегливих зусиль щодо формування образу майбутнього, заснованого на нашій спільній належності до роду людського у всьому його різномайті” [9].

Європейська конвенція в контексті мультикультуралізму передбачає “рівні можливості, що супроводжуються культурним розмаїттям в атмосфері взаємної толерантності” [10].

У практичній площині це означає визнання для всіх членів соціуму з їх етнічними, культурними особливостями рівних прав і можливостей в усіх сферах соціальної життєдіяльності за умови визнання цінностей демократії.

Однак реалії сьогодення, пов’язані з міграційними процесами, обумовленими війнами та бідністю багатьох країн, так чи інакше постійно піддають сумніву здатність мультикультуралізму гармонізувати різноманітні інтереси, потреби, цінності. Про це свідчать дискусії про мультикультуралізм, які періодично велись, починаючи з 70-х років ХХ століття в Швеції, Голландії, Великобританії, а з 90-х років до них долучились інші країни — США, Канада, Австралія.

Зокрема, у Великобританії, Франції, Німеччині по сьогодні актуальними є питання еміграційної політики та інтеграції мігрантів. Більше того, з різким зростанням потоку мігрантів із Сирії, африканських і азіатських країн в європейській спільноті виникли конфлікти між країнами стосовно їх прийняття на своїй терито-

рії. Президент США взагалі заговорив мовою ультиматумів щодо міграційної політики і потоку мігрантів до США, пов'язуючи це з безпекою своєї країни.

Актуальною проблема безпеки постала і для країн Європи, особливо після терористичних актів, учинених у різних європейських столицях. В цій ситуації чітко вималювався образ ворога — Чужого, пов'язаного з мусульманськими фундаменталістами, які загрожують безпеці багатьох країн на різних континентах.

То ж цілком закономірно актуалізуються наукові дискусії відносно здатностей самого мультикультуралізму та причин існування його різних моделей, пов'язаних з дискурсом множинності, монокультурності, цілісності, колажності сучасної культури, модерними та постмодерними кореляціями, що приводить до того, що кожен автор вкладає в нього свій зміст, залежний від його ідеологічної і теоретичної позицій.

Як правило, коли мова заходить про мультикультуралізм, то мають на увазі певне культурне розмаїття, закріплене маркерами відмінності. Найбільш відомі розрізнення: корпоративний (консервативний), критичний, діалогічний мультикультуралізм. Такий широкий спектр значень призводить до втрати взагалі будь-якого змісту поняття. Хоча після відомих подій в Норвегії (акція Брейвіка), різноманітних терористичних актів “беззубість” мультикультуралізму є цілком очевидною: пріоритетний теоретично, але не здатний на практиці захистити себе від монокультуралізму, бо відмовляється від універсальних цінностей, релятивізуючи себе. Мультикультуралізм “без обмежень” фактично зводиться до колажності, гібридності, дифузності та мозаїчності. До controverti теоретичного характеру можна віднести пастки, розставлені бінарними опозиціями як традицією західної культури, у які потрапляє мультикультуралізм, він нездатний визначитись, наприклад, щодо негативної і позитивної свободи, колективізму та індивідуалізму тощо.

Найбільш ваговою для долі мультикультуралізму є опозиція індивідуалізм — комунітаризм. Це пов'язане з тим, що індивідуалізм як одна з провідних цінностей ліберальних суспільств вимагає узгодження із теорією збереження групових відмінностей, тобто його, мультикультуралізм, не цікавлять розрізнення, кон-

флікти, неузгодженість у середині групи. Вважається, що культура групи є провідним чинником у процесі формування ідентичності індивіда, отож позбавитися цього ґрунту означає втратити можливість набути ідентичність як таку і опинитися “поза грою”.

Як показує життя, ті країни, що реалізують політичні стратегії мультикультуралізму, так звані мультикультурні суспільства, стають дедалі більш жорсткими та конфліктними, бо з невідомих причин мультикультурні практики не досягають своєї основної мети — мирного співіснування різноманітних соціокультурних універсумів як в межах окремих держав, так і на міждержавному рівні. Є теоретичним фактом те, що мультикультуралістська ідеологія паразитує на зсуві філософії з питань буття в сферу діалогу та комунікативістики, розрізненні модерну та постмодерну. Усі “ізми”, навіть з префіксом “мульти”, містять конотацію єдності та гомогенності, а тому підлягають критиці постмодерністами. В. Вельш зазначає, що постмодерн лишає за собою динаміку змін та їх акселерацію [5], стверджуючи, що постмодерною і плюральною стала сама реальність.

Гранднаративи у добу мультикультуралізму втрачають свою силу. Якщо відмінність за часів модерну мислилася в межах Цілого, яке підпорядковувало, засвоювало, “перемелювало” (“плавильний казан” Ф. де Сосюра) будь-яку відмінність, то для постмодерну відмінність перестає мислитися в межах єдиного цілого, проте подрібнюється у відцентровану безформність [11]. Ціле немає можливості задати цю цілісність, бо є динамічним, відкритим і відрізняється від себе самого у кожний наступний момент. “Ізм” намагається встановити єдиний істинний порядок, бо приписує нам розглядати навіть перемінні в термінах модерної метафізики.

Таким чином, обґрунтовуючи множинність, мультикультуралістська установка прагне встановити свій нормативний ідеал суспільства множинності. Отже, незважаючи на значні розбіжності у розумінні культури, усі форми мультикультуралізму не виходять за межі модерних “ізмів”, оскільки ці нормативні ідеали, які вони намагаються встановити, знаходяться в межах модерного “розуміння та очікування історії, яке з моменту свого виникнення за часів Просвітництва й до ХХ століття визначило європейський досвід часу, а також двотактовість відчуження та повторного освоєння”

[4, 5]. У цьому вразливість мультикультуралізму, який прагне до гетерогенності, а своїм корінням має гомогенну західну культуру.

Таким чином, мультикультуралізм, пропагуючи цінність плюрального буття, розривається між плюралістичними тенденціями постсучасного світу і модерними способами опанування світом. Мультикультуралізм, пропонуючи плюральність, не поступається єдності і не відмовляється від порядку цілого. Намагаючись боротись з тоталітаризмом гомогенності, захищаючи плюральність, досить буквально сприймає модерну гомогенність суспільства, спродукованого метанаративами. Б. Вальденфельс зазначає, що "... на початку стоїть суміш, а не чистота. Припущення природної чистоти раси або культури виникає з ілюзії чистоти" [4, 137]. Цьому сприяє і продукування ідеалів, до утвердження яких закликають сучасні мультикультурні держави. Вони намагаються контролювати цей процес, а піклування та контроль або утворюють гомогенне ціле, або ціле, що складається з гомогенних доцентрових форм. Але той плюралізм перестає бути ризоматичним, втрачає спонтанність, перестає бути "радикальним" плюралізмом.

Зовнішні форми плюральності при цьому зберігаються, проте сама вона буде чим завгодно, тільки не гетерогенною ризоматичною множинністю. Така опіка над плюральністю тотожна із "модерністською ідеологією випередження у часі, що по суті представляє собою безперечно-динамізовану форму новочасового декрету абсолютності" [2, 15]. Постмодерна реальність ідіосинкратично сприймає будь-які імперативи, будь-які прескрипції, будь-яке панування, не виключаючи й панування множинності. Перетворюючись на самоціль, гетерогенність стає недієздатною, утворює нові проблеми. При цьому, як відзначив Б. Вальденфельс, цінною є не відмова від єдиного центру, а відмова від центрації взагалі, бо поліцентризм є також централізмом. Таким чином, мультикультуралізм постмодерну нічим не кращий від монокультуралізму модерну, бо спрямований на досягнення негомогенної гомогенності.

У випадку реакції на терор тотальної множинності мультикультурно зорієнтована особа, яка існує в полі культури, де культура має беззаперечну першість в якості чинника, причетного до формування ідентичності, розглядається за аналогією з будь-яким об'єктом, як це робив модерн, а значить, має певну субстанційну

основу. Такою субстанційною основою, починаючи з кінця ХХ століття, стає етнічність, особливо у ситуації краху великих угруповань, тому етнічності стали надавати значущості в новій ідеології, пов'язаній із захистом гетерогенності. Вона супроводжувалась жорсткою монокультурністю в межах етнічності, отже мультикультуралістська ідеологія дозволила “модернізувати постмодерн”, що і фіксується мультикультуралістською ідеологією. У дослідженні О. І. Куроп'ятника наведені вагомі аргументи і досить переконливі факти того, що у пошуках способів аргументації захисту та політичних технологій збереження і розповсюдження нової плюральної (постмодерної) реальності постмодерн досить добре піддається модернізації, бо під впливом ідеології-апології негомогенності (мультикультуралістської ідеології) множинність починає утворювати новий горизонт уніфікації, що суперечить дійсній постмодерній ситуації та не може сприйматися як справжня теорія постмодерну, а лише як ідеологія і політика соціальної стабільності поліетнічних суспільств [12].

“Постмодерна плюральність на відміну від минулої характерна тим, що вона є не тільки внутрішнім феноменом у межах цілісного горизонту, а ще й стосується кожного такого горизонту, рамок чи ґрунту, відповідно. Вона проникає у множинні горизонти, впливає на відмінність рамоквих уявлень, розпоряджається різноманітністю відповідного ґрунту” [2, 15]. Саме з цих причин мультикультурні суспільства стають дедалі жорсткішими, а цінність приналежності особи до якоїсь групи висувається на перший план. М. Уолцер звернув увагу на те, що держава стає зацікавленою у відтворенні групових відмінностей, й у тому, щоб надавати певним групам переваги — національним, сексуальним, меншинам тощо. Це приводить до того, що й особи стають зацікавленими у належності до певної групи, особливо такої, яка зможе довести необхідність державної опіки над своїми членами та за це отримати гарантії певних благ.

Ми поділяємо точку зору тих дослідників теорії мультикультуралізму, які розрізняють мультикультуралізм і мультикультурацію. За умови, що постмодерна плюральність не є сумою статичних елементів із фіксованим переліком відмінностей, а являє собою рухому множинність, постійний рух, оперування відмінностями,

то цю рухомість, рухливість, несталість культури доцільно означити терміном мультикультурація. Мультикультурація дозволяє культурі, увесь час перебуваючи у русі, виходити за свої межі. В такому випадку ми маємо суттєву відмінність підстав культури модерну і постмодерну. Ідентичність також не може представляти собою щось стале, постійно знаходиться в становленні, рухається за власні межі. Таке розуміння ідентичності можливе в межах критичного та діалогічного мультикультуралізму, коли мультикультуралізм — це відкритість до неасимільованої іншості.

Отже, мультикультуралізм використовується для характеристики політичних практик і ідеологій, що його обслуговують і мають на меті збереження різноманітності, мультикультурність — для реверсивного результату дії таких практик, тобто для суспільств, у яких під впливом ідеології мультикультуралізму виникли стигматизовані ролі ідентичності, а мультикультурація — для характеристики плюральної реальності постсучасного світу, що не потребує жодних метапрескрипцій, навіть таких, що утверджують множинність і розрізнення. Мультикультурація означає постійний рух, зміну, відкритість, що не потребує захисту, бо якщо цей захист стосуватиметься рухомості, множинності, то вони стануть атрибутом, який визначить межі самототожності цієї рухомості, що в підсумку приведе до стагнації, замкнутості, а згодом і уніфікації. Не можна закріпити атрибутивність рухомості, множинності, бо це може призвести до заміни цих характеристик на протилежні і припинить розвиток і зміни, які і є мультикультурацією.

Теоретичні контрверзи, породжені мультикультурним дискурсом, зумовлені мультикультуралізмом, який претендує на захист нової постмодерної реальності і який із властивою їй радикальною множинністю продовжує використовувати модерну методологію та підтримувати трансгресії модерну. Тому мультикультуралісти є як серед прихильників модерну і постмодерну, але модерн є більш сталою та розповсюдженою дослідницькою установкою, яка не здатна різко порвати з минулим (модерном), і у своїх, навіть задекларованих як постмодерні, розвідках укладається в матриці модерністських способів теоретизування. Таким чином, можна підсумувати, що мультикультуралізму властива певна модернізація постмодерну, про що свідчать факти міжетнічних, міжконфесійних

конфліктів у мультикультурних суспільствах, які використовують імперативи мультикультуралізму у своїй політиці і ідеології, що можна означити як терор тотального плюралізму [12]. В результаті мультикультуралізм виступає тією сферою, де постмодерна спрямованість на радикальну множинність трансформується у модерну спрямованість на універсалізацію цієї плюральності і створює певні засади щодо феноменів культури, до яких можна віднести і реальність, що трансформується на тлі модерного прагнення впорядкування та онтологізму з їх есенціалістським зсувом у розумінні культурних феноменів.

Характерною ознакою цих феноменів в сучасному світі є їх тотальна множинність з різноманітними способами і стилями життя, досвіду, цінностями, а отже, відповідним розумінням культури.

Законодавцями моди в контексті сучасних досліджень множинності культури є науковці Бірмінгемського центру культурних досліджень. І якщо на думку “батька” британських культурних досліджень Реймонда Вільямса, “культура — одна з двох-трьох найскладніших понять”, то постсучасність сформувала інший контекст, пов’язаний з поняттям культури.

А до середини ХХ століття різних визначень культури набиравось так багато, що пізніше самі дослідники почали акцентуватись на мультидискурсивності самого терміна “культура”, “... іншими словами, набирання ним різних значень залежало від дискурсу, в якому термін використовується” [8, 8].

Зокрема, як слушно зауважує Л. Горбунова, посилаючись на висновки науковців Бірмінгемського центру, культура визначається як діяльність (agency) звичайних людей зі сприйняття і виробництва культурних смислів, що є спеціальними конструктами і носять історично мінливий, плинний характер. Культура, за визначенням, комунікативна, це модус її існування, що передбачає різні форми символічного обміну — від шлюбних союзів до феномену масової комунікації. Культура в парадигмі Cultural Studies тотальна, вона переплітається з усіма соціальними практиками та видами діяльності. Це місце прояву соціальних відмінностей і боротьби за ідеологічні пріоритети. Вона мислиться як процес, як “праксіс”, як щось рухливе, що швидко трансформується, де має місце множинність детермінацій, сфер, в яких важко відокремити

ситуативні, одноманітні фактори впливу від проявів довготривалих відносин і цінностей. Таким чином, культура — не єдина і гомогенна, а диференційована, заснована на принципі відмінності, якщо це і єдність, то складна “єдність-у-відмінностях”, “артикульована цілісність” [7].

Відповідно до таких умов актуалізується проблема гуманізму і толерантності. До них звертались відомі західні філософи, такі, як Ю. Габермас, М. Бубер, К. Ясперс, Х. Ортегі-і-Гассет та ін. Зокрема, Ю. Габермас намагався поєднати гуманістичні ознаки традиційного лібералізму з ідеями організованого капіталізму соціально-правової держави. За його постулатами, гармонізувати і стабілізувати суспільство можливо за допомогою комунікації як способу міжособистісної взаємодії.

Поділяючи комунікацію на “істинну”, орієнтовану на формування і гармонізацію міжособистісних стосунків і структур, і “хибну”, орієнтовану не на досягнення порозуміння, а реалізацію власного інтересу. Тому, на думку Ю. Габермаса, “загальна спільна згода забезпечується шляхом комунікативного розуміння” [6, 98].

Щодо Ясперсового постулату означеної проблематики, то він уважав, що “... проблема загальнолюдських цінностей, порозуміння, відкритості й ненасильництва один до одного різноманітних типів суспільства, народів, релігій — не розкіш, а життєва необхідність” [14, 127].

Психологічна основа гуманізму в світлі психоаналізу була закладена А. Адлером у роботі “Зрозуміти природу людини”, в якій проаналізовані почуття, що об’єднують людей і створюють основу для ненасилля в міжособистісних стосунках. “Цивілізоване суспільство, що складається з людей дуже різних, ґрунтується тільки на їхній взаємній повазі і поступках, компромісах. І завдання кожного члена такого суспільства знати, які закони управляють там, де мешкають люди іншого психоемоційного забарвлення, а отже, іншої лінії поведінки, дотримуватися них” [1].

Відомий російський філософ М. Бахтін основою самопізнання, світорозуміння вважає діалогічність з Іншим. “Наш зовнішній погляд на самих себе формують Інші, але ми ніколи не зможемо збагнути внутрішній світ Іншого. Єдиний шлях до Іншого — діалог [3, 64].

Тому не випадково, що у філософії сучасності однією із значущих виявляється проблематика діалогу. В цілому вона пов'язується з ідеєю вибору. Звернення до проблеми діалогу йшло як у контексті розгляду гуманістичних начал між людського спілкування, так і в контексті зміни культурного універсалізму на культурний плюралізм. У процесі встановлення діалогу між людьми і між культурами виникає питання, як зрозуміти Іншого як суб'єкта зі своїм власним досвідом, якщо існування і природа досвіду Іншого не можуть бути верифіковані. Саме тому ми дійшли висновку, що сучасна культура творчість постає як діалог і взаємодія культурних форм.

Цей феномен є характерним не тільки для свідомості окремої особистості, а й сучасного суспільства в цілому. Таким чином, філософія діалогу, розвинена ще в ХХ столітті, в цілому приводить до радикальних змін: її впровадження в сучасне мислення підриває основи фундаменталізму, одночасно зберігаючи на передньому плані культури як ідентичність.

Сучасна ситуація в культурі є наслідком усього, що сталося в період науково-технічної революції. Вона робить можливою асиміляцію досягнень чужих культурних форм, стимулює діалог культур між собою.

Французький філософ Е. Левінас, прагнучи відшукати межу трансцендуючої активності особистості, розробив власну феноменологію діалогу. У межах його теорії ейдетична форма діалогу являє собою ситуацію, що передує не тільки суб'єкту, а й самому діалогу в онтологічному сенсі. Позначена ситуація локалізує в собі трансценденцію як рівень буття, в якому суб'єкт не бере участі, але де імпліційно міститься його основа. Проблема діалогу Е. Левінас досліджує крізь призму такого стану Я, як визнання авторитету Іншого і виникнення почуття відповідальності за нього.

У роботі “Соціокультурна динаміка” французький дослідник А. Моль вводить термін “мозаїчна культура” і говорить про процес витіснення традиційної “гуманітарної” культури минулого сучасною “мозаїчною” культурою під впливом засобів комунікації. Інформаційно-теоретичний підхід до аналізу явищ сучасної культури, розпочатий А. Модем, дозволив йому розробити концепцію “мозаїчної культури”, що зароджується, як прообраз майбутньої моделі культури в її віртуальному варіанті. Відмінність традицій-

ної культури від мозаїчної А. Моль убачав у тому, що перша була сформована під впливом раціонально організованого процесу пізнання, як правило, через сталу систему освіти, а друга формується під впливом безперервного, рясного і безладного потоку інформації, розповсюджуваної, головним чином, засобами масової комунікації. “Ми будемо називати цю культуру “мозаїчною”, тому що вона представляється по суті своїй випадковою, складеною з безлічі фрагментів, що стикаються, але не утворюють конструкції. Ця культура є результатом щоденно впливаючого на нас безперервного потоку випадкових відомостей” [13, 321].

На його погляд, мозаїчний характер сучасної культуротворчості надає поєднання в ній випадкових елементів культур різних народів і епох, які в свідомості кожного індивідуума осідають за певними статистичними законами і утворюють в його мозку щось на зразок сховища повідомлень.

Під впливом інформаційного буму, стрімкого розвитку комунікації виникають об'єктивні причини до розрізненого, не систематичного, не ієрархічного засвоєння знань людиною. Як пише А. Моль, “... знання складаються з розрізнених уривків, пов'язаних простими, суто випадковими відносинами близькості за часом засвоєння, за співзвучністю або асоціацією” [13, 173]. Вивчаючи питання соціодинаміки культури ХХІ століття, А. Моль приходить до висновку, що принцип випадковості характерний не тільки для культуротворчості в цілому. На відміну від попередників, які представляли соціодинаміку культури в історичному розрізі, Моль зосередив увагу на аналізі соціодинаміки культури як процесу функціонування елементарних частинок культури — “культурем”. Для нього “культуремі” — це якісь повідомлення (інформація, укладена в продуктах інтелектуальної та комунікативної діяльності людей), які передаються від творця до споживача засобами комунікації.

Культурна мозаїчність, вільне поєднання різних мислительних стандартів, способів комунікативної життєдіяльності людини у сучасну епоху не означає зникнення самотності окремих культурних форм. Якраз навпаки під впливом цієї тенденції відбувається різкий сплеск інтересу до набуття ними нового варіанту самототожності. На наш погляд, це впливає із самої сутності

культуротворчості, що нерозривно пов'язана з творчою активністю суб'єкта, як зовнішньою, так і внутрішньою, спрямованою на духовне, моральне вдосконалення.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Адлер А. Понять природу человека. Санкт-Петербург, 1997. 256 с.
2. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Москва, 1994. 616 с.
3. Бахтин М. М. Слово в романе. *Вопросы литературы и статистики: Исследования разных лет*. Москва, 1975. 504 с.
4. Вальденфельс Б. Топологія Чужого: студії до феноменології Чужого. Київ, 2004. 206 с.
5. Вельш В. Наш постмодерный модерн. Киев, 2004. 328 с.
6. Габермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Санкт-Петербург, 2000. С.201.
7. Горбунова Л. С. Філософія трансформативної освіти для дорослих: університетські стратегії і практики: монографія. Суми, 2015. 710 с.
8. Гриценко О. А. Культура і влада. Теорія і практика культурної політики в сучасному світі. Київ, 2000. 228 с.
9. Декларація Тисячоліття Організації Об'єднаних Націй // http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/summitdad.
10. European Convention, 2003.
11. Козловски П. Миф о модерне: поэтическая философия Эрнста Юнгера. Москва, 2002. 239 с.
12. Куропятник А. И. Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ, автореф. дис. докт. социол. наук. Санкт-Петербург, 2000. 17 с.
13. Моль А. Социодинамика культуры. Москва, 1966. С. 173-321.
14. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва, 1991. 528 с.

Отрешко Наталія Борисівна
доктор соціологічних наук, доцент
провідний науковий співробітник
Інституту культурології НАМ України

2.3. ТИПОЛОГІЯ ТА ФОРМИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Сучасне громадянське суспільство, побудова якого — центральна мета розвитку більшості країн світу, — визнає свободу культурної самоідентифікації кожного представника спільноти. Для подальшого культурного розвитку необхідна різноманітність середовища. Подібне культурне розмаїття в більшості держав — це даність. Стримати взаємодію найрізноманітніших культур сьогодні неможливо. Це робить актуальним дослідження мультикультуралізму, який розуміється в широкому сенсі як прояв мультикультурних зв'язків і відносин, мультикультурних практик, що відображаються в різних видах і формах функціонування феномену.

Дослідники мультикультуралізму за кордоном (Ф. Барт, Дж. Грей, В. Ліпші, Ч. Тейлор та ін.), російські (А. Куроп'ятник, В. Малахов, Т. Мамонова, Т. Суконкіна, М. Шебанова) та українські вчені (О. Бандурка, Р. Шульга) в явищі мультикультуралізму вбачають “механізм” стабілізації суспільства, розвитку його культурного різноманіття на основі рівності прав більшості населення, етнічних і культурних меншин [1]. Безпосередньо в Україні проблема мультикультуралізму зв'язується з питаннями національної ідентичності і толерантності (І. Бубнов, Ю. Халілова-Чуваева). Велике значення має вивчення ціннісних підстав і операційних принципів мультикультуралізму (О. Бандурка), питань міжкультурної комунікації, особливо цінними є дослідження мультикультурного середовища (Р. Шульга) [13, 124–141].

Незважаючи на велику кількість різноманітних досліджень з проблем мультикультуралізму і мультикультурних практик, недостатньо вивченим залишається питання про різні види мультикультуралізму і форми його функціонування. Тому доцільним є аналіз питань різновидів мультикультуралізму в залежності від територіально-історичних факторів і форм явища у вигляді практичного втілення мультикультурності в сучасному соціокультурному просторі; з'ясування сутності феноменів інтеркультуралізму і транснаціоналізму як новітніх форм функціонування мультикультуралізму, що розуміється в широкому сенсі.

У соціально-філософському плані мультикультуралізм — це широке поняття. Ідея мультикультуралізму і становлення глобального громадянського суспільства сьогодні — найімовірніші способи подолання суперечностей між універсальністю світового розвитку, що відображається у концепції лібералізму, і особливостями, притаманними розвитку окремих культур і цивілізацій. Як модель культури мультикультуралізм передбачає, перш за все, зняття централізованого подання про розвиток; деієрархізацію й узаконення форм культурного розмаїття. При всьому тому культурне багатоголосся виявляє різноманітність форм прояву культури, які все ж не є рівноцінними або рівнозначними. Нестабільність у визначенні сутності мультикультуралізму призводить до того, що він як одночасно соціальне явище, суспільний стан і філософська категорія не має загальноновизнаної типології.

Нині перед державами постає нова проблема: чи можливе спільне існування людей, які сповідують різні релігії, розмовляють різними мовами тощо? Тільки в епоху глобалізації виникає необхідність бути разом в єдиному комунікативному просторі різним національним, культурним і релігійним спільнотам. Однак, якщо не брати до уваги сучасне поняття мультикультуралізму, його можна відстежити на всіх етапах історії людства, оскільки міжкультурна взаємодія існувала скрізь і завжди. Мультикультуралізм в тому чи іншому вигляді виявляв себе досить давно, але лише в епоху постмодерну мультикультурність була сформульована як проблема, породжена глобалізацією.

Існування представників великої кількості різнорідних культур на обмеженому просторі відображено ще в Біблії на прикладі

зведення Вавилонської вежі. Як свідчить притча, змішування великої кількості культур (мов) неминуче призводить до загального краху системи. Проте спроби побудувати мультикультурне суспільство робилися ще в античності. Олександр Македонський намагався насаджувати мультикультуралізм, так би мовити, “зверху” як основну стратегію, що дозволяла досягти стабільності у величезній підвладній йому імперії. Стародавній Рим на піку своєї могутності включав землі різних племен і народів. Знаковою епохою для виникнення передумов сучасного мультикультуралізму стало європейське Відродження. Перехід від індустріальної економіки до інформаційної, що супроводжувався міграціями, політичними змінами, появою субкультурних формувань, викликав до життя різноманітність, яка виражалась в багатоцентричному представленні культурних форм [11].

Зміна ідеологічних пріоритетів державної політики Європи кінця ХХ століття і збільшення можливостей життєвого вибору особистості стали по-новому впливати на формування соціокультурних концепцій, які відображають різні аспекти повсякденного життя людей. Так були сформовані кілька моделей мультикультуралізму. Відомий дослідник мультикультуралізму Ч. Кукатас виділяє дві його моделі: “жорстку” і “м’яку”. “М’яка” модель вирізняється тим, що рівень асиміляції обумовлюється бажанням і здатністю кожної особистості поділяти або не поділяти спосіб життя більшості. “Жорсткий” мультикультуралізм закликає суспільство вживати активні заходи для забезпечення повноцінної участі меншин у соціальному житті, а також докладати вагомі зусилля для збереження їх ідентичності і звичаїв.

Сучасні дослідження виокремлюють егалітарну і домінуючу моделі мультикультуралізму. Егалітарна модель розглядається на прикладі країн Євросоюзу, Канади і низки інших держав, причому поряд із позитивними моментами відзначається її дезінтеграційний потенціал [8]. Егалітарна концепція мультикультуралізму передбачає інтеграцію меншин не як процес уніфікації, а як прецедент зберігання культурного різноманіття в передумовах взаємної терпимості.

Друга модель мультикультуралізму, так звана домінуюча чи “жорстка”, передбачає, що в суспільстві, що приймає мігрантів, і-

нує більшість, яка встановлює правила, умови, права, ринок праці, умови освіти, ймовірності політичної участі для прибульців. На цих умовах, якщо людина з'являється в іншому суспільстві, вона зобов'язана пристосовуватися, або — інакше — “інтегруватися” в домінуючу культуру. Європа дотримується такої моделі мультикультуралізму, що забороняє чужим культурним зразкам впливати на європейські цінності [8].

Можна підтримати думку, що визначає мультикультуралізм в його сучасному змісті як суспільне явище в різних ситуаціях, коли:

а) у різнокультурному (іншомовному) середовищі виявляються окремі індивіди (типовий випадок — студенти, які навчаються за кордоном);

б) у різнокультурному (іншомовному) середовищі виявляються окремі культурні анклави (типовий випадок — соціально значущі групи іноземних робітників у країнах Заходу);

в) саме функціонування того чи іншого інституту може існувати тільки як спільна справа людей, які представляють різні культури (міжнародні організації типу ООН, міжнародні аеропорти, туристичні центри, експедиції, транснаціональні компанії тощо) [8].

Із наведених вище ситуацій лише третя відображає мультикультуралізм як явище, так би мовити, у “чистому” вигляді. Перша ситуація не становить серйозної проблеми і може бути засвоєна за допомогою асиміляції, через право використання для всіх норми суспільної пристойності. Друга ситуація винятково суперечлива і здатна викликати глибокі конфлікти. Її не можна назвати мультикультурною. Вона є такою через багато обставин, а не сформована відповідно до логіки розвитку. Саме ця ситуація мається на увазі, коли йдеться про крах політики мультикультуралізму, оскільки зазнає краху не сама політика мультикультуралізму, а спроба засобами культури вирішити соціально-економічні проблеми [7, 8].

Можна погодитися з думкою дослідниці В. Мамонової, згідно з якою практичне втілення мультикультуралізму відрізняється в різних національних і державних системах. Наприклад, по-іншому, ніж у Західній Європі, ідея співіснування множинних культурних світів мислиться в державах, створених на іммігрантській основі, таких, як США, Австралія і Канада. За моделлю “плавильного

котла”, мультикультурна держава США передбачалася як “сплав” англосаксів і різних іммігрантських груп. При цьому увага акцентувалася переважно на англосаксонській доміні. Однак, починаючи з середини 60-х років ХХ століття, програма “плавильного котла” поступається місцем ідеї мультикультуралізму, передумовою виникнення якої стала “революція” цивільних прав. У мультикультурній політиці США чітко декларується тенденція залучення іммігрантів до цінностей американського суспільства, в той же час прийняття політики мультикультуралізму свідчить про відсутність бажаної етнокультурної гомогенності американського суспільства [8].

Дійсно, мультикультуралізм в Європі — запозичена і вимушена політика. Постколоніальний період тут відзначений впливом країн “третього світу” на розвиток подій в європейських країнах. Це так звана “колонізація навпаки”. Один із різновидів її дії — міграція. Як вимушена, так і добровільна міграція вносять певні зміни в формування сучасного культурного обличчя Європи. Необхідно відзначити також вплив перманентної міграції, викликані приватними пересуваннями мобільних груп (студентів, туристів, сезонних робітників) на культурне поле великих міст, які в результаті стають культурно неоднорідними утвореннями. Всі ці причини пояснюють специфіку політики мультикультуралізму в країнах Західної Європи. Це — пом’якшений варіант адаптації іммігрантів, що виражається у формі “стриманої інтеграції”, яка полягає у збереженні культури національної більшості і прийняття нових груп меншин, які виступають у рамках загальної громадянської ідентичності, що перешкоджає ментальному розмиванню кордонів національної культури держави [8].

Особливості спільного існування кількох різновидів культур на території України перебувають у процесах побудови єдиної нації і державності. Проте в основі української державності існує розуміння нації як вищого ступеня розвитку етносу. По суті своїй це прагнення до формування однорідної спільноти з дуже різнохарактерним в лінгвістичному і культурному плані етнічним складом. Українське суспільство є мультикультурним, проте зовсім не в тому смислі, в якому звикли його трактувати, спираючись на уявлення про етнос як сукупність представників, що наділені не-

змінними, притаманними лише їм особистісними якостями. При цьому можливість прийняття та реалізації моделі мультикультуралізму передбачає врахування інтересів усіх мовних і культурних груп населення, надання можливості осмислювати свою спільність з іншими групами, уникаючи суперечностей і конфронтації. Для сучасних українських реалій мультикультуралізм як модель формування нової проєвропейської культури — найбільш вірогідний і практично реалізований варіант. Сучасне прагнення України до традиційних європейських цінностей в ментальному і загальному філософському планах відповідає ідеї мультикультуралізму в його сучасній інтерпретації, оскільки сама ця ідеологія співзвучна естетичним і філософським засадам постмодерну, в рамках філософії якого і розвивається соціальна, ціннісна і естетична сфера сучасного українського суспільства. Мультикультуралізм епохи постмодерну, що функціонує нині, це не тільки етнічне розмаїття, а й різноманітність життєвих стилів, орієнтацій і культурних тенденцій. У зв'язку з цим виникає розуміння того, що політика культурного плюралізму в сучасній Україні мислиться спрямованою не тільки на “діалог” між різними етноконфесійними групами, але й на формування спільного комунікаційного простору. Питання ідентичності, ціннісних уподобань стають в даній ситуації вирішальними.

Виходячи з осмислення мультикультуралізму як соціально-філософського феномену і загальнокультурної реальності, стає можливим визначити види мультикультуралізму залежно від історичних та етнокультурних особливостей. Типологізація мультикультуралізму як соціально обумовленого феномену і філософської категорії може бути заснована на таких компонентах:

- питання стабільності та інтеграції в мультикультурному суспільстві: структура влади, прийнятний набір конституційних прав, мультикультурно конституційована загальна культура і мультикультурна освіта, а також плюралістична національна ідентичність, що включає в себе всі групи;

- цінності в мультикультурному суспільстві. Рівність і справедливність. Проблема міжкультурної оцінки. Рівність статі (становище жінки, питання освіти жінок тощо);

- політика, релігія, питання свободи совісті і свободи слова;

- політична лібералізація в мультикультурному суспільстві.

Спираючись на ці вихідні положення, можна виділити наступні різновиди мультикультуралізму:

1) античний мультикультуралізм — злиття представників усіляких культур у межах однієї величезної держави. Просування основної культури і придушення всіх інших, що не виключає моменту проникнення традицій завойованих народів в осередки домінантної культури;

2) ренесансний мультикультуралізм — різноманітність, викликана розвитком національних мов, культур, уявлень, розширенням культурного простору, ініційована переходом від традиційної культури з міфологічним типом свідомості до персоналістського, особистісно-креативного типу інноваційної культури;

3) мультикультуралізм Нового часу — це сформована до XVIII століття європейська концепція свободи совісті, заснована на розумінні необхідності толерантності до представників іншої віри, культури, раси. Передбачає зростання розуміння цінності природних прав і свобод індивіда;

4) мультикультуралізм модерну — це міжкультурні взаємодії на тлі поширення демократизації, розвитку основоположних цінностей культури модерну: індивідуальної свободи, раціональної свідомості і прав людини. Зумовлює формування підґрунтя для існування етнічних і релігійних співтовариств не тільки в постколоніальних країнах із незавершеною національною консолідацією суспільства, але і в давно сформованих державах-націях Європи і США;

5) мультикультуралізм постмодерну — це розуміння іншої культурної позиції як “чужої правди” і сприйняття своєї правди як “незавершеної”. Наявність у межах одного політичного утворення диференційованих спільнот, які зберігають свою ідентичність і кордони:

– мультикультуралізм у країнах, створених на іммігрантській основі (США, Канада і Австралія), — це привнесене етнічне і культурне розмаїття, яке не тільки не суперечить основній культурі, але, вписуючись в її контекст, живить її систему цінностей. Виробляє асиміляційні механізми у вигляді масової культури, мови, політичної системи і системи, відрізняється тенденцією залучення іммігрантів до цінностей держави і суспільства;

– мультикультуралізм в Західній Європі — це балансування між полюсами “включення” іммігрантів у культурний контекст і їх “виключення” з нього. Збереження культури національної більшості і прийняття нових груп меншин, які виступають у рамках загальної громадянської ідентичності, що перешкоджає ментальному розмиванню кордонів національної культури;

– мультикультурні відносини в Україні засновані на мультикультуралізмі епохи постмодерну, який являє собою не тільки етнічне розмаїття, а й різноманітність життєвих стилів, орієнтацій і культурних тенденцій. Політика культурного плюралізму спрямована не стільки на заохочення “діалогу” між етнолінгвістичними й етноконфесійними групами, скільки на формування спільного комунікаційного простору.

Незважаючи на представлену впорядковану структурність типології мультикультуралізму, засновану на соціально-історичному підході, не можна не звернутися до питання про критику доктрини мультикультуралізму провідними політиками Європи кінця 2010 — початку 2011 років. Невдоволення мультикультуралізмом викликало до життя альтернативну модель політики — міжкультурну взаємодію [2]. Серед варіантів міжкультурної взаємодії можна виокремити:

- авторську концепцію “культурної свободи” А. Сена [9];
- концепцію британського прем’єр-міністра — “енергійний лібералізм” (громадянська інтеграція, яка, витісняючи традиційну культуру, доповнює її) [5];
- концепцію інтеркультуралізму.

Серед названих нами концепцій найбільший інтерес викликає саме концепція інтеркультуралізму, яка, згідно із “Білою книгою з міжкультурного діалогу” Ради Європи (2009), містить прагнення не скасувати, але видозмінити мультикультуралізм, додавши до концепції найважливіше завдання інтеграції [3]. Інтеркультуралізм так само, як і мультикультуралізм, виходить з ідеї культурного різноманіття світу. Але відмінність між ними полягає в тому, що мультикультуралізм націлений на захист культурних особливостей і часто призводить до культурної замкненості, тоді як інтеркультуралізм орієнтований на пошук умов взаємодії найрізноманітніших культур.

На думку вчених Я. Бахметьева і Е. Паїна, інтеркультуралізм — концепція, більш стійка до нових викликів глобалізації. Мультикультуралізм як концепція ХХ століття протистояла класичній глобалізації (яка, на їх погляд, була вестернізацією). Однак на початку ХХ століття характер цих міграцій різко змінився: Я. Бахметьев і Е. Паїн вважають, що вестернізація змінилася на остернізацію. Але якщо вестернізація здійснювалася в основному економічними методами, то остернізація викликана культурними впливами. У зв'язку з цим дослідники доводять, що мультикультуралізм просто не міг бути готовим до таких змін в процесах глобалізації, тоді як саме концепція інтеркультуралізму є досить стійкою до них [2].

Розглядаючи мультикультуралізм та мультикультурні відносини в широкому контексті, звернемо увагу на феномен транснаціоналізму — соціальний рух, що відображає посилені взаємозв'язки між людьми в усьому світовому просторі й ослаблення кордонів між країнами. Вперше термін “транснаціональність” запропонував Р. Боум у своєму есе “Транснаціональна Америка” (1916) для опису нового типу мислення у відносинах між культурами. Автор заперечує принцип асиміляції мігрантів і бачить Америку як “космополітичну федерацію національних колоній”. Його висновок: “американець” — це уже “не національність, а транснаціональність”, яка у автора зводиться до переважно ідентичності [13, 154–156].

Прихильники транснаціоналізму прагнуть полегшити умови розвитку для потоку людей, ідей і товарів між країнами і континентами. Вони стверджують, що термін “транснаціоналізація” не має смислу пов'язувати зі змістом етнічної держави: міграційними робочими, корпораціями, глобальним потоком грошей, глобальним потоком інформації і глобальним науковим співробітництвом. Транснаціоналізм визначається вченими як особлива форма організації соціального простору [13, 154–156]. Було запропоновано поняття “трансмігранти”, що позначає мігрантів, які “живуть одночасно в кількох місцях і включені більш ніж в одне суспільство”. Вони створюють “соціальні поля, що перетинають географічний, культурний і політичний кордони” держав [4, 133–146].

Транснаціоналізм змінює саму концепцію громадянства. Наприклад, І. Л. Еспіріту відзначає різке скорочення розриву в ста-

тусах громадян і негромадян [13, 154–155]. У зв'язку з подібними концептуальними змінами можна відзначити тенденцію розвитку соціально-філософської теорії до зняття опозиції дихотомічних категорій, таких, як зовнішнє — внутрішнє; національне — інтернаціональне; країни, які постачають мігрантів, — країни, що приймають; тимчасове перебування — постійне місце проживання; громадянин — не громадянин [13, 155–156].

На думку М. Шабанової, глобалізація сприяла створенню транснаціональної страти експертів і фахівців по всьому світу, які характеризуються схожими інтересами та високими доходами. Вчена акцентує увагу на думках Дж. В. Біверстока, який вважає, що саме ці міграційні потоки є артеріями, що забезпечують життя “мережевого суспільства”, М. Кастельса, оскільки в основному через їх діяльність переміщуються і акумулюються знання і капітали [6, 124–125]. Останнім часом у наукових колах поширена ідея про формування “транснаціональних класових утворень”. У теоріях глобального капіталізму агентом політичних практик виступає так званий транснаціональний капіталістичний клас (ТКК), якому відводиться роль панівного в світовій політиці. М. Шабанова навіть стверджує, що ТКК відіграє ключову роль у процесах глобалізації [12, 155–156].

Транснаціональні практики по суті у всіх куточках світу приводять до формування транснаціональних соціокультурних просторів, в яких людина поза її відмінними — етнічними, культурними, релігійними, соціальними, гендерними та ін. характеристиками — стає основною складовою розвитку соціуму. Транснаціональні події і проекти, створені новітніми спільнотами, в які включені великі маси людей на різних рівнях буття, визначають спрямованість найрізноманітніших гілок розвитку економічного, політичного і соціокультурного характеру.

Підсумовуючи висловлене вище, можна відзначити, що мультикультуралізм — нове поняття, народжене епохою глобалізації, але в той же час — широко відоме явище, яке формує цивілізаційне життя людства. Мультикультуралізм має різновиди, зумовлені історичними і територіальними чинниками. У сучасній практиці мультикультуралізм утілюється у вигляді феноменів інтеркультуралізму і транснаціоналізму, що базуються на глобальній мульт-

тикультурній взаємодії, заснованої на міжкультурних відносинах і зв'язках. Це дозволяє зробити висновок, що інтеграціоналізм і транснаціоналізм як новітні соціокультурні феномени є формами функціонування мультикультуралізму, який розуміється в широкому смислі; механізмом же такого функціонування є мультикультурна толерантність. Продовження осмислення типології і форм функціонування мультикультуралізму в загальному цивілізаційному і конкретно-історичному вимірах зумовлює більш адекватне сприйняття феномену мультикультурності і можливість розуміння свого місця різними групами людей в межах мінливого глобалізованого соціокультурного простору.

Література:

1. Бандурка А.С. Строката ковдра мультикультуралізму: монографія. Харків, 2013. 197 с.
2. Бахметьев Я.А., Паин Э.А. Модели культурной политики: крах мультикультуралізма и перспективы интегралізма. URL: <http://regconf.hse.ru/.../7529fb2578f97306e53f5a3ef26dbf6d392ea1a8.pdf>.
3. Белая книга совета Европы по межкультурному диалогу. URL: <http://russiaforall.artinfo.ru/material.jsp?matid=8>.
4. Бредникова О., Кайзер М. Транснационализм и транслокальность (комментарии к терминологии). Миграция и национальное государство. Санкт-Петербург, 2004. С. 133–146.
5. Великобритания в ловушке мультикультуралізма — перспективы. URL: www.perspektivy.info/.../velikobritanija_v_lovushke_multikulturalizma._2011-10-07.htm.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Москва, 2000. 608 с.
7. Куропятник, А. И. Мультикультуралізм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ. Санкт-Петербург, 2000.
8. Мамонова В.А. Мультикультуралізм: разнообразие и множество. Журнальный клуб “Интелрос Credo New”. 2007. № 2. URL: <http://www.intelros.ru>.
9. Сен А. Развитие как свобода. Москва, 2004. 425 с.
10. Суконкина Т.Н. Феномен мультикультуралізма в современном обществе: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Саранск, 2011. 24 с.
11. Толерантность и мультикультуралізм как процессы. URL: www.vevivi.ru/.../tolerantnost-i-multikulturalizmkak-protsessy-sovremennogo-obshchestva-ref228268.html.
12. Шебанова М.А. Агенты транснационализма. Теория и практика общественного развития. 2010. Вып. 4. С. 154–156.
13. Шульга Р.П. Соціокультурне середовище як простір ідентичностей та ідентифікацій. *Соціокультурні ідентичності та практики*. Київ, 2002. С. 124–141.

Отрешко Наталія Борисівна
доктор соціологічних наук, доцент
провідний науковий співробітник
Інституту культурології НАМ України

2.4. ПОСТМУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК СУЧАСНА НЕОЛІБЕРАЛЬНА МОДЕЛЬ

В останні півтора десятиліття термін “постмультікультуралізм” знаходиться в епіцентрі наукових дискусій, незважаючи на те, що його теоретичні контури, зміст і структура ще тільки формуються. Сьогодні навряд чи можна говорити про те, що постмультікультуралізм як наукова категорія набув у соціальних науках певне методологічне і самостійне аналітичне значення. Однак він активно використовується в контекстах інших наукових підходів, наприклад, інтеркультуралізму, транснаціоналізму, космополітизму, міграційних теорій, де демонструє широкий евристичний потенціал, роблячи свій внесок у конфігурації дослідницьких стратегій і специфіку отримання нового знання.

Постмультікультуралізм викликає академічний і практичний інтерес. Це обумовлено тим, що він сприяє формуванню певного фокусу бачення проблем сучасності, вносячи свій вклад у розуміння ролі і функцій національної держави в умовах глобалізації, в перевизначення процесів інтеграції в національних і транснаціональних контекстах, а також сприяючи переходу до діалогових форм підтримки соціальної і політичної єдності в межах національного суспільства. У зв'язку з цим можна говорити про постмультікультуральний поворот у соціальних науках, який, будучи зв'язаним з управлінням соціокультурним різноманіттям, пропонує національній державі та її інституціям переосмислити себе і свою діяльність у постмультікультуральній перспективі. Це зумовлено, перш за

все, тим, що динаміка процесів трансміграції і транснаціоналізації в глобальних контекстах активно руйнує традиційні уявлення про державу і національну єдність [8, 65]. Крім того, змінюється зміст завдань реорганізації політико-соціального та культурного простору національного суспільства, що потребує перегляду “відсталих від часу” ідей і політик його трансформації. Йдеться, наприклад, про переосмислення значення і можливостей політики мультикультуралізму в умовах сучасності, а також про перехід від лінійних схем соціальної інтеграції до більш “тонких” діалогічних форм балансу інтересів різних груп населення та створення спільних дискурсівних і концептуальних просторів міжкультурної взаємодії [11, 3].

У соціальних науках постмультикультуралізм концептуалізується, спираючись на те, що мультикультуралізм в країнах західних демократій зазнав невдачі і прийшов час нових рішень для подолання стрімкого збільшення соціальної нерівності, етнічного та культурного розмаїття. Іноді постмультикультуралізм розглядається як форма відображення в політиці і академічній науці наслідків глобалізації, нової економічної ситуації, реінтерпретації ідей мультикультуралізму, глобалізованого імміграційного руху, ослаблення ролі національної держави, що зазнає труднощів у забезпеченні ідентичності, єдності і безпеки населення національних держав. У зв'язку з цим у ряді випадків актуалізується спрощена версія дискурсу постмультикультуралізму, що відображається у вигляді двох головних елементів. Один із них, пов'язаний із політикою, вказує на мультикультуралізм як невдалий соціальний проект, що викликав до життя різні форми етнокультурної та релігійної локалізації, групової інтеграції і соціальної сегментації всупереч очікуванням зміцнення національної ідентичності та громадянської єдності. Інший, будучи залученим в академічну сферу, підкреслює важливість національної інтеграції, соціальної і культурної рівності і позитивних групових відносин. Однак дійсне значення постмультикультуралізму, на наш погляд, полягає в тому, що він фокусує увагу на складних контекстах і перехідних станах.

Як і у випадку з іншими аналогічними поняттями, такими, як постмодернізм, постструктуралізм, постсучасність, постнаціоналізм (префікс “пост” у слові “постмультикультуралізм” вказує, з одного боку, на його тісний зв'язок із попередньою інтелектуаль-

ної традицією мультикультуралізму, а з іншого — на логічність тривалого розвитку ідей мультикультуралізму в нових умовах) [12, 1]. Унаслідок цього одна з найважливіших функцій постмультикультуралізму полягає в тому, щоб в перехідному стані між старим і новим, між минулим і майбутнім сприяти створенню нових концептуальних, дискурсивних просторів, а також прикладних експлікацій динамічної реальності. У цьому контексті показовим є висловлювання Д. Лея про те, що епоха релевантності префікса “пост” (постіндустріальної, постфордистської, постмодерністської, постнаціональної, постструктурної, постмарксистської, постколоніальної) безсумнівно триває. Дослідники звертаються до неї, щоб визначити ситуацію нового економічного розриву, політичного переходу або соціальних перетворень і одночасно артикулювати створення нового дискурсивного простору [11, 3]. Виходячи з цього, постмультикультуралізм не тільки проголошує новою реальність “за межами мультикультуралізму”, а й створює “карту переходів” між різними історичними епохами, галузями знання, національними державами, соціальними і культурними ландшафтами сучасних суспільств, переміщаючи практики теоретизування, постановки і прийняття рішень в своєрідну глобальну рамку.

Постмультикультуралізм пропонує переосмислення епістемології і аналітичної структури сучасних процесів соціальної і культурної плюралізації, формування контекстів “суперрізноманітності” [20], реінтеграції національних товариств, що має на увазі і “нову” конфігурацію його змісту, засновану на плинності, мінливості, незавершеності і відкритості. На відміну від концепцій раннього мультикультуралізму 1970–1980-х років, націлених на перехід від колоніальних структур управління до формування національного суспільства з певною системою позицій і зв’язків в його рамках між різними соціальними, етнічними та культурними групами, постмультикультуралізм має справу з явищами плинності, соціокультурної процесуальності, подолання інституційних констеляцій. У цих умовах кордони між державністю і локальністю, в певному сенсі, стають все більш проникними, а транснаціональні, в тому числі і діаспорні простори, стають місцем громадських дискусій, постійних перевизначень культури і ідентичності.

На цій основі в рамках постмультикультуралізму формуються

нові засоби концептуалізації етнокультурного і соціального різноманіття в умовах глобалізації. В одному випадку, за колишньою інтелектуальною традицією, вони охоплюють статистику і демографію руху населення, рефлексію соціальних змін, мультикультурної організації соціального простору як прийнятних і достатніх підстав для аналізу певної версії сучасності. В іншому випадку визнання множинності версій сучасності має на увазі перманентні, нехай навіть ледь помітні, але вельми істотні за своїми наслідками зміни в звичних мультикультуральних стратегіях визнання, включення та інтеграції, що спостерігаються в подібних соціальних умовах. При цьому значущим стає постійне збільшення числа іммігрантів або ускладнення етнічних структур населення, але зміщення соціальних контекстів [17, 1–11] при формуванні нових соціальних і культурних розривів, наприклад, між першим і другим поколіннями іммігрантів, коли батьки відчують себе більш інтегрованими в національну спільноту, ніж їхні діти [6, 2]. Наприклад, коли в межах національної держави формуються транснаціональні, транскультурні, трансетнічні релігійні громади. У цих умовах не тільки долаються міжгрупові кордони, виникають транскультурні мережі спілкування (в тому числі і через Інтернет), але і долаються диференціальні установки мультикультуралізму, стирається чітка строгість організації етнокультурної мозаїки національного суспільства. Це, в свою чергу, стимулює створення ідеології постмультикультурних стратегій і ситуацій, наприклад, у політичній сфері, де мультикультуралізму вже давно відмовлено у високих ставках.

Постмультикультуральний дискурс також розвивається в засобах масової інформації, де позначаються перспективи розгортання інформаційних контекстів і їх впливу на суспільні процеси в сьогоденні і майбутньому [9, 38–39]. Потенціал постмультикультуралізму визначається можливостями поновлення методологічного інструментарію. У своїй новій якості це спосіб артикуляції постмультикультурних наративів складності, синхронності, перетину, плинності, гібридності і транслокальності. Нарешті, це відкритий простір дискусії для концептуалізації нових підходів до аналізу сучасності в логіці постмультикультуральності [8, 67].

Прийнято вважати, що ідея постмультикультуралізму особливо активно розвивається після 11 вересня 2001 року, коли набирає

силу дискурс краху мультикультуралізму, багаторазово підкріпленого терористичними атаками в США, Європі, Росії та інших країнах на початку XXI століття. Щільність цього дискурсу виявилася настільки високою, що риторика про кінець мультикультуралізму, за словами У. Бредлі, стала стійко сполучатися з самим постмультикультуралізмом [5, 1]. Аналогічну думку висловлюють і інші вчені. У зв'язку з цим необхідно підкреслити, що судження про катастрофу політики мультикультуралізму не вповні відповідають дійсності. По-перше, вони несуть на собі печатку колишньої пропаганди державного інтеграційного мультикультуралізму. Останній, як відомо, з важливих причин сформувався в країнах класичної імміграції, де успішно розвивається і сьогодні. Але будучи пересадженим на європейський ґрунт як універсальний, “ключ, що підходить для всіх замків”, він виявився не дуже доречним, тому що не зміг забезпечити гарантоване рішення політичних і імміграційних проблем Європи. По-друге, ці висловлювання містять спробу анонсувати світ “після мультикультуралізму”, політичні контури якого і нині залишаються досить неясними.

Повертаючись до висловлювань про мультикультуралізм в Західній Європі, відзначимо, що осмислення постмультикультурної реальності в Європі і Америці, Азії, Африці та Австралії, в Новій Зеландії і на Маврикії було обумовлено не лише логікою процесів глобалізації, але в тому числі й колоніальною спадщиною, імперативами глобального управління, сформульованими політиками провідних країн світу [10, 232–233].

Пік тиску на національні версії мультикультуральної політики і освітніх мультикультурних програми припав на кінець 2010 — початок 2011 року, “коли прем'єр-міністри і президент трьох наймогутніших країн Європи оголосили про неспроможність мультикультуралізму” [5, 2]. Ці твердження не зовсім відповідали результатам досліджень провідних учених світу, які вивчали проблеми розвитку полікультурних національних політик в національних державах [14, 7]. Але вони були явною спробою перегляду тенденцій розвитку етносоціальних процесів в Європі, однак не на користь ідеї спільного європейського дому, а в інтересах національних еліт, зацікавлених в певному політичному тонусі і електоральних перевагах своїх виборців. Як відомо, однією з важливих причин Brexit

е проблеми міграції, а політична ангажованість мультикультуралізму в Канаді відома ще з часів П. Трюдо [9, 28]. Але, твердження про те, що мультикультуралізм зазнав краху після 11 вересня 2001 року, навіть усупереч даним про зростання полікультурної політики в період між 2000–2010 роками [3, 66; 14, 40], усе ж мали певний смисл. Вони не лише ініціювали руйнування застарілих національних моделей управління процесами транснаціоналізації та міграції, а й знаменували собою, як й у випадку із упровадженням інтегративного мультикультуралізму, початок переходу до нових універсальних методів прискореної соціокультурної і політичної трансформації національних суспільств.

Нині сучасні суспільства поступово знаходять нові дискурсивні контури, перетворюючись у складні багатомірні галузі ідентичностей, знаходячи нові перспективи в умовах етнічного, культурного, іммігрантського суперрізноманіття [20]. “Мультикультуралізм зазнав невдачі, — писав із цього приводу Т. Модуд, — він знаходиться в політичному відступі і навіть мертвий, особливо в Західній Європі. Це стає домінуючим дискурсом не тільки серед громадськості, а й серед учених” [15, 1]. Справедливості заради потрібно відзначити, що відступ від політики мультикультуралізму був помітним на рівні дискурсу, а не на рівні реальної політики. Зокрема, К. Бентінг зазначає, що багато хто з нових політиків інтеграції, відзначені як свідоцтво відмови від мультикультуралізму, нагадують програми, які вже давно є частиною імміграційної інтеграції в Канаді [13, 66].

У певному сенсі постмультикультуралізм виступає альтернативою мультикультуралізму. Однак він не заперечує мультикультуралізм. Останній, як і раніше, є елементом концептуалізації нової соціокультурної реальності, міграційної мозаїки національного суспільства, що формувалися і підтримуються в різних конфігураціях національних політик мультикультуралізму і завдяки яким постмультикультуральний підхід знаходить релевантні сучасності імпульси соціальної і культурної динаміки. Можна сказати, що постмультикультуралізм бере “конструктивну участь” у мультикультуралізмі, а не відсторонюється від нього [9, 35]. Це означає, що постмультикультуралізм використовує також можливості мультикультуралізму, знаходячи тим самим його новий науковий, політичний і соціальний потенціал.

“Постмультикультуральні виходи” за межі мультикультуралізму в рамках оновленої соціальної теорії і практики зумовлені також і тим, що ідеї мультикультуралізму були сформульовані в цілях інтеграції національного суспільства, але в інший час і в інших умовах. У цьому плані постмультикультуралізм — це, дійсно, не відмова від мультикультуралізму, а визнання того факту, що необхідні оновлені стратегії для розуміння різноманітності в різних соціально-політичних і локальних контекстах, спираючись при цьому на мультикультуралізм, який є важливим теоретичним і прикладним активом, а не просто набором проблем, що потребують обговорення [5, 15]. Не менш важливим є і визнання контекстуальності мультикультуралізму, форми реінтерпретації якого в умовах нової реальності ідеологічно розвиваються в напрямку постмультикультуралізму.

Одна з особливостей постмультикультуралізму полягає в тому, що відповідно до його логіки мультикультуралізм як інструмент перетворення сучасності був зміщений на периферію, в розряд політики минулого. В першу чергу, це торкнулося невідповідності первинних принципів і політики мультикультуралізму в європейських країнах і країнах класичної імміграції (зокрема, ідей толерантності, включення/виключення, визнання, рівноправності, рівних можливостей у межах національного суспільства) новим культурним, політичним і соціальним реаліям, що виникли в контекстах глобалізації. Крім того, офіційний мультикультуралізм, який розуміється в ряді випадків як своєрідна “структура контролю” [5, 2], відходить в минуле, на периферію соціальної теорії. У цьому контексті отримала розвиток критична теорія мультикультуралізму. В її центрі виявилася ідея бюрократичного або адміністративного мультикультуралізму, мета якого полягала в підтримці расових, етнічних і культурних відмінностей національних меншин і груп іммігрантів. Ідея створення культурної мозаїки в межах національного суспільства стала однією з важливих причин його ерозії, об’єднанням громадського потенціалу і падінням популярності концепцій мультикультуралізму [12, 3–6]. Саме тому мультикультуралізм підпадає під значну критику за викорінення цінностей національного суспільства, руйнування його ідентичності. У зв’язку з цим важливо підкреслити, що мультикультуралізм — це

не естетика культурної спадщини. У цьому разі це також постетнічний проект, в межах якого формується основа соціальної політики, що включає в себе вимоги рівноправності, добробуту, рівноправних відносин громадян з державними структурами, наприклад з поліцією, підтримки імміграції та іммігрантів, рівних можливостей для самореалізації й у сфері зайнятості [11, 5]. Звичайно, “мультикультуральний фестиваль” притуплює відчуття маргіналізації іммігрантів в економічній і політичній сферах [11, 4]. Але він не знімає з порядку денного питання про те, що збільшення кількості іммігрантів, зростаюче культурне різноманіття може призвести до напруги в суспільстві, фрагментації національної ідентичності і навіть загрожувати національній державі [3, 797–798; 16, 363].

Як показали дослідження Д. Беррі, збільшення різноманітності не завжди веде до конфлікту або зниженню соціального капіталу громадської солідарності, що особливо помітно на місцевому рівні [4, 6]. Тут, як і в інших випадках, міжкультурна взаємодія є тільки одним з аспектів модернізації, до якої залучено поряд з іммігрантами та стороною, що приймає, багато інших учасників, включаючи державних чиновників, школи, системи освіти, охорони здоров'я і публічну сферу. Важливо відзначити, що агентність таких ситуацій контекстуальна, тобто на локальному рівні кожен бере участь у міжкультурній ситуації, потенційно піддається зміні і змушений визначати свій культурний вибір.

Так чи інакше відбувається розуміння того, що “модернізація не веде до закінчення множинності культур”, вона навпаки підсилює ці культури [2, 112]. Різноманітні версії мультикультуралізму мають на увазі розуміння культури як внутрішньо гомогенної і локалізованої в певних межах, яке в світлі загальної мобільності населення та культурної гібридизації втрачає свою інтелектуальну привабливість і інструментальну цінність. Якщо таке розуміння культури “коли-небудь і відповідало істині, то тільки не сьогодні” [1, 155]. Разом з тим варто визнати справедливим, що глобалізація має на увазі не редукцію, а ускладнення культурного розмаїття і переклад відмінностей в іншу площину [7, 10].

Увага до культурної та етнічної різноманітності, властиве мультикультуралізму, забезпечується за допомогою визнання і включення [18, 14]. Тільки завдяки безперебійній дії цього меха-

нізму агент публічної сфери може бути розпізнаний, ідентифікований і поміщений в громадську етнокультурну мозаїку диспозицій і відносин. Постмультикультуралізм не має відповідних компетенцій у цієї галузі, оскільки його завдання полягає не у відтворенні соціальної структури суспільства або підтримці кордонів групи, але в забезпеченні постійного діалогу між різноманітними етнічними та соціальними агентами, будь вони індивідуальними або груповими учасниками соціокультурного взаємодії. Але на відміну від версії мультикультуралізму Беррі [4, 8], який редукує мультикультуральну ідеологію до індивідуального рівня відносин, постмультикультуралізм є такою формою організації простору взаємодії, де етнічні ієрархії і культурні відмінності не мають особливого значення. У цьому випадку мова не йде про культурну нейтральність або індиферентність — культура не може бути нейтральною [13, 63]. Проте ініціатива міжкультурного контакту, форма його організації, зміст і межі відносин цілком залежать від учасника ситуації, залученого в контексти постмультикультуральності.

Постмультикультуралізм має при цьому таку ж структуру, історію і функції, як і мультикультуралізм. Він лише успадковує деякі риси свого великого попередника, залишаючись при цьому в його тіні. Постмультикультуральний поворот скоріше розкриває і коригує недоліки офіційного мультикультуралізму, ніж виступає його новою версією. Він прийняв на себе важкий тягар критики через “пристрасті” мультикультуралізму до підкреслення культурних і етнічних відмінностей, “створення” етнокультурних груп методами статистики, артикуляції імміграційних проблем. До загальної критики незабаром були включені звинувачення ще й в тому, що він ігнорує питання соціальної нерівності, створює моделі інтеграції і управління “для всіх”, що його підходи не вкладаються в перспективу соціально-політичних і економічних перетворень у суспільстві, в нові трансгендерні конфігурації і постетнічний статус національного суспільства. Таким чином, застарілі національні моделі мультикультуралізму вимагали заміни. Постмультикультуралізм виступив своєю альтернативою перш за все завдяки перенесенню мультикультуральних проблем з дискурсу національного суспільства в глобальний простір наукової дискусії і прийняття політичних рішень. Для цього він повинен був від-

мовитися від теоретичних структурно-функціональних “пристрастей” і перейти до заохочення деесенціалізації етнічності, визнання нових версій гібридності, значущості транслокальності, множинності версій сучасного суспільства, множинних перспектив його економічного і культурного розвитку [9, 26]. Тим самим у рамках постмультикультуралізму розвивається процесуальний спосіб концептуалізації культурного розмаїття.

У цих умовах постмультикультуралізм формується також і як політичний дискурс, який визнає різноманітність, але націлений на підтримку і розвиток сильної національної ідентичності [18, 15]. Поле його інтересів розширилося за рахунок зміщення фокусу з політичного і соціокультурного простору національного суспільства на активно зростаючі центри світової політики, а також на тренди розвитку економіки, суспільства і культури, що виходять за межі звичних конфігурацій. Сьогодні постмультикультуралізм залучений у формування нових дискурсів постсучасності, включаючи дискурс ситуацій суперрізноманіття [20]. Останні в парадигмі мультикультуральної теорії обмежувалися лише врахуванням демографії, етнічності та культури. Однак в нових умовах вони увібрали в себе додатково значний перелік диференціальних змінних, таких, як імміграційний статус, супутня йому оплата праці, обмеження прав, різний досвід на ринку праці, гендерний і віковий профілі, патерни просторового розподілу і змішані локальні мережі. Їх сукупність і взаємна обумовленість дають точне уявлення про поняття “суперрізноманітності” [20, 1025].

Постмультикультуралізм з огляду на сучасні тенденції в сфері міграції та ситуації “суперрізноманітності” дозволяє змістити фокус уваги на великі міста. Саме мегаполіси, а не тільки старі світові столиці стають сьогодні центрами імміграційного тяжіння, расового, етнічного і культурного різноманіття, своєрідними парадигмами транснаціоналізації світового політико-економічного, економічного і культурного простору. Як відзначає Т. Модуд, у найближчі десятиліття в структурі населення міст Європи відбудуться важливі зміни, оскільки кількість неєвропейського населення в них зросте до 50%, а ситуація етнокультурної та расової плюральності в американських містах стане парадигмою розвитку для Європи [14, 15–17]. Таким чином, постмультикультуралізм, торкаю-

чись проблеми етнокультурного і постміграційного різноманіття, залучає до широкого обговорення тему міста як одного з найважливіших елементів постмультикультурального дискурсу. В межах постмультикультуралістських досліджень місто розглядається, поперше, як одне з найбільш значущих місць для обговорення етнічних ідентичностей, а по-друге, артикулюється як постнаціональний проект інтеркультурального суспільства [19, 623]. Надаючи певні концептуальні рамки, постмультикультуралізм має справу з багатошаровим характером міського населення. Він бере до уваги не тільки культурні та етнічні відмінності між групами, але також широку палітру соціальних відмінностей, в тому числі в середині культурних, етнічних і релігійних груп [18].

У рамках постмультикультуралізму космополітизм і інтеркультуралізм стають важливими напрямками вивчення глобалізованих версій сучасних політичних, соціальних і культурних процесів [16, 366]. Їх зовнішня неподібність і шлейфи ексклюзивних термінологічних конотацій створюють враження нездоланності теоретичних розбіжностей між ними. Тим часом у межах постмультикультуралізму, що пропонує нові концептуальні рамки переосмислення інтеграції, способів з'єднання частин реальності в певну цілісність, вони знаходять спільний теоретичний і практичний фундамент. Так, космополітизм і інтеркультуралізм, будучи зорієтованими на соціальну інтеграцію, не підтримують міцних групових зв'язків, пропонують різні способи бути громадянином. У рамках космополітизму навіть підкреслюється бажання міжкультурного змішування і, отже, не вітається політика мультикультуралізму. Інтеркультуралізм, хоча і вважається доповненням до мультикультуралізму, також підтримує міжкультурні відносини на індивідуальному рівні, ставлячи під сумнів пріоритети групової комунікації. Інтеркультуралізм сприяє розвитку стратегій спілкування, визнання динамічного характеру ідентичностей, заохочення соціальної єдності і критики неоліберальних культурних практик [12, 1]. Постмультикультуралізм, космополітизм, як і інтеркультуралізм, мають одним із своїх основних завдань соціальну інтеграцію та досягнення соціальної єдності.

Отже, постмультикультуралізм переводить способи організації етнічного та культурного різноманіття, що склалися в рамках національної держави і політик мультикультуралізму, в нові формати

їх осмислення і практичної реалізації в глобальних контекстах.

Література:

1. Гидденс Э. Неспokoйный и могущественный континент: что ждет Европу в будущем? Москва, 2015.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Москва, 2005.
3. Banting K. Transatlantic convergence? The archaeology of immigrant integration in Canada and Europe // *International Journal*. 2014. Vol. 69. No. 1.
4. Berry J. Comparative analysis of Canadian multiculturalism policy and the multiculturalism policies of other countries // *Psychology in Russia: State of the Art*. 2016. Vol. 9. No. 1.
5. Bradley W. Is there a post-multiculturalism? // *Working Paper Series Studies on Multicultural Societies*. 2013. No. 19.
6. Bradley W. Multiculturalism beyond culture: Notes on leaving race behind // *Working Paper Series Studies on Multicultural Societies*. 2014. No. 29.
7. Eriksen T.H. *Globalization. The Key Concepts*. L.—New Delhi: Bloomsbury, 2013.
8. Fleras A. Moving positively beyond multiculturalism: Toward a post-multicultural governance of complex diversities in a diversifying Canada // *Zeitschrift für Kanada-Studien*. 2015. Vol. 35.
9. Fleras A. Multicultural media in a post-multicultural Canada // *Global Media Journal*. 2015. Vol. 8. No. 2.
10. Goh D. From colonial pluralism to postcolonial multiculturalism: Race, state formation and the question of cultural diversity in Malaysia and Singapore // *Sociology Compass*. 2008. No. 2/1.
11. Ley D. Post-multiculturalism? // *Research on Immigration and Integration in the Metropolis // Working Paper Series*. 2005. No. 5—18.
12. Meer N., Modood T. How does interculturalism contrast with multiculturalism? // *Journal of Intercultural Studies*. 2012. Vol. 33. No. 2.
13. Mishra S., Kumar C.B. Understanding diversity: A multicultural perspective // *IOSR Journal of Humanities and Social Science*. 2014. Vol. 19. No. 9.
14. Modood T. Post-immigration 'difference' and integration: the case of Muslims in Western Europe. Report prepared for the British Academy. L.: British Academy, 2012.
15. Modood T. The strange non-death of multiculturalism // *Max Weber Lecture. European University Institute*. 2013. No. 3.
16. Singh Sh. A. Addressing the current crisis in Canadian multiculturalism // *Lapis Lazuli. An International Literary Journal*. 2015. Vol. 5. No. 1.
17. Strathern M. Foreword // *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge / Ed. by M. Strathern*. L.—N.Y.: Routledge, 2004.
18. Tasan-Kok T., Kempen van R., Raco M., Bolt G. *Towards Hyper-Diversified European Cities: A Critical Literature Review*. Utrecht: Utrecht University, 2014.
19. Uitermark J., Rossi U., Houtum H. Reinventing multiculturalism: Urban citizenship and the negotiation of ethnic diversity in Amsterdam // *International Journal of Urban and Regional Research*. 2005. Vol. 29. No. 3.
20. Vertovec S. Super-diversity and its implications // *Ethnic and Racial Studies*. 2007. Vol. 30. No. 6.

РОЗДІЛ 3

РІЗНОМАНІТТЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК У СУЧАСНОМУ ПОВСЯКДЕННІ

Отрешко Наталія Борисівна
доктор соціологічних наук, доцент
провідний науковий співробітник
Інституту культурології НАМ України

3.1. МАСОВА МІГРАЦІЯ ТА МУЛЬТИКУЛЬТУРНЕ ГРОМАДЯНСТВО

Сьогодні багато дослідників указують на конвергенцію інструментів контролю міграції, політики соціальної інтеграції та просування ідеології громадянства (наприклад, Cornelius, W.A., Martin, P.L. and J.F. Hollifield, 1994). Спостерігається два протилежних за своєю суттю тренда: з одного боку, значне послаблення контролюючого режиму для привілейованих груп (підприємці, інвестори, висококваліфіковані працівники), з іншого – посилення обмежувальних заходів для таких груп, як біженці, які шукають політичний притулок, працівники з низькою кваліфікацією. Таким чином, держава прагне посилити контроль за міграцією, одночасно зміцнюючи почуття належності своїх громадян.

Мігранти прагнуть диверсифікувати засоби демонстрування своєї солідарності з країною походження і якомога більш повно представляти свою громадянську належність. Ми спостерігаємо процес перевизначення співвідношення понять громадянства і національної належності. При цьому транснаціональність дає можливість групам мігрантів визначати своє ставлення до спільноті, що приймає, різними способами — від повної асиміляції, відмови належати країні походження і користуватися всіма благами громадянства держави, що приймає, до спроб зберегти всі переваги культури своєї країни, не відмовляючись від дивідендів нового громадянства, без зобов'язань інтеграції.

З юридичної точки зору громадянство — це формальний ста-

тус, що визначає набір прав і обов'язків суб'єкта, перебуває у трудових відносинах з конкретною національною державою. Ці права вкорінені в інститутах, чия роль полягає в контролі доступу до ресурсів національної держави. Тому громадянство передбачає встановлення меж і соціальну закритість суспільства. Крім юридичного статусу, громадянство визначає і колективну ідентичність. Нарешті, національне політичне співтовариство надає громадянству територіальну базу і історичні підстави для формування і підтримки національної культури, що пов'язана зі змінами колективної пам'яті.

У політико-філософському розумінні громадянство — це набір привілеїв і прерогатив громадян, що відрізняються від негромадян, а також вплив, який потенційно здійснюється на державу і впливає з процедур інкорпорування та участі в політичному співтоваристві. Питання, що впливає з цього, пов'язане з транскордонними міграціями, і може бути сформоване наступним чином: у разі міграції має відбуватися заміщення або надбудова нового типу громадянства? В кінці 1990-х років саме це питання послужило зростанню дискусій навколо співвідношення і когерентності понять мультикультуралізму і громадянства (Soysal Y; Zolberg A.).

На наш погляд, громадянство є історично, політично і соціально сконструйованим концептом. Історично концепт громадянства розгортається разом із модерном, лібералізмом, універсалізмом, європейським раціоналізмом. Він має характер “виключення”: біла людина пропонується як “нормальний громадянин” у національних державах Європи. І в цьому сенсі громадянство є концептом, “прив'язаним” до національної держави і нормальному громадянину.

Так чи інакше громадянство визначає відносини держави і людини через суб'єктивізації авторитету або його конституювання за допомогою демократичних інститутів. Точкою відліку класичного підходу до розгляду громадянства як статусу став історико-соціологічний аналіз Томаса Маршалла, запропонований у його роботі “Громадянство і соціальний клас” (1950). Він пов'язував історичний розвиток цивільних прав із розширенням капіталізму, де цивільні права постають як паралельна система рівності, а капіталізм — як система нерівності. Важливим аспектом цієї моделі

е те, що її обґрунтування відбувалося в контексті становлення суспільства добробуту другої половини ХХ століття.

Маршалл вів походження й експансію громадянства, починаючи з XVIII століття. Перший тип громадянства і цивільних правит — цивілізаційний — виник як право на слово, віру і власність. Це — так зване “економічне громадянство”. Другий тип — політичне громадянство — складається до кінця ХІХ століття як право брати участь у політичному житті суспільства. Нарешті, третій тип — соціальне громадянство — виникає у ХХ столітті і включає широкий спектр прав: освіта, охорона здоров’я, безпека і т.д. Таким чином, соціальне громадянство сповістило про початок ери держави добробуту.

Критика цього підходу викликана цілим рядом припущень. По-перше, Маршалл базувався на ідеї про природний прогрес і перехід від цивілізаційних до політичних прав, і далі до соціальних. Цей прогрес неминуче був зв’язаний з ідеєю про економічний прогрес. По-друге, припускалося, що розвиток громадянства знаходить однакові форми у всіх державах, а самі права є універсальними. По-третє, цей універсалізм зводить культурні права до соціальних (особливо виразно це визначається, якщо звернутися до поняття культурної відмінності і політиці визнання). Нарешті, передбачалося, що напруга між громадянством і капіталізмом може бути знята на користь громадянства.

Глобалізація внесла корективи в модель громадянства-як-статусу: активізувалися фінансово-економічні чинники світового розвитку, внаслідок чого національна політична ідентифікація поступово надає місце транснаціональній економічній ідентифікації. Бути службовцем будь-якої великої відомої на світовому ринку корпорації — значить не менше, ніж бути американцем, англійцем або французом.

В останні роки європейські держави намагаються урізноманітнити критерії громадянства, дозволяючи певну частку інклюзії, але одночасно контролюючи міграцію. Ми розглядаємо перехід від **громадянства як статусу** — до плюральних практик як результату кризи ідеології мультикультуралізму. Здається очевидним, що виникнення і розширення ідеології мультикультуралізму стало своєрідним викликом універсалізму через визнання культурної

відмінності або поняття диференційованих прав. Безумовно, мультикультуралізм заслужив широку критику як лівих, так і правих політичних сил, оскільки встановлював когерентність солідарності. І хоча мультикультуралізм давно перестав бути політикою різноманітності, він пов'язаний як із припущенням про економічне благополуччя держави, так і з необхідністю керувати різноманітностями. Таким чином виявляється перехід від етнічного до економічного мультикультуралізму (економічному транснаціоналізму).

Одночасно відбувається дисоціація громадянства і національної ідентичності. Перший чинник, що впливає на цей процес, пов'язаний з глобалізаційними процесами, а саме — одночасною гомогенізацією і диференціацією глобального суспільства. Дискурси універсалізму, расизму, сексизму тощо постійно розхитують глобальну систему політичних відносин, створюють прецеденти побудови ієрархій серед груп мігрантів і фабрикують субординації. Другий чинник — вплив міжнародних організацій, які контролюють дотримання прав людини. Ідеологія прав людини висловлює потребу в захисті груп населення, які перебувають “за межами” легітимізованих у національній державі відносин і які потребують визнання в суспільстві їх унікальних культурних прав. Третій чинник — поширення політики ідентичності, походження якої має різні тлумачення в академічній літературі. Так, І. Валлерстайн пропонує розглядати її як результат міграцій з Півдня на Північ, С. Сассен вважає їх наслідком формування наднаціональних соціально-економічних структур, С. Холл визначає її як політику репрезентації, що здійснюється спільно з ідеологією мультикультуралізму і запитом держави на систему управління культурним різноманіттям.

Спробою вийти з кризи, залишаючись у рамках “статусного підходу” до громадянства, стала концепція громадянського мультикультуралізму, або мультикультурного громадянства. Т. Модуд убачав баланс між солідарністю, культурною відмінністю і індивідуальним розходженням як необхідний компонент для західних ліберальних демократичних держав. Дослідник вказує на те, що криза мультикультуралізму перейшла в свою відкриту фазу після подій 9/11, і це було зумовлено низкою чинників, у тому числі асоціативними зв'язками з ісламом і мусульманськими громада-

ми, а також дискусіями навколо національної ідентичності. Зокрема, звертаючись до британської мультикультурної політики, він звернув увагу на те, що найважливішу роль у сучасних процесах відіграє спосіб мусульман впливати на перевизначення своєї національної ідентичності. Джерелом нової ідентифікації були “Сатанинські вірші” Салмана Рушді, опубліковані в 1989 році, які стали поштовхом для презентації мусульман в публічному просторі.

Ідеал мультикультурного громадянства — це критика культурної асиміляції, яка була традиційно необхідна для мігрантів і меншин в національних державах. Ще одне джерело критики — ліберальне індивідуалістичне суспільство, де немає достатнього місця для груп. Тим часом, мультикультурне громадянство видається природним продовженням ідей про індивідуальну свободу, рівність і демократичне статусне громадянство. Цей концепт, заснований на ідеї про те, що громадяни мають індивідуальні права, але самі громадяни універсальні, а їх громадянській належності притаманні різноманітні ідентичності. У цьому сенсі ми маємо справу зі свого роду груповим громадянством і правом громадян бути частиною загального цивільного простору, одночасно демонструючи групову специфіку проявів свого окремого статусу.

Провідні ідеї, що лежать в основі громадянства, — членство в співтоваристві і рівність. Рівність розуміється Модудом як двоякий концепт: включення через те, що є спільного у людей, і, отже, не має відношення до ґендеру, кольору шкіри, й одночасно розуміння відмінності як настільки ж необхідного компонента до концептуалізації та інституціоналізації рівних стосунків між індивідами. Звідси ідея поваги до самоідентифікації групи є центральною для розуміння громадянства. Більш того, необхідно розглядати саме громадянство як постійний процес і лише частково конституюваний феномен, що розширюється через діалог і нові запити на визнання ідентичності під впливом обставин. Тобто громадянство розуміється як процес переговорів, а не про те, хто повинен бути визнаний, але про те, що є визнання.

Т. Модуд намагається у такий спосіб привернути увагу до того, що сучасне громадянство-як-статус має справу з класовими, расовими, гендерними та ін. характеристиками потенційного громадянина. Бути громадянином означає не тільки мати право бути

визнаним державою, а й мати можливість оскаржувати контент визнання. При цьому не варто піддаватися переконанню, що дане право є індивідуалізованим. Йдеться про колективні права і колективну дію. Повертаючись до проблеми кризи мультикультуралізму, важливо зрозуміти, що справа не в мультикультуралізмі, який, на думку Т. Модуда, на практиці так і не був реалізований. Питання полягає в тому, наскільки західноєвропейське суспільство готове прийняти факт наявності ринку ідентичностей, де кожній людині надано право вибору, і міра вибору — сам політичний суб'єкт, а численні групові ідентичності повинні стати інтегрованою частиною суспільства.

Критика цього підходу ґрунтується на тому, що якщо громадянство є відображенням відносин держави і політичного суб'єкта, то принципово важливим виявляється інституційно оформлений колективний суб'єкт, визначений у межах заданих рамок. Однак будь-який вихід за рамки існуючих відносин робить такого суб'єктом невпізнаним, а отже, складно керованим для держави. Саме ж громадянство виявляється нічим іншим, як метафорою. Стає очевидним, чому поняття бріколажа ідентичностей і приладдя, гібридизації та креолізації поширюються і застосовуються до аналізу метафоричних статусів. Ці підходи ведуть до перегляду бінарної категоризації, яка протиставляє корінних мешканців новоприбулим. Така модель передбачає, що мігрант повинен вибрати, “на чиему він боці”. Перед необхідністю вибору мігранти формують нову ідентичність, яка виявляється в дихотомічному ставленні до ідентичності спільноти, що приймає, і часто є причиною для селективної політики статусів. Іронія в тому, що існування діаспор служить основою для посилення ілюзії незалежності національних держав стосовно процесів налагодження безпеки і політики кордонів.

І все ж таки, формування сучасного нормативного громадянства відрізняється від традиційного. Сучасне громадянство — результат глобалізації — може бути визначене як транснаціональне, оформлене через використання медіа-середовища, воно стискає час і простір, просочується через кордони і, отже, представлене як діаспорне, мережеве. Саме тому концепт громадянства-як-статусу здається не настільки переконливим і змінюється концептом громадянства-як-практики.

Громадянство-як-практика найчастіше розглядається з точки зору освітніх практик в якості пропедевтичної імплементації та зміцнення інститутів власності і участі в політичних спільнотах, інкорпорування членів спільноти в асоціації. Однак акценти зміщуються в бік аналізу процедур здійснення громадянства в різноманітних історико-культурних і політичних контекстах.

Діалог двох типів громадянства аналізується досить давно не лише в західних, а й в пострадянських академічних колах. Діяльна концепція здійснення громадянства розглядається як альтернативна традиційної, статусної. Однак варто зауважити, що під громадянством-як-практикою розуміється, перш за все, процес здійснення цивільних прав у ліберальному західному суспільстві. Тим часом, домінуюча ліберальна концепція — далеко не єдина перспектива. Альтернатива полягає в розгляді громадянства як процесу, в результаті якого виробляються різноманітні практики й ідентичності, а не тільки розширюються права і зони відповідальності в межах політичної спільноти. Подібна перспектива, вірогідно, актуалізує спроби зрозуміти межі і можливості політичної участі в сучасному глобальному суспільстві і локальних спільнотах. Тоді питання може бути поставлено наступним чином: коли і як громадянство може існувати над, під і за межами політичної спільноти?

Теорії громадянства-як-практики виходять з очевидної обмеженості національного громадянства, заміщаючи просте членство принципово плюральним. Більш того, інші форми ідентифікації виробляють різноманітні, а не універсальні політичні практики, відображаючи альтернативні концепції громадянства. Ці концепції виникають як відповідь на потребу суспільства. Громадянство виявляється феноменом локальним, а не універсальним, очевидним тільки тоді, коли статика членства замінюється на діяльність, що конструюється соціальними рухами і процедурами солідаризації.

У цьому контексті значний інтерес має проект Е. Айзена “Громадянство після орієнталізму: незавершений проект”, який критикує громадянство як унікальну західноєвропейську ідею. Він встановлює зв’язок між орієнталізмом Е. Саїда та інститутом громадянства як політичною дією. Обґрунтування такої точки зору бере свій початок з ідеї, що один із структурних блоків орієнталі-

му — онтологічна відмінність між Орієнтом і Оксидентом із питання політичного в цілому і громадянства зокрема. Оксидентальна традиція конституювала Орієнт як належність деякому історичному періоду і мала у своєму розпорядженні його там, де люди були нездатні позиціонувати себе як політичну спільноту. Це відбувалося перш за все тому, що вони виявилися неспроможними знайти ту ідентичність, яка Оксидентом була позначена як громадянство. Фігура громадянина, що домінувала на Заході, була фігурою незалежної, вільної людини, яка могла виносити судження і підкорятися їм на основі багаторівневої соціальної лояльності. Більш того, цей суб'єкт перебував у прямих договірних відносинах з містом (а пізніше і з державою). Орієнт же ніколи не знав подібної фігури і пізніше імітував і відтворював її, але недостатньо успішно. Айзен піддає критиці цю концепцію і висловлює впевненість у тому, що подібний політичний орієнталізм повинен бути переосмислений у контексті досліджень громадянства.

Дійсно, аналізуючи різні форми політичної дії, дослідник приходять до думки, що основою відносин держави і політичного суб'єкта, вираженням яких і є громадянство, є контракт. У цьому випадку ми можемо говорити про різноманітність контрактів, які існували в різних історико-культурних і соціально-політичних контекстах. Контекстуально існування концепту громадянства також є важливою умовою при аналізі громадянства-як-практики.

Залишаючись на комунітарних позиціях, Е. Айзен вважає вихідною точкою оформлення практики громадянства процес оформлення груп і їх відносин: Ми-Інший поза онтологічною відмінністю між оксидентальною й орієнтальною традиціями. Формування груп може бути фундаментальним, але не динамічним процесом, за допомогою якого люди артикулюють себе. Через орієнтації, стратегії і технології як форм політичного існування спільноти розвивають солідаристські, агональні і відчужені відносини. Згідно із Айзенем, ці форми і типи відносин далеко не завжди є свідомим вибором або контрактом. Але саме через ці форми і типи артикулюється громадянин, іноземець, Інший, і без них неможливо уявити громадянство.

Таким чином, громадянство-як-практика є процедурою артикуляції відносин “Ми-Інші”, де “Іншим” може виступати як інозе-

мець, так і держава, місто і под. Громадянство — це стратегічна орієнтація, що мобілізує різні практики. Така позиція уможлиблює і обґрунтовує розгортання на наших очах різноманітних транснаціональних практик громадянства як солідаризації, що встановлюють якісно інші відносини з “Іншим”, державою і суспільством.

Література:

1. Балибар Э., Валлерстайн, И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности = Race, nation, class. Ambiguous identities. Москва, 2003.
2. Капустин Б. Гражданство и гражданское общество. Москва, 2011.
3. Cornelius W.A., Martin P.L. Hollifield J.F. Controlling Immigration. A Global Perspective. Stanford: Stanford University Press, 1994.
4. Hall S., du Gay P. Questions of Cultural Identity. SAGE Publications, 1996.
5. Isin, Engin F. Citizenship after orientalism: an unfinished project // *Citizenship Studies*. 2012. № 16 (5–6). P. 563–572.
6. Labelle M. Re-reading citizenship and the transnational practices of immigrants'. 2002. May. URL: <http://www.ceri-sciences-po.org> (дата обращения 18.05.2014).
7. Marshall T.H. Citizenship and social class and other essays. Cambridge: CUP, 1950 (переиздание 1998 года).
8. Martiniello M. *Sortir des ghettos culturels*. Paris: Presses de Sciences Po, 1997.
9. Modood T. *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge: Polity Press, 2007.
10. Modood T. *Multiculturalism and Groups*, *Social and Legal Studies*. 2008. № 17 (4). Part of a Review Symposium on Modood T. *Multiculturalism: A Civic Idea*. 2007; Phillips A. *Multiculturalism Without Culture*. 2007.
11. Mouffe C. *Democratic citizenship and the political community // Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community / ed. by C. Mouffe*. London: Verso, 1992.
12. Sassen S. *Guests and aliens*. N. Y.: New Press, 1999.
13. Soysal Y. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: Chicago University Press, 1994.
14. Zolberg A. *Immigration and Multiculturalism in the Industrial Democracies // Baubock R., Heller and A., Zolberg A.R. The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration*. Aldershot: Avebury/European Center, 1996. P. 43–65.

Демещенко Віолета Валеріївна
кандидат історичних наук, доцент,
завідувач відділу теорії та історії культури
Інституту культури НАМУ

3.2. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ У СУЧАСНОМУ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ КОНТЕКСТІ

Актуальність даної теми полягає в тому, що полеміка відносно мультикультуралізму як особливої соціальної моделі продовжуються вже не одне десятиліття і привертає увагу політиків, науковців, істеблішменту, громадськості та ЗМІ. Погляди на проблему існування мультикультурної моделі соціуму досить неоднорідні, вони ґрунтуються на різних політичних підходах, і причина такого явища полягає не лише в тому, що результати реалізації мультикультурної стратегії в різних країнах суперечливі, але ще й в тому, що існує прагнення осмислити особливості культурного самовизначення та міжкультурної взаємодії на міжнародному рівні в умовах радикальних соціальних змін.

Сучасне суспільство продовжує свій розвиток в добу глобалізації і демонструє свою єдність в різноманітті культур в планетарному масштабі. Поступово крок за кроком людство приходиться до усвідомлення того, що воно має спільну історію та єдину долю. Спроби вибудувати цивілізоване мультикультурне суспільство трансформують соціальну реальність, а також підходить і концепції щодо її усвідомлення, що змінює і філософію життя сучасної людини. Міжнародні, збройні, міжетнічні, конфесійні та інші конфлікти залишаються реаліями сьогодення, і саме це вимагає нового глибокого переосмислення життя в “єдності свого різноманіття”, що дозволить проектувати та прогнозувати майбутній суспільний розвиток в межах мультикультуралізму.

Французький соціолог Мішель Вевьєрка в своїй роботі “Формування відмінностей” зазначає: “Ми знаходимося в новій ері фундаментальних процесів фрагментації, деструкції і перебудови ідентичності” [2, 21].

Світові політичні процеси і соціальні зміни продовжують ускладнювати втілення стратегій мультикультуралізму в життя, сучасні політики визнають, що в наш час структура суспільства радикально ускладнилася. Соціальне різноманіття чинить рішучий вплив на розвиток як особистості, так суспільства і держави загалом. Інноваційні технології, глобальна Інтернет мережа додають цим впливам ще більшої різноманітності за рахунок збільшення швидкості інформаційних потоків, що активно впливають на формування громадської думки, настроїв соціуму, споживання, а також відтворення ним отриманої інформації. Тому соціальне розмаїття в добу глобалізації має не лише свої позитивні, але й негативні сторони, що активно впливають на цивілізаційний розвиток людства.

Подібні процеси можна прослідкувати на прикладі політичних оцінок *мультикультуралізму*, навколо якого постійно точаться суперечки. Для об'єктивного сприйняття ідеї мультикультуралізму “... необхідно, щоб різні культури мали можливість брати участь у сучасних світових процесах, а для цього займати рівні позиції хоча б в деяких пунктах. А якщо одна культура сильно поступається іншій, якщо у них рівні абсолютно різні, то мультикультуралізм може мати вигляд як лицемірне гасло збереження статусу-кво” [5, 5].

Сам термін мультикультуралізм, а також його наукові концепції набули популярності та увійшли в риторичний обіг провідних політиків 1980-х — 1990-х років ХХ століття. Як відомо, мультикультуралізм — це політика, спрямована на збереження і розвиток в окремо взятій країні та в світі в цілому культурних відмінностей, і обґрунтовує таку політику теорія або ідеологія. Британський словник із соціології визначає мультикультуралізм як “... легімітацію культурного плюралізму... Мультикультуралізм захищає та підтримує культурну різноманітність, зокрема мови меншин, а також бере до уваги нерівні стосунки меншин із домінуючими культурами” [23, 344].

Критики мультикультуралізму досить часто сприймають його

як квінтесенцію множинності та мінливості сучасного “суспільства ризику”, як симптом деградації і руйнівного розлому самої соціальної суспільства, хоча на початку свого існування він розглядався як політичний проект, спрямований на збереження соціокультурної сегментарності соціуму. Звідси випливає парадокс, на який указують сучасні дослідники: “Ідеологія мультикультуралізму — скоріше перешкода на шляху формування мультикультурного суспільства, ніж засіб такого формування... Мультикультуралізм, зведений до рангу ідеології, блокує демократичний плюралізм, підмінюючи громадянське суспільство сукупністю автономних і конкуруючих один з одним “культурних спільнот” [11, 159–166].

Під час пошуків правильних політичних рішень, спрямованих на інтеграцію в рамках такої бікультурної (англо-франкомовної) країни, як Канада 1960-х років, виникає термін — мультикультуралізм, а трохи пізніше сформувались і його класичні концепції, орієнтовані на формулу “інтеграція без асиміляції”.

Така модель передбачає легітимізацію різних форм культурної іншості та визнання державними інститутами безплідності асиміляційної політики, ідеологом якої став Уїлл Кімліка, канадський професор Королівського університету в Кінгстоні (м. Онтаріо). Науковець досліджував права аборигенних народів, зокрема їх право на територіальну автономію, збереження культурних і релігійних традицій тощо. На емпіричному матеріалі він доводить, що в основі культурно-ціннісного контексту лежить триєдність (територія, мова, історія), яку в свою чергу формує індивід. На його думку, будь-яку державу можна розглядати водночас як результат та інструмент національної інтеграції. Таку тенденцію виражає класична модель “... громадянство як набір загальних для всіх прав”, хоча вчений акцентує увагу на тому, що повномасштабна національна інтеграція провокує формування в суспільстві маргінальних груп населення. Відбувається це тому, що державна система адаптується до специфіки домінуючої етнокультурної групи, яка набуває рис повноцінного соціетального співтовариства (єдність комунікативних, інституційних, нормативних та ін. функцій), а решта етнічних груп і культурних спільнот опиняються в ролі “чужаків” у власній країні. Завдання мультикультуралізму Кімліка бачить у рішенні цієї проблеми на шляхах забезпечення плюралістичної єдності нації [14, 8].

Щодо концептуального розвитку мультикультуралізму Кімліка виділяє основні три етапи:

- перший — пов'язаний із дискусією 1970–1980-х років між лібералами і комунітаристами (переважно канадськими та американськими) відносно спрямованості культурних практик на забезпечення свободи індивіда, більше того, ідея мультикультуралізму на той момент використовувалася переважно для комунітаристської критики “ліберального індивідуалізму” [14, 8];

- другий — починається з середини 1980-х років і стосується обговорення ліберально-демократичного консенсусу, що існує в плюралістичному суспільстві. Кімліка вважає найважливішим результатом цієї полеміки формування концепції “ліберального культуралізму”, який передбачає не тільки захист будь-яких соціальних груп від зовнішньої культурної експансії, а й запобігання їх власної культурної замкнутості, “... недопущення обмеження політичних і цивільних прав їх членів в ім'я культурної чистоти, або автентичності групи” [6, 432];

- третій — пов'язаний із 1990 роком і зосереджений на осмисленні мультикультуралізму як “відповіді на націєбудування”. Йдеться про спроби протиставити ідею мультикультурної держави двом домінуючим у світі моделям національної державності – культурно-гомогенної та культурно-нейтральної. Кімліка визнає реалізацію такої версії мультикультуралізму найважливішим завданням ліберально-демократичної держави і пов'язує її з формуванням “соціетальної культури”, тобто “загальної соціальної мови”, що забезпечує національну інтеграцію при збереженні “... можливості громадського та приватного вираження індивідуальних і колективних відмінностей” [14, 8].

Виникають питання, а що ж таке “соціетальні культури” і в чому полягає їх зміст. Відповідь Кімліка виявляється досить цікавою: “Соціетальні культури неминуче плюралістичні. Вони включають християн і мусульман, іудеїв і атеїстів, гетеросексуалів і гомосексуалістів, міських кваліфікованих працівників і фермерів, консерваторів і соціалістів. Така різноманітність ... збалансовано і обмежена мовною та інституційною згуртованістю — згуртованістю, що не виникла сама по собі, а є результатом свідомої державної політики” [6, 438].

На думку Кімліки, зразком політики “соціетального мультикультуралізму” може бути США, де апробовані найрізноманітніші моделі “націєбудування”, починаючи від хаотичної масової еміграції і асиміляційної культури “більшості”, до боротьби “меншин” за самоврядування та стійкої маргіналізації окремих груп населення. Подолавши таку історичну спадщину, американська держава стала на шлях цілеспрямованого створення соціетальної культури і виховання відповідної національної ідентичності. Хоча Уілл Кімліка і зазначає, що ліберально демократична політика мультикультуралізму є викликом не тільки для консервативної частини суспільства, але й для самих “меншин”. Учений вважає, що такий стан речей відкриває “другий фронт” боротьби проти мультикультуралізму і вимагає “... нових зусиль із вивчення впливу мультикультуралізму на соціальну єдність і політичну стабільність” [6, 466].

Ідеї Кімліки відносно мультикультуралізму як особливої “соціетальної мови”, що може забезпечити єдність суспільства, знайшли відображення в сучасній канадській соціолінгвістиці, головним представником є професор Торонтського університету Д. Форбс. Він дотримується теорії, що сучасні культурні конфлікти потрібно розглядати саме як лінгвістичні, оскільки в умовах сучасної глобалізації прагнення до панування виражається в нав’язуванні власного соціально-політичного словника. Форбс зазначає: “Ізоляція і субординація, а не насильство і руйнування — ось головні складові лінгвістичного конфлікту” [21, 23].

У Канаді також продовжує розвиватися традиційний напрям досліджень мультикультуралізму, провідним спеціалістом якого є відомий теоретик комунітаризму професор університету Макгілла Чарльз Тейлор. У своїй концепції він акцентує на аксіологічній парадигмі, що долає крайності індивідуалістичного англосаксонського лібералізму. Вчений зазначає: “В англосаксонському світі існує деяке сімейство теорій лібералізму, які нині є вельми популярними, якщо не пануючими, і які я буду називати “процедурними”, — вони розглядають суспільство як асоціацію індивідів, кожен з яких має власне уявлення про добродіє і гідне життя та відповідний план життя” [12, 225].

Також, на його думку, мультикультуралізм висуває комунітарний ідеал, заснований на принципах толерантності і плюралізму.

Ідеологія мультикультуралізму — це уявлення про те, що наше суспільство визначається здатністю вітати й інтегрувати відмінності. Як зазначає вчений, ідеї Тейлора знаходять підтримку серед американських комунітаристів [18].

Австралійська модель мультикультуралізму не поступається канадській і має своє коріння та традиції. Термін “мультикультуралізм” в Австралії став уживатися на початку 1970-х років. “Ідейним батьком” австралійського мультикультуралізму є виходець із Польщі, авторитетний католицький мислитель Єржі Зубржицкі, який тлумачить мультикультуралізм як політичну стратегією, покликану розкрити природний потенціал таких іммігрантських громад, як австралійська, канадська і американська. Для цього, як він вважає, необхідно ліквідувати будь-які форми дискримінації щодо “етнічних громад” (ethnic communities), але попри все докласти зусиль для зміцнення їх культурної самобутності [28, 28–29].

З 1980-х років в Австралії в офіційній урядовій політиці відбулися істотні зміни. Політика мультикультуралізму стала асоціюватися з формуванням загальнонаціональної культурної ідентичності на основі принципів плюралізму і толерантності, соціальної справедливості та економічної ефективності, була прийнята програма — “Мультикультуралізм для всіх австралійців” [7, 83].

Найяскравішим представником сучасної австралійської теорії мультикультуралізму є Чандран Кукатас, концепція якого відрізняється універсалізмом і який пов’язує зростання інтересу до мультикультуралізму з посиленням міжкультурних конфліктів, що відбуваються в умовах активізації інтеграційних та міграційних процесів. Тим самим фактично зникає грань між колишніми метрополіями та “іммігрантськими” товариствами [9].

Кукатас виділяє п’ять можливих варіантів реакції на проблему культурного різноманіття:

- ізоляціонізм;
- просування асиміляції;
- “м’який” мультикультуралізм;
- “жорсткий” мультикультуралізм;
- апартеїд [9].

За винятком останнього, всі інші варіанти дослідник вважає природними для розвитку суспільства, але по-різному ефективними.

На його думку, ізоляціонізм неможливий у сучасному світі, а асиміляційна політика буде лише призводити до посилення міжкультурних конфліктів. Звідси випливає, що вибір потрібно зробити між “м’якою” та “жорсткою” моделями мультикультуралізму.

Перша з них пов’язана з принципами класичного лібералізму: “... необхідно розчинити двері для всіх, хто хоче стати членом нашого суспільства, а ступінь асиміляції повинна визначатися бажанням і здатністю кожного окремого індивіда”; друга модель — це “сучасний” лібералізм, сутність якого в тому, що “... суспільство повинно вживати активних заходів для забезпечення таким людям не тільки повноцінної участі в житті суспільства, а й максимальних можливостей для збереження особливо їхніх ідентичності і традицій” [10, 23–46].

Сам Кукатас однозначно підтримує “м’який” варіант мультикультуралізму, хоча і зазначає його обмеженість в якості практичної політики. Звідси покажемо висновок дослідника про пріоритетну значущість мультикультурного громадського дискурсу, а не державної політики: “Ідея мультикультуралізму тією мірою, в якій вона відображає філософську позицію, а не просто конкретний політичний курс, знаменує собою відхід від різних інших точок зору на користь концепції відкритого суспільства” [10, 357–426].

Науковці Європи звернулись до теми дослідження мультикультуралізму в кінці 80-х років ХХ століття, працюючи більше в академічному руслі та вивчаючи мультикультуралізм в історичному, ідеологічному і філософському контексті. Взірцем такого підходу може бути концепція шведського дослідника Йорана Терборна, який виділяє чотири типи мультикультурних суспільств:

- “досучасні імперії”;
- іммігрантські колонії;
- постколоніальні суспільства;
- постнаціональні спільноти, які виникають внаслідок великої кількості міграційних процесів.

З усього зазначеного вище мультикультуралізм асоціюється з різноманітними моделями міжкультурної взаємодії, як успішними, так і тими, що зазнали історичної поразки. Однак учений вважає, що сучасний мультикультуралізм набув особливих якостей, перетворившись на одну з першочергових проблем політичної

теорії і соціальної філософії. Причина полягає в тому, що концепт мультикультуралізму зосереджує в собі питання, принципово значущі для розуміння сучасних соціальних процесів: мінливості і стабільності культурного простору, “глобальної гібридності”, “напруги між автентичністю культури та її адаптивністю”. Терборн зазначає, що мультикультурні суспільства і рухи є викликом традиційній політичній філософії, соціальній теорії і політичній ідеології Заходу, який більше переймається проблемою вивчення значення культурної ідентичності й функціонування культур та адекватним конструюванням політичного життя [4, 706–713].

Що стосується американського досвіду, то американський мультикультуралізм посідає особливе місце в сучасних дискусіях, що очевидно, оскільки саме державна політика “ідентичності” стала фундаментом для його формування в США. Саме такий підхід демонструє тісний зв’язок мультикультуралізму не тільки з проблемою міжетнічних відносин, але й із рухом за громадянські права і свободи, феміністською емансипацією і врешті-решт із сексуальною революцією [4, 164].

На думку дослідника, американський мультикультуралізм – це своєрідний виклик монокультурності суспільства як такого. В цій якості він “... став важливим підставою для вироблення нових і більш глибоких пояснень людської мотивації, соціального і політичного порядку і членства в колективі” [4, 162].

Так, наприклад, з цією тезою погоджується британський соціолог, провідний європейський футуролог, професор Лідського університету Зігмунд Бауман, відомий своїми дослідженнями про сучасне суспільство. Науковець відстоює конструктивістську тезу про те, що не культурний сепаратизм “меншин”, а “право вибору власної ідентичності як єдине універсальне право громадянина і людини” може бути основою мультикультурної “єдності в різноманітті” [1, 191–193].

Подібна ідея також простежується в роботах Йосипа Раца, провідного англійського дослідника в галузі культурного плюралізму. Він зміщує акцент на пряме конструювання колективної ідентичності та підкреслює найважливішу роль політичних комунікацій у формуванні мультикультурних суспільств. “Підтримуючи збереження кількох культурних груп в рамках єдиної політичної спіль-

ності, мультикультуралізм вимагає і наявності загальної [політичної] культури, – зазначає він. – Члени кожної культурної групи повинні володіти загальною політичною мовою і бути знайомими з правилами поведінки, щоб успішно відстоювати як групові, так і індивідуальні інтереси” [27, 77].

Конструктивістську інтерпретацію мультикультуралізму пропонує відомий німецький соціолог Ю. Хабермас. У своїй теорії “комунікативного розуму” він доводить, що інтерактивний характер соціальної взаємодії перетворює комунікативну культуру в основу будь-якої суспільної системи [19, 98–99].

Учений вважає, що в сучасному мультикультурному суспільстві об’єднуючу функцію має виконувати комунікація. На думку Хабермаса, поняття “комунікативної раціональності” відповідає двом головним потребам сучасного суспільства — потребі в *індивідуальній* та *груповій* свободі. Сучасне суспільство являє собою конгломерат різних груп, які змушені жити разом. Сьогодні обговорюються два напрямки вирішення проблеми їх співіснування:

1. Пошуки єдиного минулого, загальних основ культур.
2. Визнання автономності та суверенності Іншого, що реалізується в контексті філософії мультикультуралізму.

Хабермас є прихильником другого шляху вирішення проблеми. У своїх роботах “Моральна свідомість і комунікативна дія”, “Залучення Іншого” і “Нариси політичної теорії” він розвиває проблему співіснування з Іншим і ставить її на новий рівень. Висновки філософських досліджень Хабермаса мають практичне та прикладне значення, продовжуючи пошук можливостей діалогу і взаєморозуміння між різними культурно-історичними утвореннями.

Суперечливі концепції лібералів і комунітаристів змусили Хабермаса звернутися до обґрунтування такої альтернативної моделі, яка була би здатною стати основою формування іншої теорії, відмінної і від ліберального і від комунітаристського підходу. У своїй роботі “Залучення іншого” Хабермас описує обидві полемічно протиставлені філософські моделі лібералізму і комунітаризму, маючи на увазі концепт громадянина держави, поняття права та природу процесу формування політичної волі громадян, а потім, спираючись на критику етичної перевантаженості комунітаристської, або як він називає її — “республіканської” – моделі, розвиває

третю концепцію, за якою закріплює найменування “деліберативної політики”.

Деліберативний процес (від англ. *deliberate* — обмірковувати, зважувати, радитися, обговорювати) являє собою процес масових консультацій “фабрик думок” в середині країни, із суспільно значущих проблем та залучення до процесу розробки публічної політики якомога більше громадян. Філософ спиняється також на перевагах і недоліках “республіканської моделі”, вважаючи, що її перевага, на відміну від лібералів, в більш глибокому усвідомленні єдності суспільства, але недоліком є деяка утопічність щодо громадянської добродітності людей, орієнтованих на досягнення всезагальних благ [19].

Звісно, ідентичність на основі загальних традицій і норм є важливою опорою політики, хоча ці ж традиції можуть перешкоджати включенню Іншого. Здається, що суспільство можна оздоровити, позбувшись спочатку чужих, а потім і від своїх поганих людей, але, на жаль, суспільство, нетерпиме до Іншого, змушене його постійно відтворювати, оскільки чужий виступає умовою його самовизначення.

Хабермас вважає, що вижити в стані конфлікту, навіть без перспективи досягнення згоди, можна лише врівноважуючи відносини з Іншим не стільки на моральній, скільки на політичній основі. У процесі боротьби варто дотримуватися деліберативної позиції, спрямованої на соціальне співробітництво, на готовність прислухатися до розумних доводів. Саме деліберативне середовище надає можливість вільного обміну думками, в ході якого кожен заявляє і захищає власні інтереси, але реалізує такі, що пройшли перевірку на громадському форумі, тобто отримали всезагальну підтримку [3, 21–26].

Висунута відомими авторитетними науковцями, такими, як Н. Луман, Ю. Хабермас, З. Бауман, І. Рац, теорія інтерпретації соціальної природи мультикультуралізму не стала домінуючою в європейській науці. Зберігаються не тільки різноманітні, але і часто дуже спрощені трактування цього явища. Як зазначає російський дослідник А. І. Куропятник, амплітуда таких підходів коливається від неприйняття самого терміна “мультикультуралізм”, або співвіднесення його з “нестримною етнічною, культурною диверсифікацією національних товариств” (Д. Ленц, Л. Хоффманн) до роз-

гляду мультикультуралізму як ідеології “старіючої” нації (К. Адам, Е. Фаул) і “монокультури”, тобто форми культурної експансії (Д. Ленц) [8, 53–66].

Більш перспективним вважається в науковій літературі інший спосіб розуміння мультикультуралізму, пов'язаний з урахуванням, по-перше, ситуації діалогу, коли одна культура вступає у взаємодію з іншою, коли носії однієї культури відкриті до інших, намагаються їх зрозуміти і самі якимось змінитися, в тому числі і в результаті діалогу. По-друге, з визнанням діалектики єдності і різноманіття, закріпленої в гаслі Європейського Союзу, – єдність у різноманітті [13, 116]. Ситуація діалогу вибудовується на рівні соціальної дифузії, охоплюючи певні побутові і страхові явища, обмін технологіями приготування їжі, виготовлення одягу, надання медичних послуг тощо. Тому діалог – це, скоріше, аналіз і критична оцінка соціального досвіду, досвіду життєдіяльності соціальних груп, які виробили його в процесі поділу праці, в процесі формування соціальних страхових конструкцій [13, 115–118].

Теоретики мультикультуралізму 1970–1980-х років наголошували, що в цивілізованому демократичному суспільстві культурні меншини мають право не тільки на те, щоб бути “рівними”, але й на те щоб зберігати свою “відмінність” [26].

Сучасні прояви мультикультуралізму виявляються у вимозі паралельного толерантного співіснування різних культур з метою їх взаємопроникнення, взаємодії, збагачення і розвитку в руслі мажоритарної загальнолюдської культури.

Особливо активно зростає у 80-х роках ХХ-го століття інтерес до проблем мультикультурних, або поліетнічних, суспільств в таких країнах, як США, Канада і Австралія, в яких значно збільшився потік емігрантів, що не могло не вплинути на національно-державну ідентичність країн. Як відомо, формування нації в цих державах відбувалося в результаті активної та широкої еміграції, що відбувалась не одне століття, але значно збільшилась саме на межі ХХ–ХХІ століть.

Іншого вияву мультикультуралізм зазнає в Західній Європі, де національні держави вже були сформованими до того, як зіткнулись із шквальною хвилею еміграції, що викликало у європейської спільноти супротив і навіть ворожість, а в 2010–2011 роках навіть

пролунали заяви європейських політичних лідерів країн ЄС про “провал мультикультуралізму” в об’єднаній Європі.

Концепція мультикультуралізму, з одного боку, як явища, а з іншого – як нової наукової парадигми набуває інтересу і наукового значення в соціальних науках США, Австралії, Канади та Західної Європи, де поруч з такими поняттями, як етнічна та національна ідентичність, нація, етнічне середовище національної меншини мультикультуралізм широко використовується для вивчення сучасних етнонаціональних процесів.

На сучасному етапі мультикультуралізм ототожнюється перш за все з етнічною, мовною, конфесійною та життєво-стильовою різноманітністю того чи іншого суспільства. Якщо раніше вважалося, що така різноманітність брала витоки насамперед із неоднорідності населення в більшості держав, на що вплинули історичні обставини, то у XXI столітті основним джерелом мультикультуралізму стала імміграція.

Окрім еміграції існують й інші джерела та практики підтримання мультикультурності в різних країнах. Це насамперед певна система заходів в країнах з різноманітним населенням, основною метою яких є підтримання культурної різноманітності. Так, наприклад, інституалізований мультикультуралізм, тобто закріплений на законодавчому рівні та втілений у відповідні державні інституції, існує лише в Канаді і Австралії. Тільки ці дві країни в основу своєї законодавчої системи поклали уявлення про суспільство як сукупність різних етнічних груп та окреслили паритет щодо доступу до матеріальних і символічних ресурсів, які контролює й регулює сама держава.

Іншу ситуацію спостерігаємо в США: незважаючи на постійні розмови про прихильність до ідеалів культурного різноманіття американців, тим не менш ця держава розглядає суспільство як єдину націю. Що стосується підтримки мультикультурності, то вона зводиться до практики расових преференцій та іміджевої політики як в середині країни, так і на міжнародному рівні. США постійно позиціонує себе міжнародній спільноті як держава, що позитивно і доброзичливо ставиться до проявів культурної різноманітності, хоча й не демонструє, на відміну від Канади та Австралії, на рівні законодавства інституалізований мультикультуралізм.

Існує також ще один підхід до мультикультуралізму з точки зору ідеології, вважається, що він є нібито світоглядом, певною доктриною, усталеною системою поглядів. Сучасні адепти мультикультуралізму не погоджуються з таким твердженням, вони вбачають в цьому терміні багато смислів і вкладають в нього різні значення. Насправді інтерпретація терміну мультикультуралізм досить широка – від звичайного визнання і ствердження легітимності культурних відмінностей в публічному просторі до уявлень про суспільство як конгломерат етнокультурних спільнот, піклування про яких повинна взяти на себе держава.

Звернення до ідей мультикультуралізму, точніше до ідеї мультикультурного суспільства, була зумовлена проблемами включення емігрантського населення в життя держави, яка його приймає. Усвідомлення того, що більшість із тих людей, яких вважали “гостьовими робочими”, має намір залишитися назавжди в країнах, що надають їм заробіток і притулок, є реальністю, особливо для їхніх дітей, які народилися в європейських країнах, викликало цікаву проблему, оскільки асиміляція для мігрантів в новому соціокультурному для них просторі була нереальною, тому була прийнята своєрідна формула “інтеграція без асиміляції”. В Європі кінця 1980-х – першій половині 1990-х років є усталеною політика “права на ідентичність” і “повага до культурних відмінностей”; вважалося, що така настанова дозволить європейським країнам уникнути утворення так званого “етнічного андеркласу”.

В Європі влада Швеції і Нідерландів зробили реальні кроки щодо політики мультикультуралізму. У Швеції з середини 1970-х років, а в Нідерландах на початку 1980-х років XX століття впроваджували політику на підтримку національних меншин, а саме: держава забезпечувала мігрантів фінансово й інфраструктурно, підтримувала на освітянському рівні (навчання здійснювалося рідною мовою), ЗМІ видавали друковану продукцію також рідною мовою меншин, підтримувалося проведення культурних заходів. Але вже в 1990-х влада робить крок назад: у Швеції переглянуто закон щодо підтримки національних меншин, мігрантські спільноти були прирівняні до історичних меншин, а в Нідерландах зупинено програму, що стартувала в 1983 році під гаслом “розвиток меншин”.

Об'єднане Королівство Великобританії впроваджувало із самого початку мультикультуралізму своєрідну, так би мовити, “гібридну політику”. У 1970–1980-ті роки політика мультикультуралізму була взята на озброєння місцевою владою в різних регіонах країни, особливо в містах (Бредфорд, Лестер тощо), де небіле населення було їх суттєвою частиною.

У 1976 році засновано Комісію з расової рівності, в обов'язки якої входило здійснювати моніторинг щодо етнічної дискримінації і яка мала рекомендаційні повноваження у відносинах з владою. Більше того, Комісія мала право на прийняття заходів відповідно до так званої “позитивної дискримінації” (наприклад, під час прийняття на службу до поліції).

У 1997 рік до влади приходить лейбористський уряд Тоні Блера, який проголосив мультикультуралізм на національному рівні. Однак расові та релігійні зіткнення після терактів вересня 2001 року в Нью-Йорку й липня 2005 року в Лондоні, причина яких бачилася владі у відособленості й недостатній асиміляції мусульманських меншин, змусили уряд відступити від цієї політики [31].

Мультикультуралізм у британському варіанті скоріше схожий на символічний, ніж на інституціональний варіант. З часом Британія визнала політику мультикультуралізму в державі провальною. Лідер Консервативної партії прем'єр-міністр Великобританії Девід Кемерон, який перебував на цій посаді у 2010–2016 роках, у 2011 році офіційно визнав провальною державну політику мультикультуралізму: “...державний мультикультуралізм зазнав краху”. про що повідомлено Agence France-Presse з посиланням на текст його промови від 5 лютого 2011 року на Мюнхенській конференції з безпеки.

За твердженням Кемерона, толерантність, заснована на невтручанні у справи тих, хто відкидає західні цінності, себе не виправдала. Прем'єр-міністр наголосив, що необхідно перейти до “м'язистого лібералізму”, при якому національна ідентичність формується за рахунок демократії, рівних прав, верховенства закону і свободи слова. В якості одного із заходів глава уряду запропонував позбавити фінансової підтримки і вигнати з університетських містечок організації, впливові у мусульманському суспільстві, але не визначилися з західними цінностями.

У рамках доктрини державного мультикультуралізму, за поясненням прем'єр-міністра, британська влада заохочувала роздільне співіснування культур. Це призвело до нестачі національної ідентичності, що, своєю чергою, спровокувало інтерес молодих британських мусульман до екстремістських ідей. “Якщо ми хочемо подолати цю загрозу (вишлеканий державою ісламський екстремізм), я думаю, потрібно перегорнути сторінку з провальними методами минулого”, — заявив Кемерон на конференції [30].

Провальною політика мультикультуралізму була визнана також в Німеччині. Так, її політичний лідер канцлер Ангела Меркель зробила заяву щодо проявів мультикультуралізму в сучасній Німеччині, виступаючи в Потсдамі на зустрічі з молоддю Християнсько-демократичного союзу. Канцлер зазначила, що спроба побудувати мультикультурне суспільство в Німеччині, в якому представники різних культур житимуть у “повній згоді”, виявилась повністю провальною. “У 1960-х роках влада ФРН закликала іноземних робітників приїжджати в країну, і тепер вони живуть в ній. Тоді ми обманювали себе, заявляючи, що вони не залишаться в Німеччині і пойдуть. Однак це далеко від реальності”, — зазначила канцлер. А. Меркель також підкреслила, що сьогодні імігранти, які живуть в Німеччині, повинні прикладати більше зусиль, щоб інтегруватися в німецьке суспільство, зокрема вивчити німецьку мову. “Тому, хто по-німецьки не говорить, ми не раді”, — відзначала А.Меркель. За недавнім соціологічним дослідженням, не менше 30% населення Німеччини впевнені, що в країні дуже багато мігрантів. Крім того, окремі політики ФРН, серед яких не було прихильників радикальних течій, заявили, що в німецькому суспільстві чимало проблем, пов'язаних з великою кількістю мігрантів з арабських країн і Туреччини, чимало з яких втягнуто в злочинну діяльність [29].

Такої ж позиції щодо провалу мультикультуралізму дотримується й Франція, про що свідчить заява у 2011 році тодішнього президента Франції Ніколя Саркозі. “Моя відповідь, — безумовно, так, це провал”, — сказав Саркозі в телеінтерв'ю в четвер, 10 лютого 2011 року Agence France-Presse. За словами президента, якщо людина приїжджає до Франції, то вона повинна стати частиною французької нації, а якщо не збирається цього робити — бажаним гостем в країні не буде.

Як підкреслив президент, Франція не буде змінювати свій спосіб життя, не стане переглядати концепцію рівності чоловіків і жінок і не змиритися з тим, що хтось може заборонити дівчаткам ходити в школу. Крім того, французи, на погляд президента, не хочуть, щоб люди молилися на вулиці у всіх на виду.

Раніш ультраправий французький політик Марін Ле Пен порівнювала мусульман, які моляться на вулиці, коли мечеті переповнені, з нацистськими окупантами.

У вересні 2010 року Сенат Франції схвалив законопроект, що забороняє жінкам носити паранджу, чадру і нікаб у публічних місцях. “Франція є країною, де немає місця для паранджі, де немає місця для підпорядкування жінок”, — заявляв Саркозі [29].

Проблема інтеграції мусульман є особливо гострою для Франції, де вихідці з арабських країн в 2005 році влаштували масові заворушення.

Наведені вище приклади демонструють неготовність європейської спільноти втілювати політику мультикультуралізму на місцях.

На сьогодні політичний клас усіх без винятку європейських держав підкреслює пріоритет “громадянської інтеграції”. Уперше популярні розмови про підтримку культурного розмаїття відсунуті на другий план [24].

Однак не виключено, що в не настільки віддаленому майбутньому відбудеться чергове зміщення в публічному дискурсі, в результаті якого цінності культурного діалогу і взаємної толерантності знову потіснять цінності національної згуртованості. Це не так уже неможливо, якщо врахувати, що оголошений поворот до асимілювання був адресований в середину держав, тоді як з точки зору зовнішньополітичного іміджу більш продуктивною була і залишається демонстрація їх готовності і здатності гарантувати право громадян на вибір культурної ідентичності. Не випадково в міжнародних правових документах, наприклад в Європейській рамковій конвенції про захист національних меншин, є формулювання про заборону насильницької асиміляції.

Проблема інкорпорування нового населення в соціальні інститути держав, що приймають, залишається складною і актуальною, а процеси інкорпорування нового населення в суспільства таких

країн протікають значною мірою незалежно від того, на яку “модель інтеграції” орієнтоване керівництво конкретної держави [22].

Удачі або поразки на шляху включення нових членів визначаються безліччю об'єктивних і суб'єктивних факторів, причому об'єктивним структурним факторам належить явний пріоритет. Це зайнятість і, відповідно, безробіття, рівень освіти, наявність у вихідців з мігрантського середовища необхідної професійної кваліфікації, гідне житло, відсутність явної та прихованої дискримінації в доступі до робочих місць і т.д. Якщо ці проблеми не вирішені, жодні адміністративні заходи не принесуть бажаного ефекту. Як відомо, французькі чиновники орієнтовані на “республіканські” цінності, що передбачають ігнорування етнічних відмінностей, тоді як чиновники британські — на цінності плюралізму, що складають обличчя раси і етнічності. Однак “на виході” і в одному, і в іншому випадку є щось досить схоже: згадаємо молодіжні бунти в передмістях Парижа восени 2005 року і в кварталах Лондона в серпні 2011 року.

Російський політолог Володимир Малахов саме у такий спосіб характеризує процеси мультикультуралізму в Європі. Власне управлінські заходи, що проводилися і проводяться бюрократичними машинами європейських країн, дуже схожі. Франція, зокрема, як би завзято її політичний клас не відхрещувався від мультикультуралізму, використовує приблизно той же набір заходів з регулювання проживання в умовах етнічної неоднорідності, що і її сусіди. Наприклад, міністерство внутрішніх справ співпрацює з лідерами релігійних громад (в тому числі, мусульманських) з таких питань, як будівництво культових об'єктів або підготовка на території країни священнослужителів. Те ж саме робить влада в Німеччині, в Нідерландах, в Австрії, в Бельгії і в Швеції. Є ціла низка повсякденних проблем, грамотне адміністрування яких є приблизно однаковим у різних національних контекстах. Сучасна демократична держава не може не пристосовувати свою публічну сферу до нових демографічних реалій. Вона не може не займатися політичною акомодациєю культурних відмінностей [11].

Отже, політика мультикультуралізму як цивілізаційний феномен є однією з рушійних чинників у сучасному соціально-політичному розвитку країн світу. Мультикультуралізм діє за прин-

ципом взаємопроникнення та взаємодії на цивілізаційному рівні. Якщо говорити про провал політики мультикультуралізму, то скоріше це провал ручного (локального) управління на рівні державного адміністрування у відповідних країнах, які роблять проблемними соціальні преференції для людей, які прибувають. Сьогодні проблема мультикультуралізму нерозривно пов'язана з трактуванням ідеї глобальної культури і включає питання акомодатції культурних відмінностей та інкорпорування нового населення в суспільства країн, що приймають, з орієнтацією на ту “модель інтеграції”, яку пропонує держава, що приймає емігрантів.

Література:

1. Бауман З. *Текущая современность*. Санкт-Петербург, 2008. 240с.
2. Вевьерка М. Формирование различий . *Социологические исследования*. 2005. № 8. С.21.
3. Волкова Т.П. Проблема мультикультурализма в философии Ю. Хабермаса. *Вестник МГУ*. Том 9. № 1, 2006 . С. 21–26.
4. Даль В. Социологическая теория: история, современность, перспективы. Санкт-Петербург, 2008. 831 с.
5. Единство мира и многообразие культур (материалы “круглого стола” украинских и российских философов). *Вопросы философии*. 2011, № 9. С.3–34.
6. Кимлика У. Современная политическая философия. Москва, 2010. 592 с.
7. Куропятник А.И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ. Санкт-Петербург, 2000. 207 с.
8. Куропятник А. И. Идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ. *Журнал Социологии и социальной антропологии*, 2000. Т.3. № 2. С. 53–66.
9. Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма. Полит. ру. 27.05.2007. URL: <http://polit.ru/article/2007/05/27/multiculturalism>. (дата звернення 19.12.2018).
10. Кукатас Ч. Либеральный архипелаг. Теория разнообразия и свободы. Москва, 2001. 482с.
11. Малахов В. Мультикультурализм в Западной Европе: по ту сторону риторики. URL:<https://prepod.nspu.ru/mod/page/view.php?id=26758> (дата звернення 19.12.2018).
12. Макеева Л.Б. Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тэйлор, Уолдрон, Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами. Москва, 1998. 248 с.
13. Мартыненко С.В. Мультикультурализм и политический дискурс глобализации. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология*. 2012, № 2.С. 115–119.
14. Медведева О.О. Американский мультикультурализм: интеллектуальная история и социально-политический контекст. Москва, 2016. 448 с.

15. Малахов В. С. Культурный плюрализм versus мультикультурализм. *Логос*, 2000. № 5/6. С. 159–166.
16. Петриковская А.С. Австралийский мультикультурализм: опыт этнической политики. *Этнографическое обозрение*. 1993. № 2. С. 28– URL: http://www.abc.net.au/radionational/programs/bigideas/wisdom_interviews_jerzy_zubrzycki/3533890 (дата звернення 19.12.2018).
17. Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами. *Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин. Медведева О. Американский мультикультурализм: интеллектуальная история и социально-политический контекст*. Москва, 2016. 448 с.
18. Тейлор Ч. Защита мультикультурализм. *Современное государство: стандарты демократии и критерии эффективности* (Ярославль, Мировой политический форум, 2010). URL: <http://yarosavl.dada.ru/viewpoint/CHarl z Tejlor Zaschischaya mul tikul turalizm> (дата звернення 15.12.2018).
19. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Санкт-Петербург, 2000. С. 98–99.
20. Хабермас Ю. Вовлечение другого. *Очерки политической теории*. Санкт-Петербург, 2001. 417с.
21. Forbes H. D. *Ethnic Conflict: Commerce, Culture and the Conflict Hypothesis*. New Haven, CT; L., 1997. P. 23.
22. Heckmann F., Schnapper D. *The Integration of Immigrants in European Societies: National Differences and Trends to Convergence*. Stuttgart: Lucius and Lucius, 2003.158p.
23. Jary David, Jary Julia. *Collings Dictionary of Sociology*. — London:HarperCollins Publishers,1991, 768p.
24. Joppke C. The Retreat of Multiculturalism in Liberal Nation State: Theory and Policy // *British Journal of Sociology*. 2004. Vol. 55. № 2.
25. Kymlicka W, Opalski M. *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 22–27.
26. *Multicultural experiences, multicultural theories*. Ed. Mary F. Rogers and George Ritzer.: The McGraw-Hill Companies, Inc, 1996. 438p.
27. Raz J. *Multiculturalism: A Liberal Perspective*. *Dissent // Raz J. Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. 364p.
28. *Wisdom Interviews: Jerzy Zubrzycki / P. Thompson // ABC Radio National: Big Ideas*. 25.05.2003.
URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/20101017070445.shtml> (дата звернення 20.12.2018)
URL: <https://lenta.ru/news/2011/02/05/multicult/> (15.02.2011) (дата звернення 27.12.2018)
h URL: <https://www.bbc.com/russian/features-38773638>(дата звернення 25.12.2018)

Гаєвська Тетяна Ільвіна
кандидат історичних наук, PhD,
старший науковий співробітник
Інституту культурології НАМУ

3.3. САМООРГАНІЗАЦІЯ КУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ ЗАСОБАМИ СВЯТКОВОЇ КУЛЬТУРИ (МУЛЬТИКУЛЬТУРНИЙ ФЕСТИВАЛЬ)

На сучасному етапі, в епоху глобалізації, в поліетнічних країнах особлива увага приділяється питанням мультикультуралізму і міжкультурних комунікацій. Зі збільшенням міграційних потоків, появою нових культурних і етнічних представництв на одній території виникає проблема їхнього співіснування. Це призводить до міжкультурних загострень, непорозумінь і конфліктів, оскільки кожен народ має свої норми поведінки, усталені традиції, свята і звичаї. Процеси, що відбуваються, першою чергою відбиваються на взаєминах між представниками різних народів в середині країни. Не виключенням є й Україна.

Тема мультикультуралізму як можливого варіанту вирішення етнонаціональних проблем сучасної України все частіше лунає у виступах і дослідженнях вітчизняних культурологів, соціологів, мистецтвознавців, політологів тощо. Діапазон думок про правомірність застосування на практиці ідей мультикультуралізму в нашій країні коливається від емоційного неприйняття цього “чужорідного” явища, до закликів поширити цю, ліберальну за своєю суттю, концепцію існування поліетнічної держави, на практику міжетнічних відносин в Україні.

У першому випадку поширення практики мультикультуралізму розглядається виключно як руйнівна ідея, що загрожує розколом єдиного культурного простору країни на мозаїчні, не пов'язані один із одним фрагменти, після чого не буде ніякого сенсу в спро-

бах створення і прищеплення громадянам України ідеї “великої української політичної нації”. Мультикультуралізм оголошується його противниками “провальною” політикою, що яскраво виявив свої негативні сторони і наслідки (тією чи іншою мірою) у всіх країнах, практикуючись на державному рівні, зокрема в США, Австралії, Канаді.

У західній науці проблеми міжкультурної комунікації та мультикультурного суспільства почали широко розроблятися, коли виникла необхідність у досягненні взаєморозуміння між різними народами, що в основному було пов'язано з потоками міграцій і процесами колонізації. У ХХ столітті у Канаді з'являється нове поняття культурної політики — “мультикультуралізм”, головною ідеєю якої є гармонійна взаємодія різних культур, що існують в одному політичному просторі. Ця ідея прийшла на зміну американської ідеї “плавильного котла” про те, що спільне проживання представників різних етнічних груп у розвинутому індустріальному суспільстві нібито приводить до їхнього “переплавлення” в єдине соціокультурне співтовариство. Мультикультуралізм як ідеологія і політична практика передусім орієнтований на інтеграцію і стабілізацію поліетнічних держав при відмові від етнокультурної асиміляції як стратегічної мети.

Політику мультикультуралізму поширювали різні країни, кожна з яких намагалася знайти свій шлях удосконалення політики управління багатонаціональним суспільством. Існують кілька моделей політики мультикультуралізму, зокрема австралійська, американська (“плавильний котел”), канадська та ін., відрізняючись між собою способом регулювання культурного розмаїття.

Хоча ідея мультикультуралізму і не є новою, у вітчизняній культурі часів СРСР протилежні мультикультуралізму ідеї визначалися поняттям “інтернаціоналізм”.

У Великій радянській енциклопедії “інтернаціоналізм (від лат. *inter* — між і *natio* — народ) визначається як міжнародна солідарність робочих, трудящих різних націй і рас, що виявляється в психології, ідеології і політиці. Проголошуючи спільність становища й інтересів робочого класу різних країн, інтернаціоналізм гарантує правильне рішення його національних і інтернаціональних завдань, забезпечує єдність класового змісту і національної

форми суспільного розвитку і є головною передумовою реалізації національних інтересів [1].

Як відомо, інтернаціоналізм виник в умовах капіталізму внаслідок боротьби пролетаріату різних країн з капіталістами. К. Маркс писав, що "... зневажливе ставлення до братнього союзу, який повинен існувати між робітниками різних країн і заохочувати їх у своїй боротьбі за звільнення, міцно стояти один за одного, карається загальною поразкою їх розрізнених зусиль" [8, 10–11].

В Радянському Союзі відносини між націями і народами будувалися на основі принципу інтернаціоналізму, який з ліквідацією експлуататорських класів став соціалістичним. Він забезпечував умови для реалізації всіма народами переваг соціалізму, сприяючи їх розквіту і зближенню.

Також існувало поняття "пролетарського інтернаціоналізму", вперше введеного К. Марксом і Ф. Енгельсом. Його ідея найповніше була відображена в знаменитому заклик "Пролетарі всіх країн, єднайтеся!", що згодом став гаслом робочого і комуністичного руху в Радянському Союзі.

У Короткому політичному словнику представлені наступні принципи

пролетарського інтернаціоналізму:

– солідарність робітничого класу, комуністів усіх країн у боротьбі за корінні інтереси трудящих, соціальний прогрес націй і народностей, за мир і демократію;

– добровільна співпраця братніх партій, органічне поєднання ними в своїй політиці національних та інтернаціональних інтересів трудящих [5].

У документах про партійну етику радянських часів можна було знайти такі рядки: "Ми зобов'язані виховувати робітників у "байдужості" до національних відмінностей. Це безперечно. Щоб бути соціал-демократом, інтернаціоналістом, треба думати не про свою тільки націю, а вище її ставити інтереси інших, їх загальну свободу і рівноправність" [9, 55].

А. Луначарський стверджував: "Інтернаціоналізм полягає у визнанні рівноправності всіх національностей, що є, з одного боку, необхідною умовою, а з іншого боку — потужним стимулом до братерства народів між собою. Інтернаціоналізм, ... є сила, що призво-

дить до надзвичайно різкого контуру національних фізіономій, у художньо-побутовому відношенні в тому числі, а разом із тим і до надзвичайного об'єднання всіх цих окремих нот загальнокультурного концерту в єдину симфонію. Людство нестримно йде шляхом до інтернаціоналізації культури. Національна основа залишиться надовго, може бути назавжди, але інтернаціоналізм і не передбачає знищення національних мотивів у загальнолюдській симфонії, а лише їх багату і вільну гармонію” [7, 492–493].

Таким чином, порівнюючи два ідеологічних поняття культурної політики “інтернаціоналізм” і “мультикультуралізм”, можна відзначити схожі і відмінні риси:

– обидва поняття припускають наявність якогось різноманіття в суспільстві, але, якщо інтернаціоналізм передбачає єдину культуру, що складається з різних етнічних і національних спільнот, то мультикультуралізм скоріше не об'єднує їх, а дозволяє співіснувати поруч на одній території в рівних умовах;

– інтернаціоналізм підтримує загальні культурні ідеї і цінності, в той час як мультикультуралізм спрямований на підтримку і розвиток культурних цінностей кожного етнічного та національного співтовариства.

У теперішній час Україна — це, перш за все, багатонаціональна і багатоконфесійна держава, де дивним чином переплетені історії та традиції різних народів і націй. Більш того, історія Української держави неможлива без тісного сусідства і взаємодії з іншими культурами і етносами. В нашій країні склалося шанобливе ставлення і національна терпимість до інших культур.

Це стало основою універсалізму нашої культури, основою її загальнолюдського характеру, створювало і створює всі передумови до міжкультурних комунікацій. При цьому вона здатна зберігати і примножувати свою самоідентичність і плідно співпрацювати з іншими культурами.

Культура — це саме та сфера, що за своєю суттю націлена на об'єднання людей, їх гармонізацію тощо. На думку дослідниці Ю. Філіпової, “Останні досягнення в галузі інформаційних технологій, зростання інтересу у розширенні взаємозв'язків різних країн і народів, відкривають нові види і форми спілкування, ефективність яких цілком залежить від взаєморозуміння культур та по-

ваги до культури партнерів по комунікації” [11, 19]. П. Тумаркін стверджує, що “...міжкультурна комунікація... передбачає знання інокультурного комунікативного коду, тобто перш за все мови, норм і правил поведінки (поведінкового коду), психології та менталітету (психоментального коду) та ін. [10, 14]. Люди спілкуючись із носіями іншої культури й оцінюють їх на основі власних національних норм або під впливом певних стереотипів, що особливо ускладнює комунікацію між представниками різних культурних сфер. Усе це посилює увагу до питань спілкування, головною умовою ефективності, яких є взаєморозуміння, діалог культур, терпимість і повага до культури партнерів по комунікації” [10, 14].

Сьогодні на території нашої країни мешкає понад 130 національностей і народностей, таких, як росіяни, кримські татари, греки, гагаузи, кримчаки, білоруси, молдавани, румуни, угорці та інші, в число яких входять і корінні малі й автохтонні народи. Отже, Україна є полікультурним суспільством (незалежно від процесів глобалізації та збільшення потоків імміграції), і для цього потрібен своєрідний фундамент для міжкультурної комунікації, важливою частиною якої є формування міжкультурної компетенції учасників спілкування.

Полікультурне суспільство як простір міжкультурних взаємодій може породжувати як позитивні, так і негативні міжкультурні комунікації, систематизувати й “управляти” якими покликана культурна політика країни. Саме культурна політика визначає характеристику полікультурного суспільства, його принципи, цілі та відкритість міжкультурним комунікаціям.

Позитивні установки мультикультуралізму (громадянська рівноправність, стабілізація етнічного складу населення країни, відмова держави від втручання у справи етнічної ідентифікації, дотримання правил толерантної поведінки) мають право на вивчення і впровадження в сучасність. Влада і суспільство мають бути готовими до того, що просування прогресивних ідей мультикультуралізму розраховане на тривалу перспективу і потребують значних державних зусиль і коштів.

У вітчизняній та міжнародній культурній практиці вже накопичений певний досвід, нехай локальний, але все ж позитивний у вирішенні проблем міжетнічної та міжкультурної взаємодії.

Йдеться про фестивальний рух, що здатний, з одного боку, сприяти (раціонально, емоційно, діяльнісно) здобути власну етнокультурну ідентичність населенням суспільства, що приймає, а з іншого — вступу учасників в активні форми міжкультурного діалогу (полілогу) й усвідомлення світу не в опозиції “Ми — Вони (Чужі)”, а відносно комплементарності “Ми і Вони (Інші)”.

Як справедливо зазначає Yoo Kaeul, для того, “...щоб поліпшити мультикультурне суспільство, зробити його більш відкритим для іноземних культур, яке шанує різні етнічні культури, організація відкритих мультикультурних фестивалів може стати початковим кроком. Відкритий мультикультурний фестиваль передбачає більше можливостей і доступу для участі інших культур, при цьому основна культура видається як домінуюча [13, 56–67].

Уперше про міжнародні фестивалі заговорили після закінчення Другої світової війни у Лондоні на Всесвітній конференції за мир (1945 р.). Перший усесвітній фестиваль молоді і студентів відбувся 1947 р. у Празі. З цього часу подібні фестивалі за єднання народів стали проводитися в різних країнах під гаслами “За мир і дружбу”. В СРСР перший фестиваль дружби народів відбувся в Москві 28 липня 1957 р., відомий як VI Всесвітній фестиваль молоді і студентів.

Виникнення подібних фестивалів було пов’язане з бажанням об’єднатися, перестати конфліктувати, адже не випадково початковими завданнями фестивалів була боротьба за мир і незалежність народів. Це була свого роду спроба налагодити контакт один з одним. “Фестиваль перевернув погляди радянських людей на моду, манеру поведінки, спосіб життя і прискорив хід змін. Хрущовська “відлига”, дисидентський рух, прорив у літературі і живопису — все це почалося незабаром після фестивалю” [3].

Відмінною рисою культури середини ХХ століття стає прагнення до міжкультурних творчих і мистецьких контактів країн. У 1947 році в Авіньйоні запроваджений театральний фестиваль (Festival d’Avignon), який став найвідомішим і найпопулярнішим у світі серед театральних фестивалів. До числа найавторитетніших щорічних театральних зустрічей відноситься фестиваль в Единбурзі (Шотландія), який ще називають “шекспірівським”. Роль європейської лабораторії театральної думки виконує Белградський між-

народний театральний фестиваль. Кожні чотири роки у Чехії демонструється міжнародна виставка сценографії “Празька квадрієнале”, а у Румунії щороку проходить “Міжнародний театральний фестиваль у Сібіу”. Уже відомими в Україні стали Миколаївський міжнародний театральний фестиваль “Людина, що грає” (Ното Іуденс), Львівські міжнародні театральні фестивалі “Драбина”, “Казковий світ” та “Золотий лев” (останній є членом Європейського театального форуму (ІЕТМ) і Асоціації міжнародних фестивалів (ІFEА), Закарпатський фестиваль “Стакер”, Міжнародний фестиваль сучасного мистецтва “ГОГОЛЬFEST”. Проведений ретроспективний аналіз міжнародних фестивалів ще раз доводить здатність масового феномену стирати географічні кордони.

У сучасній культурології поняття фестивалю характеризується передусім з прикладної точки зору. Дійсно, основне значення слова festival (франц., від лат. *festivus*) — “святкування”, “свято”, “видовище”, що вказує на його головне призначення: бути формою соціального дійства з елементами свята [2, 1319]. Фестиваль є свого роду майданчиком для вибудовування позитивного міжкультурного діалогу, оскільки його формат не передбачає ані асиміляції, ані сепарації щодо окремих культур. Фестиваль народів, надаючи кожній культурі можливість показати свої достоїнства і традиції (в різних їх проявах: танець, кухня, музика тощо), формує своєрідний простір для взаємодії і комунікації. Крім того, будучи за своєю сутністю святом, він налаштовує учасників на позитивне і дружнє сприйняття представників і традицій “інших” культур.

Сьогодні фестивалі мають настільки усталений характер, що вони навіть інституалізувалися. Чимало фестивалів мають свій фонд розвитку, постійний майданчик проведення і фінансуються з різних джерел. Фестиваль охоплює культурно-творчі спільноти (художників, музикантів, акторів, співаків тощо), може носити як регіональний, так і міжнародний характер. Фестивалі організовуються державною і місцевою владою, творчими товариствами, навіть фірмами і приватними особами.

Фестиваль як певну організаційну структуру можна типологізувати за низкою ознак: тривалістю, статусом (рівнем міжнародної участі), за локальністю (місцеві або пересувні), за спрямованістю (історичні, художні, танцювальні тощо). Дослідниця Д. Кланч у своїх

роботах поділяє фестивалі за часовими рамками на такі, як: короткострокові (від 1 до 14 днів), середньострокові (від 15 днів до 1 місяця) і довгострокові (більше місяця). За статусом, згідно із думкою автора, фестивалі можна поділити на міжнародні, національні та регіональні [4]. До даної типології можна ще додати міські фестивалі.

Найчастіше фестивалі є багатоскладовими дійствами, однак класифікаційно можна виділити наступні види сучасних фестивалів;

- естрадні — фестивалі виконавського мистецтва, переважно популярно-розважального напрямку (спів, виконання композицій на музичних інструментах, танці, акробатика, театральні постановки, ілюзіонізм і т. д.). Цей вид фестивалів охоплює досить великий спектр заходів, які можна диференціювати на підвиди (наприклад, музичні естрадні фестивалі можуть варіюватися за жанрами музики);

- художні (артфестивалі) — пов'язані з діяльністю в галузі художнього мистецтва, під яким у даному випадку розуміється зображення елементів дійсності в образах;

- рекреаційні фестивалі — спрямовані на організацію відпочинку та дозвілля у цільовій аудиторії. Частіше за інших виявляються комбінованими з іншими видами фестивального мистецтва;

- історичні реконструкції — характеризуються актами відтворення матеріальної і духовної культури окремо взятої епохи або регіону. Ці фестивалі також мають велику кількість напрямків, починаючи від рекреаційних і закінчуючи спортивними;

- кінофестивалі — фестивалі творів кіномистецтва, що супроводжуються публічним показом режисерських робіт, а також приїздом їх авторів. Здебільшого в рамках кінофестивалів проводиться вручення премій в окремо представлених галузях кіномистецтва;

- квазірелігійні — фестивалі “духовної” спрямованості, організовані групою однодумців або представниками течій, які позначають себе як духовні спільноти;

- гастрономічні — фестивалі, пов'язані з кулінарним і кухарським мистецтвом, що включають у себе: дегустації, майстер-класи та виставки продажу їжі;

- етнічні — фестивалі народної культури, в яких відтворюються обряди традиційних народних свят, а також культивується ет-

нічна спадщина, починаючи з глибокої давнини і до теперішнього часу, суб'єктом якого є “народ”;

- ідеологічні — фестивалі, спрямовані на формування і підтримку певної системи поглядів, інтересів і цінностей окремо взятої групи людей;
- маркетингові — фестивалі, прямо або опосередковано спрямовані на залучення клієнтів і підвищення обсягів прибутку;
- дитячі — фестивалі, спрямовані на організацію творчого дозвілля дітей, підлітків та їх батьків;
- спортивні — фестивалі, що пропагують здоровий спосіб життя.

Залежно від спрямованості фестивалі поділяються на:

- професійні: як правило, присвячені новим технологіям, що використовуються в різних професійних сферах;
- історичні: присвячені певній історичній події, епосу, легенді, міфу, обряду і т. д.;
- фестивалі сучасних інформаційних технологій, що демонструють кращі досягнення в техніці, комп'ютеризації тощо.

Характеризуючи фестиваль у контексті соціально-культурної комунікації, необхідно враховувати такі параметри:

- характер суб'єктів комунікації (міжособистісна, особистісно-групова, міжгрупова, міжкультурна та ін.);
- форми комунікації (вербальна, невербальна);
- рівні протікання комунікації (на рівні повсякденної культури, в спеціалізованих галузях соціально-культурної практики, в контексті трансляції культурного досвіду від спеціалізованого рівня до повсякденного тощо) [6, 959].

Багато сучасних дослідників відзначають важливість і значення мультикультурних фестивалів. Вони роблять висновок, що основною рисою мультикультурного фестивалю є “звільнення людей від їх монотонної щоденної рутини”, а метою — об'єднання членів товариства “радісною гармонією”, що приводить до створення більш згуртованого суспільства. “Перш за все, мультикультурні фестивалі можуть сприяти міжрасовій комунікації в полікультурному суспільстві” [13, 57].

Цю думку підхоплює і J. Wilder: “В ідеалі, хороший фестиваль надихає вас... Він повинен бути наповнений натхненням — до-

статнім для того, щоб змусити вас одночасно сміятися і плакати, освітою — щоб ви склали уявлення про себе та інших, і досить спокусливим, щоб ви поверталися знову, і знову зустрічалися, щоб насолодитися виступами, що не так часто і не скрізь можна побачити [12, 5].

Разом із тим, фестивалі виконують не тільки розважальну функцію, а й функції консолідації і сублімації агресивності в середині полікультурного співтовариства. Будучи формою маніфестації певних цінностей, вони мають величезний просвітницький, комунікативний та виховний потенціал.

Різноманіття культурних особливостей і традицій, репрезентованих на фестивалі носіями іншої культури, дозволяє не тільки заглибитися у вивчення культури, а й ламає негативні стереотипи, що склалися у людей.

Крім цього, різні заходи (майстер-клас, групові танці і пісні і т. д.), що проводяться в рамках фестивалю, надають можливість зіткнутися з культурними традиціями різних народів через носіїв цієї культури, що сприяє налагодженню взаємодії міжкультурної комунікації.

Фестивалі виступають майданчиком для інтеграції місцевої громади та осмислення нею власної національно-культурної ідентичності, створюють унікальний соціально-культурний простір для психологічно комфортної комунікації з іншими народами і культурами.

Багатоденний формат фестивалю дозволяє найбільш повно представити культуру кожного учасника в різних формах: інтерактивний виступ (за участю відвідувачів фестивалю), майстер-клас із виготовлення національного предмета/страви тощо, спільний танець і под. Щоденно учасники спілкуються один із одним, дізнаючись якомога більше подробиць про культурні традиції та звичаї кожного народу. Спільні перегляди національних фільмів та прослуховування інформації (що також включені в програму фестивалю) дозволяють поринути в національні особливості не тільки за допомогою особистого спілкування, а й на рівні колективного обговорення.

Таким чином, організація і проведення етнокультурних фестивалів, що передбачають міжкультурну взаємодію і комунікацію,

виявляються дієвим засобом культурного просвітництва і зниження міжетнічної та міжкультурної напруженості і конфліктності в полікультурному суспільстві.

Проведення фестивалів розширює поле культурної взаємодії, показуючи “інші” культури й їх представників з їхніми традиціями і звичаями, а не у повсякденній і робочій ситуації. Реалізація подібних фестивалів, націлених на виконання найважливіших соціокультурних функцій: виховної, розважальної, просвітницької, комунікативної тощо, дозволяє налагодити міжкультурний контакт у розумінні різних аспектів “іншої” культури, що в свою чергу може сприяти зниженню конфліктів на побутовому та повсякденному рівні.

Література:

1. Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. Москва, 1969–1978. Т. 10: Ита-Италии. С. 389.
2. Великий тлумачний словник сучасної української мови. Київ, Ірпінь, 2003. 1440 с.
3. Дерябина, С. Р. Россия и опыт мультикультурализма: за и против Этнограмма. 2005. №. 1–2. — URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0231/analit03.php>, свободный. (дата звернення: 17.02.2016).
4. Кланч Д. Будущее репертуарного театра в Центральной и Восточной Европе: реформа или трансформация. Экология культуры: инф. бюллетень. Архангельск. 2002. № 1.
5. Краткий политический словарь. Москва, 1988. С. 349.
6. Культурология: энциклопедия: в 2 т. Москва, 2007. Т.1. С. 959.
7. Луначарский А. В. Собр. соч. В 8-ми т. Москва, 1967. Т. 7. С. 492–493.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. Соч. 2-е изд. Москва, 1955. Т. 16. С. 10–11.
9. Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов). Москва, 1989. С. 55.
10. Тумаркин П.С. Русские и японцы: актуальные проблемы межкультурной коммуникации. *Вестник Московского Университета. Сер.13. Востоковедение.* 1997. № 1. С. 14.
11. Филипова Ю.В. Актуализация личностных характеристик коммуникантов в контексте диалога культур. *Вестник МГУ. Сер. 19 Лингвистика и межкультурная коммуникация*, 2008. № 1. С. 19.
12. Wilder, J. L. Introduction About Festivals. LA, 2004. URL: http://www.stiltact.com/Festival_Handbook.pdf (accessed: 20.02.2016).
13. Yoo Kaeul. Itaewon “The Global Village”: Diagnosing Korean Multiculturalism through its Dystopian Blueprints. *Situation.* 2012. № 6. Pp. 56–67.

РОЗДІЛ 4

УКРАЇНСЬКИЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ: САМОБУТНІЙ ШЛЯХ У МАЙБУТНЄ

Єрескова Тетяна Володимирівна
кандидат соціологічних наук, доцент,
доцент кафедри соціології
Київського національного економічного
університету ім. В. Гетьмана

4.1. МУЛЬТИКУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ ЯК ФОРМА СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

Дослідники сучасного українського соціуму констатують, що більшість його членів не лише не прагне, а й не намагається засвоювати нові (консолідуючі) форми соціальної активності. І як наслідок, численні соціальні та інституціональні можливості еволюційного розвитку суспільства є або незатребуваними, або недорозвинутими через брак енергії соціальної участі. Проте важко не погодитися з точкою зору Е. Гідденса, що будь-який соціум, незалежно від наявних інституціональних умов, має ресурс, який дозволяє йому впливати на дії держави. Цей ресурс Е. Гідденс охарактеризував як діалектику контролю, й радикально він може виражатися у різного роду протестах, а при позитивній налаштованості соціальної групи, її прагненні конструктивної взаємодії він перевтілюється в здатність контролювати мережу встановлених контактів на підставі таких позаінституціональних (а отже, не підвладних будь-якому зовнішньому примусу) феноменів, як згуртованість, довіра, солідарність та взаємна відповідальність. Саме ця обставина робить можливим і актуальним пошук таких форм соціальної активності членів соціуму, які би забезпечували конструктивний суспільний розвиток [1]. Адже за своєю суттю соціальна активність членів соціуму неодмінно приводить до еволюційних змін у суспільстві (маються на увазі зміни, що повинні перевести соціальну систему на якісно новий рівень) та активізації руху “соціальних фрагментів”

назустріч один одному. Іншими словами, соціальна активність членів соціуму сприяє виникненню соціальної взаємодії і, як наслідок, підвищенню рівня інтегрованості, соціальної довіри у соціумі [2].

Проте необхідно взяти до уваги певну багатоваріантність соціальної активності, яка реалізується переважно через конкурентну боротьбу різних соціальних сил. Це вимагає від кожного члену соціуму необхідність зайняти ту чи іншу моральну позицію, працюючи на ту чи іншу еволюційну гілку. Іншими словами, соціальна активність загострює в суспільстві проблему морального вибору, надаючи (принаймні так повинно бути в принципі) критерії оцінки всього того, що відбувається у суспільстві. І як результат (ідеальний варіант), перемогти повинна така форма соціальної активності, яка забезпечить найбільшу інтенсивність соціальних змін, що приведуть до інерційного поштовху й руху соціальної системи, до дійсно якісних змін, здатних вивести соціальну систему на новий рівень формування суспільства довіри [3]. І в цьому сенсі мультикультурні практики, притаманні членам сучасного українського соціуму, можуть виступати тими формами соціальної активності, які сприятимуть визначенню соціально-інтегративних показників розвитку сучасного українського суспільства.

Мультикультуралізм вважається однією з найбільш неоднозначних соціальних стратегій, адже передбачає й потребує плюралістичної моделі соціальної взаємодії в межах полікультурних соціумів. Це обумовлено тим, що культурний плюралізм є стійким атрибутом сучасних держав, а проблема діалогу культур зі сфери теоретичного осмислення переходить до сфери практичного вирішення та пов'язується зі збільшенням інтересу до проблеми мультикультуралізму у науково-публіцистичному дискурсі. Дослідники мультикультурних практик, безперечно, праві, стверджуючи, що мультикультуралізм полегшує взаємну комунікацію між етнонаціональними спільнотами, обмін цінностями й культурними надбаннями, а також зачіпає латентні локальні особливості, повсякденне життя людей [4–5]. Останні три-чотири роки дослідники глобалізаційних змін все більше схиляються до того, що сьогодні в світі відбувається тісне переплетення глобалізованих та неглобалізованих процесів, які не варто відокремлювати

чи протиставляти [6–7], що приводить до можливих альтернативних проєктів майбутнього розвитку для окремих країн із вибором ними позитивних неглобалізованих змін [8]. У зв'язку з цим, мультикультуралізм все частіше сприймають як загрозу розпаду стійких соціальних зв'язків та культурних традицій, перетворюють у символ ціннісної дезорганізації сучасних суспільств, які більшою мірою концентруються довкола власних регіональних стрижнів [7, 12]. У цих умовах сучасне українське суспільство потребує ідей, що зможуть забезпечити формування стабільного цілісного соціуму в умовах можливого “постглобалізованого” світу. Одну з таких ідей, на наш погляд, можна знайти у розумінні мультикультуралізму як засобу національного єднання у поліетнічному суспільстві. Загальновідомо, що у сучасних соціальних науках закріпилася певна трирівневість розуміння мультикультуралізму як соціального процесу:

– демографічний, суть якого полягає у описанні змін демографічних, етнокультурних параметрів національних спільнот під впливом ендогенних (міграція) та екзогенних (імміграція) чинників. Мультикультуралізм в даному випадку розуміють як політику інтеграції іммігрантів в “інше” суспільство;

– політичний, орієнтований на практичне застосування принципів мультикультуралізму як ідеології, політики, що розглядає права культурних, національних меншин. У даному випадку мультикультуралізм — це політична програма, спрямована на гармонізацію відносин між державою та етнічними, культурними меншинами, а також на регулювання відносин в середині цих меншин);

– ідеологічний, у межах якого обговорюються концепції національних ідеологій [9].

З огляду на українські реалії звертання до мультикультуралізму більшою мірою відбувається саме на політичному та ідеологічному рівнях, ніж до його проявів у соціальному середовищі на рівні повсякденних практик. І це є цілком виправданим та зрозумілим. Адже усвідомлення належності людей до певної етнонаціональної спільноти в поліетнічному соціумі неминуче доповнюється, по-перше, розумінням відносинами інших етнонаціональних спільнот до власної і, по-друге, усвідомленням належності всіх

етнонаціональних спільнот до загальнолюдського співтовариства. Проте невід'ємною характеристикою розвитку сучасної України стає й прагнення затвердити власну культуру на особистісному, груповому, регіональному рівнях через систему національних форм і інституцій. Але якщо однією з основних цілей сьогодення є збереження єдності держави, то у цьому випадку одних національних зв'язків, що склалися, явно недостатньо. Нерозуміння важливості формування у суспільстві мультикультурних практик, неефективне використання їх як засобу регулювання етнонаціональних відносин в поліетнічному соціумі негативно позначається на вирішенні практичних завдань національного розвитку в Україні. Саме тому проблема формування і використання мультикультурних практик на рівні пересічних членів соціуму є важливою, оскільки цей процес сприяє затвердженню свідомої громадянської позиції при існуванні у державі різних етнонаціональних спільнот, мов і культур.

Говорячи про застосування людиною мультикультурних практик, необхідно враховувати й її національну самосвідомість, тобто власне усвідомлення належності до певної нації, усвідомлення інтересів, цінностей, орієнтирів і настанов стосовно інших етнонаціональних спільнот, що проживають у межах однієї держави [9]. Вплив національної самосвідомості громадян на мультикультурні практики витікає з сучасного розуміння нації, яка виступає не як родове етнокультурне співтовариство, а як "нація громадян" (за Ю. Габермасом) [10], і в цьому випадку значну роль починає відігравати необхідність регулювання мультикультурними практиками етнонаціональних відносин, що склалися між членами багатонаціонального співтовариства.

Виходячи з цього, сьогодні існує нагальна потреба проаналізувати конкретні соціальні явища і процеси у соціокультурному просторі України, які визначають можливі шляхи суспільних мультикультурних практик. Дослідження і врахування стану (рівня) сформованості національної самосвідомості членів соціуму виступає саме таким явищем і розглядається нами як складова соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства.

Для розуміння значення національної самосвідомості людини для сприйняття і застосування нею мультикультурних практик

необхідно звернутися до основних моментів її виникнення, формування та впливу на сприйняття соціальної реальності.

Основними джерелами розвитку національної самосвідомості виступають, по-перше, поліетнічна структура суспільства (наявність різних етнонаціональних спільнот у межах одного територіального утворення є постійним стимулом задля формування національної самосвідомості). По-друге, актуалізація національної ідентифікації на рівні ідеології (визначення важливості етнонаціональної належності до певної спільноти) й, по-третє, новації в суспільній свідомості (незважаючи на те, що в суспільній свідомості перевага віддається опорі на традиції, сталі соціальні норми, останні десятиліття дали достатньо прикладів істотного оновлення погляду на суспільну свідомість взагалі і національну самосвідомість зокрема).

Національна самосвідомість певним чином “відповідає” за глибину (етапи) проникнення людини у сутність соціальної дійсності.

Перший етап — це накопичення і переробка інформації про соціальну реальність. Взаємозв'язок цих двох елементів в процесі відображення людиною соціальної реальності знаходить своє втілення в міфологемах, які включають у себе когнітивні і емоційні компоненти ціннісних орієнтацій людини. Це несистематизовані погляди, уявлення, настрої, відчуття, звичаї і традиції, норми поведінки, які властиві різним соціальним верствам населення. Як правило, ці соціальні стереотипи слабо пов'язані з реальною поведінкою людини.

Другий етап — відображення соціальної реальності на підставі набуття реалістичних елементів знання у процесі повсякденної практичної життєдіяльності людей. Саме на цьому етапі відбувається поєднання індивідуальних і масових компонентів суспільної свідомості. Прояви національної самосвідомості знаходяться на “поверхні”, достатньо чітко усвідомлюються людиною й зазвичай легко визначаються (фіксуються) при проведенні, наприклад, опитувань громадської думки.

Третього рівня сприйняття соціальної реальності людина досягає тоді, коли вона здатна самостійно розкривати закономірні зв'язки і сутність процесів, які відбуваються в соціальній реальності. Тобто, коли людина не тільки усвідомлює свою належність

до певного соціально-етнічного співтовариства, але й усвідомлює місце та роль своєї нації в системі суспільних відносин, розуміє національні інтереси, взаємини своєї нації з іншими соціально-етнічними спільнотами.

Зрозуміло, що кожний етап і спосіб регуляції соціальної діяльності нарощується над попередніми, але не відмінняє їх, а доповнює і ускладнює всю систему відображення соціальної реальності

На нашу думку, доцільно сприймати національну самосвідомість як особливий соціальний феномен, що виявляється не лише в усвідомленні певним колом людей своєї належності до окремої нації, а й через спирання на власну суспільну практику, формує прагнення спільного майбутнього для представників різних етнонаціональних спільнот у межах єдиного поліетнічного соціуму.

У національну самосвідомість входять як усвідомлювані, так і неусвідомлювані настанови, засвоені людиною в процесі соціалізації. Вона має природні і набуті основи. З одного боку, людина — істота етнічна (є носієм певної раси, національності, народності), тобто вона з самого початку належить до певної групи людей. З іншого боку, щоб уповні виявилася феноменологічна природа національної самосвідомості людини, вона повинна жити в суспільстві, певним чином орієнтованому своїми суспільними настановами та культурними цінностями, які часом збігаються, або не збігаються, або вступають у суперечність із заданою “етнічною програмою” людини.

Основними структурними елементами національної самосвідомості вважають:

- усвідомлення людьми своєї етнічної належності, яка відображає спільність їхнього походження, яке реалізується не тільки у формі усвідомлення спорідненості, але й у формі усвідомлення спільності історичного минулого впродовж багатьох поколінь [11];
- мова, культурні звички і форми поведінки людини;
- специфічні елементи матеріальної і духовної культури (звичаї, обряди, традиції, народне мистецтво, релігія і т. д.);
- національне почуття, що відображає емоційне ставлення до цінностей свого народу і реагування на ту або іншу подію або явище.

За Г.-А. Лінднером, виникнення і формування національної самосвідомості може проходити за двома принципами: етнічним,

заснованим на дійсній або уявній кровній спорідненості (люди, що належать до однієї нації, рівним чином вважають себе кровними родичами, наприклад: німецька кров, слов'янська кров, як аналогія, “блакитна кров” дворянства); за територіальним принципом, що може розповсюджуватися на спільноту, регіон, державу [12, 31]. Саме у цій логіці ми розглянемо ті особливості національної самосвідомості, що впливають на сприйняття мультикультурних практик.

Просоченість національної самосвідомості історизмом. У періоди суспільних трансформацій, коли сьогодення не зовсім детерміновано своїм минулим, внаслідок чого виникає деяка невідповідність між минулим та майбутнім, етнонаціональні спільноти, як правило, звертаються до свого минулого. Національні уявлення і відчуття нових поколінь формуються як на основі безпосередніх уявлень і досвіду кожної особи, так і в результаті освоєння вже існуючих національних уявлень і національної психології всього народу [13]. Йдеться про традиції (стійкі способи дії людей, що історично склалися), звичаї (традиційно сталі правила суспільної поведінки), соціальні звички (певний спосіб реагування людей на суспільні явища і події). Це досить доречний крок, оскільки саме там залишаються перевірені та надійні життєві орієнтири. Світовий досвід свідчить, що національна самосвідомість є одним із найважливіших чинників соціальних перетворень в суспільстві.

Національна самосвідомість спирається на міфи. Її головне підґрунтя — ідея або міф, що мають консолідуючу силу, зокрема про загальну культуру, походження, історію, тощо. Г. Лебон відзначав, що міф (особливо науковий) вербує нових прихильників, переконує їх, мобілізує на колективні дії. Національна міфологема базується, як правило, на головних атрибутах, за якими можна визначити етнічну спільноту: групова власна назва; міф про загальних предків; загальна соціальна пам'ять; один або більше визначальних елементів загальної культури; зв'язок з конкретним рідним краєм; відчуття солідарності у значної частини населення. Національна міфологема — це відносно прості відносини людини із зовнішнім соціальним середовищем, бо виникають як безпосереднє сприйняття світу, як спосіб його бачення, що не підлягає

сумніву з боку самосвідомості і має матеріальну силу, оскільки реально впливає на життя людей, визначаючи їх цінності та вчинки. Соціальна реальність у такому випадку сприймається як здійснення певних міфологем.

Національна самосвідомість залежно змінна, що зростає або слабшає відповідно до зовнішніх соціально-економічних та політичних обставин.

Національна самосвідомість має потужний інтегруючий потенціал, тому що вона є своєрідною формою солідарності людей для формулювання узгоджених позицій у перебігу вирішення соціальних і культурних завдань. Особливо це спрацює в умовах суспільних трансформацій, де національна самосвідомість може виступати як чинник консолідації людських ресурсів у суспільстві.

Таким чином, через національну самосвідомість може відбуватися регуляція соціальної системи, встановлення, зокрема, меж індивідуальної і соціальної свободи особистості, ступеня її конформності, ступеня девіантності, рівня толерантності й ригоризму (суворості, жорсткості). Виходячи з названих істотних рис, доцільно диференціювати можливі прояви національної самосвідомості членів поліетнічного соціуму як реакції на сприйняття мультикультурних практик.

На нашу думку, під час утвердження (запровадження) на рівні повсякденних практик засад (проявів) мультикультуралізму національна самосвідомість може виконувати три основні функції, а саме: регулятивну, пізнавальну, пристосовану.

Регулятивна функція національної самосвідомості здійснюється внаслідок переважного впливу специфіки мислення людей певної нації на характер сприйняття і оцінки соціальної дійсності.

Пізнавальна функція національної самосвідомості здійснюється за умови наявності специфічних пізнавальних і інтелектуальних властивостей людей певної нації, що відрізняються від аналогічних якостей у представників інших національних спільнот. Пізнавальна функція національної самосвідомості виявляється через ставлення індивіда до національної історії, мови, системи цінностей, що склалися протягом життя багатьох поколінь.

Пристосована функція національної самосвідомості здійснюється задля того, щоб сприяти або перешкоджати звиканню людей

певної етно-національної належності до соціальної дійсності. У такий спосіб забезпечується входження особистості в світ національних і духовних цінностей, норм, настанов, звичок, що в комплексі утворюють структуру відносин, вимог, очікувань, правил соціального життя, які служать підставою поведінки та які індивід, якщо він хоче комфортно існувати в певному соціумі, повинен засвоїти.

На наш погляд, найбільш значущою для ефективного формування мультикультурних практик є регулятивна функція національної самосвідомості, оскільки саме вона впливає на характер, усвідомлення та сприйняття соціальної дійсності, на вчинки і поведінку представників кожної соціально-етнічної спільноти.

На основі цих функцій ми можемо сформулювати основні завдання національної самосвідомості у контексті засад мультикультуралізму:

- трансляції з покоління в покоління найбільш стабільних духовних, світоглядних і культурних цінностей відповідного соціуму, що зумовлюють кореневі основи його специфічного менталітету. При цьому йдеться про відтворення духовної спадщини всього соціуму, в основі ідентифікації якого лежать не стільки етнонаціональні ознаки, скільки ознаки належності до єдиного громадянства відповідної країни;

- збагаченню індивідуальних і суспільних ментальних властивостей певного соціуму загальнолюдськими культурними цінностями. Цей процес не пов'язаний із нівелюванням самобутності того або іншого соціуму, його розчиненні в будь-яких загальнолюдських цінностях. Навпаки, йдеться про природну гармонію диференціації й інтеграції, про безумовне збереження самобутності будь-якого соціуму і створенні найсприятливіших умов для його розвитку;

- корекції й перетворення у необхідних випадках тих ціннісних, життєвих орієнтирів, які на особовому рівні і на рівні суспільства в цілому визначають найбільш вірогідну поведінку і вчинки людей, спрямовують і концентрують їх енергію на досягнення поставленої мети. Національна самосвідомість додає членам поліетнічного соціуму відчуття сумісної участі у створенні умов безпеки і добробуту.

Виходячи з того, що сучасне українське суспільство є нестабільним, існує можливість різних варіантів (шляхів) зміни куль-

турного контексту соціальної реальності. Приймаючи до уваги й те, що під час соціальної невизначеності самосвідомість людини відображає цілком певні соціальні перетворення, ми вважаємо доцільним вказати можливі реакції членів українського соціуму на посилення мультикультурних практик у суспільстві та визначити обумовлені ними прояви національної самосвідомості [13].

Перший варіант — *перехід до відверто націоналістичного режиму*. Ми вважаємо, що цей шлях у “чистому” вигляді навряд чи прийнятний для нинішнього українського соціуму. Проте сьогодні спостерігається поява певних “маркерів”, які свідчать про можливий і такий достатньо серйозний за своїми наслідками поворот у розвитку українського соціуму, що, на нашу думку, пов’язано зі становленням в Україні (після 2014 р.) відкритого рефлексивного соціуму і, відповідно, новою роллю людини як самоорганізованого актора, якому доводиться мати справу з інституціональними ризиками, проблемами адаптації власної самоідентифікації до розривів сучасного суспільного розвитку, певною біполярністю сприйняття соціальної реальності членами сучасного українського соціуму [14]. Це яскраво простежується на прикладі достатньо затребуваного сьогодні “маркера” — національної гордості. З одного боку, соціально-економічне становище населення в країні не сприяє проявам глибокого почуття національної гордості, з іншого — політична ситуація в країні обумовлює формування певних “ідеологічних” тенденцій в проявах національної гордості як культурної форми національної самосвідомості [15].

Національна гордість є складовою національної самосвідомості людини і достатньо важливим компонентом, що впливає на сприйняття мультикультурних практик. Під національною гордістю ми розуміємо самовизначення українського “ми” і водночас усвідомлене реальне включення кожної особистості в громадянсько-національне суспільство і в структури національної держави. На формування та прояв почуття національної гордості сучасного українця (громадянина України) впливають деякі чинники. Перш за все, це існуючі “політичні” прийняття поняття “національна гордість”, що спровокували виникнення цілої низки негативних, деформованих стереотипів щодо розуміння поняття “національна гордість”, які впливають на стосунки між людьми однієї етнона-

ціональної належності й різних етнічних спільнот (як у середині країни, так й за її межами). Ці стереотипи дуже живучі, і сьогодні ними керується ще значна частина населення. По-друге, почуття національної гордості здебільшого виявляється як емоційний стан. У сучасних українців почуття національної гордості періодично активізується, в залежності або від досягнень України, що мають позитивний резонанс у зовнішньому світі, або під тиском зовнішньої загрози. По-третє, зведення почуття національної гордості лише до етнічної гордості, концентрація уваги лише на ознаках власної етно-національної спільноти. По-четверте, “регіональність” національної гордості, а саме існуючі теорії “шаленого” почуття національної гордості представників західних регіонів України і повної індеферентності до всього українського мешканцями південно-східних регіонів. Зрозуміло, що перевага таких проявів національної гордості заважає не лише розвитку мультикультурних процесів, а й процесам консолідації українського суспільства.

Другий варіант, так звана “нейтральна” тенденція, характеризується малою соціальною активністю і анемією більшості членів соціуму, більшою орієнтацією людей на індивідуальні інтереси. У цьому випадку мультикультурні практики сприймаються як механізм дезінтеграції, причиною неврегульованості й невизначеності процесів заміщення “старих” соціокультурних цінностей і норм “новими”. Вірогідність проявів таких реакцій на мультикультурні процеси у українському суспільстві достатньо великі, оскільки для певних соціальних груп означає повернення до звичного способу життя.

Третій варіант — посилення інтегруючих характеристик природи національної самосвідомості. Запровадження мультикультурних практик сприятиме актуалізації і акцентуації на розумінні ролі, місця і значення України в світі, розуміння труднощів і перспектив розвитку України з урахуванням унікальності, особливості країни, бажання спільного майбутнього в межах однієї держави.

Означені нами можливі варіанти сприйняття мультикультурних практик обумовлюють різні контексти національної самосвідомості членів соціуму, що по-різному впливають на процеси консолідації в суспільстві.

Перший варіант провокує прояв національної самосвідомості в її крайніх формах (расизм, шовінізм, антисемітизм тощо). Враховуючи регіональні національні відмінності, що існують в Україні, говорити про інтеграцію українського соціуму за таких проявах національної самосвідомості складно.

Другий варіант обумовлює виникнення національної самосвідомості перехідного характеру, тобто паралельне співіснування в суспільстві так званої “старої” і “нової” самосвідомості. Така еволюція національної самосвідомості також не бажана для подальшого розвитку України, тому що поєднання протилежних, різноспрямованих тенденцій, різних форм і методів формування національної самосвідомості може призвести до посилення конфронтаційних явищ.

Третій варіант сприяє формуванню національної самосвідомості, адекватної процесу демократичних трансформацій. Під впливом цієї тенденції можна очікувати значне розширення сфери дії національної самосвідомості на етнонаціональну сферу. При ній кращі риси національного впливаються у загальнолюдське, тобто національна самосвідомість відображає і найістотніші риси національної свідомості, що історично складалася, і загальнолюдські ідеали і цінності.

Ми вважаємо, що у процесі запровадження мультикультурних практик, особливо у період соціальної невизначеності, подібний контекст національної самосвідомості набуває особливого значення. В цьому випадку національна самосвідомість зможе об'єднати окремих представників і групи населення, які до цього майже не були пов'язані між собою, оскільки існували в умовах різних регіональних, етнічних, релігійних або соціальних контекстів. Така національна самосвідомість формує у них мотивацію до загальних дій, породжує сприйняття себе як колективного “ми”, створює емоційний зв'язок між членами суспільства. Саме така форма національної самосвідомості, що не зводиться ні до ідеології, ні до менталітету народу і є необхідним атрибутом громадянського суспільства.

Виходячи з вищесказаного, ми достатньо впевнено бачимо три можливі варіанти проявів національної самосвідомості членами українського соціуму в контексті посилення мультикультурних практик, а саме:

1) повернення до обмеження громадянських прав і свобод особистості, прагнення до державної і соціокультурної самодостатності (у гіпертрофованому розумінні). Національній самосвідомості у цьому випадку відводиться суто обслуговуюча функція закріплення “ідеологічних” пріоритетів і гасел, нав’язування “правильних” національних й державних цінностей;

2) схильність до все більшої націоналістичної орієнтації. Національна самосвідомість у цьому випадку закріплює у членів соціуму відчуття національної амбітності, віри у власну винятковість, з неминучим пошуком ворогів, боротьбою з інакомисленням, що в умовах полінаціональної та етнічно неоднорідної Української держави, не говорячи вже про відносини зі світовими державами, призведе до згубних наслідків;

3) цілеспрямована орієнтація на демократичні цінності, що супроводжується не тільки декларативними, але і реальними кроками на шляху до все більш широкої демократизації суспільного життя, до правового, громадянського суспільства, інтеграції з іншими соціальними системами, народами і державами. Роль національної самосвідомості в цьому випадку значно підвищується. Особливого значення набуває питання про дійсно демократичні цінності соціуму, їх адекватну інтерпретацію кожним членом цього соціуму.

Резюмуючи наші роздуми, констатуємо, що національна самосвідомість може виступати своєрідним “викликом” для формування і розвитку мультикультурних практик членів сучасного українського суспільства, адже може проявлятися: або через віддане ставлення до певної етнонаціональної групи (гордість належності до певної етнічної спільноти), або через властивості характеристики етноцентризму (в світі немає людей краще, ніж представники мого етносу), або через властивості етнорадикалізму (значущість ступеня впливу тієї або іншої етнічної групи на ухвалення державних рішень) і, нарешті, через властивості і характеристики толерантності (визнання значущості всіх етнонаціональних груп у соціальному просторі країни). Проте національна самосвідомість покликана розвивати національне і, перш за все, сутнісне, раціональне у ньому (врахування і паритет інтересів усіх, міжкультурна згода і співтворчість) і долати природу суто етнонаціонального.

Саме ці “важелі” управління етнонаціональними відносинами в середині країни можуть забезпечити гармонійне входження особистості, спільноті, країні у міжкультурний простір.

Мультикультуралізм як сприйняття, засвоєння і адаптація іншого культурного досвіду може бути стимулом виникнення нових ідеологічно-культурних форм у масовій свідомості. Підстави розглядати національну самосвідомість в контексті мультикультурних практик викликає та обставина, що внаслідок дії нових комунікаційних технологій інтенсифікуються та прискорюються процеси взаємообміну між локальними культурами, ускладнюючи момент переробки та вибору інформації, її осмислення, систематизація і своєрідна “інтеріоризація”, з одного боку. З іншого — об’єм неструктурованого інокультурного досвіду (стосовно України — європейського, американського, російського тощо), який загрожує розчинити у своєму потоці “особливе”, “національне”, “своє”. Іншими словами, рух до діалогу культур нерідко супроводжується певними “викликами” щодо можливості збереження власної культури в цих умовах, що може свідчити про відсутність або слабку впевненість в її життєстійкості. Саме у такій ситуації феномен національної самосвідомості може гармонійно поєднати (нівелювати) означені вище розбіжності, спричинити появу таких форм соціальної активності, які приведуть до соціального діалогу культур у суспільстві. Адже формування адекватних форм соціальної активності може викликати відповідні зміни в певній соціальній спільноті або в суспільстві в цілому, позитивно впливаючи на інші соціальні групи, що, в свою чергу, сприятиме формуванню найбільш продуктивного виду соціальної взаємодії для сучасного українського соціуму — “соціального діалогу”.

Література:

1. Гидденс Э. Устроение общества: Очерки теории структуризации. 2-е изд. Москва, 2005. 528 с.
2. Єрескова Т.В. Соціальна активність сучасного українського соціуму: форми, ресурси, наслідки. *Вісник Національного університету “Юридична академія України імені Ярослава Мудрого” Серія: Соціологія*. Харків, 2016. № 3 (30). С. 70–77.

3. Єрескова Т.В. Соціальна природа конфліктогенності сучасного українського соціуму: дихотомія “прогресувати” vs “залишити як є / повернути як було”. *Східноукраїнський конфлікт в контексті глобальних трансформацій. Збірник статей. Випуск 2*. Київ, 2016. С. 183–193.
4. Ручка А. Медіа і глобальна культура: контекст сучасності. Медіа. Демократія. Культура. Київ, 2008. С. 133–152.
5. Кукутас Ч. Теоретические основы мультикультурализма [Текст]/Ч. Кукутас // InLiberty. Свободная среда [Электронный ресурс]. URL: <http://www.inliberty.ru/library/study/327> (дата звернення: 12.03.2018).
6. Тейлор Ч. Защищая мультикультурализм [Текст] // Современное государство: стандарты демократии и критерии эффективности. [Электронный ресурс]. URL: <http://yaroslavl.dada.ru/viewpoint/CHarl-z-Tejlor-Zaschischaya-mul-tikulturalizm> (дата звернення: 05.03.2018).
7. Черниш Н. Соціологія сьогодні: тенденції та перспективи розвитку. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2017, № 4. С. 5–21.
8. Стан сингулярності: соціальні структури, ситуації, посвященні практики. Київ, 2017. 180 с.
9. Куропятник А.И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ [Текст]. Санкт-Петербург, 2000. 246 с.
10. Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность [Текст]. *Демократия, разум, нравственность*. Москва, 1995. С. 209–245.
11. Кримський С. Нова раціональність — утвердження духовності. *Вісник НАНУ*. 2000. № 11. С. 12–23.
12. Линднер Г.-А. Общественное самосознание. *Социология*. 2-е изд. Москва, 2003. С. 30–33.
13. Єрескова Т.В. Аналіз розвитку національної самосвідомості залежно від стадіальної позиції соціуму [Текст]. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2005, № 1(15). С. 49–55.
14. Етнос, нація, держава: Україна в контексті світового етнодержавницького досвіду [Текст]. Київ, 2000. 238 с. .
15. Єрескова Т. Національна гордість як один з викликів радикального модерну. *Соціальні та політичні конфігурації модерну: політична влада в Україні та світі: матеріали IV міжнарод. наук.-практ. конф.*, м. Київ, 3–4 червня 2015 р. Київ, 2015. С. 58-60.

Устич Сергій Іванович

*докт. соц. н., завідувач кафедри міжнародних студій
та суспільних комунікацій Ужгородського національного університету*

4.2. МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ СУЧАСНИХ ТРАНСКОРДОННИХ ПРОЦЕСІВ В ЄВРОПІ

У сучасному світі відбуваються безперервні транскордонні процеси¹ й на їх основі формується значна кількість транскордонних утворень. Ці утворення можуть бути більшими або меншими, активними чи пасивними, побудованими на антагонізмі геополітичних інтересів, або ж відносно безконфліктними. Серед них трапляються й такі, що відігравали і відіграють в історії людства найбільш помітну роль, оскільки в них містяться вузлові геополітичні інтереси людства, а значить, і його найгостріші суперечності.

До таких “гордієвих вузлів” світової геополітики, зокрема, відноситься ареал Європи. Загально відомо, що як праколіска сучасної цивілізації європейський континент завжди перебував у політичній боротьбі. Безкінечна череда війн та воєнних конфліктів із наступним перекроюванням кордонів стали невід’ємним його атрибутом. У самій же Європі протягом століть теж сформувались домінантні геополітичні вектори, які об’єктивно чи суб’єктивно визначають її політичне обличчя. Такими, наприклад, є відносини сходу та заходу європейського континенту.

Соціум завжди був зацікавлений в тому, щоб здобути адекватне знання про актуальний стан транскордонних явищ та правильно прогнозувати їхню динаміку. Більше того, суспільство прагнуло, по можливості, спрямовувати розвиток цих явищ у бажаному

¹ У розумінні автора поняття “транскордонне”, “транскордонні процеси” відображають будь-яке явище (суб’єкту комунікацію, відносини, взаємодію чи природний обмін речовиною, енергією тощо), пов’язане із перетином лінії державного кордону.

руслі, іншими словами, управляти ними. Це, головним чином, торкалося попередження викликів і загроз, що породжуються внутрішнім потенціалом зазначених процесів, або хоча би мінімізації негативних наслідків їх дії.

Тому на сьогодні наукове співтовариство має чималі досягнення в аналізі тих чи інших аспектів кордонів та транскордонних процесів. Зокрема, опрацьовано великий масив історичних даних про виникнення кордонів, здобута різноманітна інформація щодо їх природи і тенденцій розвитку. Зірвано покров таємничості над взаємозалежністю елементів тріади “кордон, війна, мир”. Одним словом, в осмисленні цих дуже важливих явищ суспільного буття є значні фактологічні і концептуальні здобутки [2].

Але логіка пізнання та й сама практика суспільного розвитку вимагає розширення та поглиблення знань про ці важливі явища сучасного світу. Недостатність знань про кордони і транскордонні процеси проявляється, на наш погляд, в декількох принципово важливих моментах.

По-перше, поки не чітко визначено *основний компонентний ряд транскордонних процесів*. Це нерідко призводить до еkleктичних і неадекватних характеристик тих чи інших факторів. Урешті корисна інформація про конкретні аспекти явища нерідко парадоксально деформує загальне знання про нього. По-друге, недостатньо розкритий *механізм функціонування та розвитку* кордонів. Це серйозно ускладнює аналіз тенденцій їх змін, а отже, й їх прогнозування. По-третє, і це, мабуть, найголовніше, існуючі парадигми кордонів і транскордонних процесів в основному *інтерпретують* об'єкт дослідження, але не пропонують реальних і дієвих важелів підвищення ефективності його *управління*.

Усі ці вузькі місця сучасної лімології² мають, на мій погляд, спільний знаменник. Він полягає у *невирішенні проблеми органічного поєднання широкого спектра різноманітних за своєю природою факторів — від природничо-матеріальних до духовно-цивілізаційних*.

Розв'язання цієї проблеми може бути досягнуто тільки шляхом переведення теоретичних і практичних розробок проблем кордонів

² Лімологія — сучасна наука про кордони (від лат. *limes* — кордон).

на якісно новий рівень — від переважно монофакторного аналізу до міждисциплінарних досліджень. Розуміння цієї необхідності все більше стверджується в колі вчених. Як підкреслює В. Колосов, першою із наук, що стала займатися прикордонними територіями, стала географія. Проблеми кордонів і, зокрема, їх делімітація, вивчали дві основні галузі географії — фізична та соціально-економічна географія. Географія стала піонером з вивчення політичних кордонів.

Історія людства є історією війн, а метою більшості з війн була зміна кордонів. Тому без вивчення історії війн неможливе вивчення історії кордонів. Так звана нова політична географія, що з'явилася в середині 70-х років ХХ століття й тісно пов'язана з іншими соціальними науками, зокрема політологією й міжнародними відносинами, досліджує вплив кордонів та їх стабільності на вирішення територіальних спорів і конфліктів, забезпечення миру. Відзначені вище та інші галузі знання, на думку В. Колосова, повинні забезпечити міждисциплінарний підхід до вивчення кордонів [21, 606].

У свою чергу, інший відомий учений Е. Бруне-Джейлі вважає, що розбудові міждисциплінарної теорії кордонів повинні слугувати чотири однаково важливі аналітичні виміри: 1) ринковий вплив та торгові потоки; 2) політична активність різних рівнів управління на спільних кордонах; 3) особливий політичний вплив прикордонних територіальних громад; 4) специфічна культура останніх [15, 625].

На мій погляд, надати лімологічним розробкам міждисциплінарний, синтетичний характер й у такий спосіб підняти на якісно вищий рівень їх ефективність й практичне значення можна тільки шляхом аплікації системної методології.

Вихідним положенням системної теорії кордонів і транскордонних процесів є теза про те, що вони складають частину соціально-просторової системи суспільства. Нами аналізуються фактори, що зумовлюють необхідність системного дослідження сучасних транскордонних процесів. Досліджується системна природа кордонів і транскордонних явищ, дається визначення транскордонної системи, розкриваються механізми її функціонування та розвитку. Також обґрунтовується практичне значення систем-

ної методології для оптимізації управління транскордонними потоками в Європі.

Просторові характеристики є важливим моментом змісту по суті всіх без винятку соціальних компонентів: суспільних потреб, інтересів, суб'єктів діяльності, об'єктів і засобів діяльності, відносин різних типів³ У систематично розвинутій науковій теорії поняття простору [16, 328] стає вихідним і визначає соціальне знання. “Пізнання соціальних процесів без урахування просторових відносин і з'ясування їхніх закономірностей не можна вважати завершеним” [14, 48].

Останнім часом, наприклад, активно вивчаються просторові аспекти економічних процесів. Зокрема, звертається увага на той факт, що кількісні і якісні характеристики потреб і інтересів населення на різних територіях є різними. Вони диференціюються в залежності від природно-кліматичних, географічних, територіально-етнічних, навіть територіально-релігійних відмінностей. Яскраво виражені соціально-просторові риси характерні й для інших компонентів економічної системи. Так, економічній діяльності притаманні просторові риси, що знаходять вираження в територіальному поділі праці, тобто у закріпленні певних галузей виробництва за певними регіонами країни.

Економіко-просторові (територіальні) параметри одних соціальних верств перетинаються з економічними характеристиками інших самостійних економічних суб'єктів, передусім національних і регіональних спільностей людей. При цьому утворюються відносно самостійні економіко-територіальні спільності, тобто *сукупності індивідів, для яких характерна єдність території, на якій вони здійснюють певну економічну діяльність*.

Поглиблення територіального поділу праці сприяє зростанню кількості економіко-територіальних спільностей. Ця тенденція набула бурхливого розвитку в сучасних умовах. Приблизно 60% населення Західної Європи живе у містах. Виникають міські агломерації (конурбації, метрополісні ареали тощо) — нагромадження поселень, об'єднаних виробничими та іншими зв'язками, які сьо-

³ Уважається, що найбільш ґрунтовну та продуктивну концепцію соціального простору запропонував сучасний французький соціолог П.Бурдьє (Bourdieu) [2].

годні є основною формою міського розселення в країнах з високим рівнем урбанізації.

Вище нами наголошено на лише окремих просторових рисах соціальних процесів. Але й цього, мабуть, достатньо, щоб переконатися у важливості соціально-територіального зрізу соціальної системи, а значить, в необхідності його детального дослідження.

Просторові характеристики утворюють “наскрізний” вертикально-цілісний зріз соціальної системи — соціально-просторову мезосистему. На перший погляд соціально-просторову систему можна *охарактеризувати як сукупність суб'єктів (індивідуальних чи спільних), що перебувають у певних соціально-просторових відносинах*. Суб'єкти в даному випадку є елементами системи, а сукупність соціально-просторових відносин — її структурою.

Як уже зазначалося, кордони і транскордонні процеси виступають частиною соціально-територіальної системи. Кордон у найбільш широкому розумінні можна розглядати як продукт цілеспрямованої соціальної діяльності людини, один із інструментів досягнення певних просторових цілей. Установлення кордонів — один із різновидів боротьби за виживання, соціальна форма освоєння дійсності. Кордон — це штучно (політично) розірваний простір.

Самі ж кордони також мають *системну якість*. Макросоціальна системна репродукція кордонів знаходить вираження в тому, що вони виступають як *самоорганізована сукупність компонентів об'єктивного та суб'єктивного походження, що вступають у взаємодію між собою в зв'язку із встановленими державами особливими просторовими розмежуваннями (кордонами)*. Нами пропонується називати цю сукупність *транскордонною системою (ТС)* суспільства. *Горизонтальний зріз транскордонної системи складає основний компонентний ряд, у який входять транскордонні потреби та інтереси, суб'єкти транскордонної діяльності, сама діяльність, об'єкти, на які вона спрямована, засоби, за допомогою яких вона здійснюється, а також транскордонні відносини. Вертикальний зріз ТС утворюють її основні підсистеми: техніко-виробнича, економічна, політична і духовно-спеціалізована.*

Із точки зору соціального обсягу транскордонні системи можуть виступати на трьох основних рівнях: макро (загальнодержавному), мезо (регіональному) та мікро (місцевому).

Вельми важливим компонентом ланцюга транскордонного зумовлення є транскордонні потреби. Їх можна визначити як суперечність між актуальними параметрами транскордонних процесів і тими їх характеристиками, які були б на даний час найбільш оптимальними. В залежності від того, яку сферу суспільного життя вони обслуговують, можна виділити техніко-виробничі, економічні, політичні та духовно-спеціалізовані транскордонні потреби.

Ці види транскордонних потреб знаходяться у складній взаємній залежності, яка є не завжди однонаправленою та прямопропорційною. Кожному із видів притаманна відносна самостійність. Реалізація їх в часовому плані нерідко відбувається асинхронно: одних — із випередженням, інших — із запізненням. Таке явище особливо виразно спостерігається в наші дні, коли духовно-спеціалізовані (етно-культурні, релігійні тощо) потреби суб'єктів, що свого часу з тих чи інших причин не були повністю реалізовані, здавалося б, раптово й неочікувано “вистрілюють”, перетворюючись на певний час у домінуючі фактори суспільного розвитку (наприклад, у Європі — утворення національних держав на Балканах, в Азії — мусульманський рух і под.).

Розвиток транскордонних потреб продиктовано дією макросоціального закону збільшення потреб. У результаті цієї дії виникли дві тенденції. Перша — інтенсифікація розвитку, прогресування транскордонних потреб, наслідком якої є зростання масштабу територіально-державних утворень. Неважко відстежити динаміку цього процесу: від міжплемінних об'єднань та невеликих етнічних держав до великих національних держав, а сьогодні — наднаціональних мегадержавних утворень.

Природу останніх можна пояснити на прикладі країн Європейського Союзу. Ці країни досягли такого рівня розвитку потреб, що задоволення їх стало можливим тільки з використанням інтернаціональних, глобалізованих засобів. І не на вузькому, обмеженому національному, а на розширеному, пан'європейському просторі. Як зазначав колишній президент Європейської комісії Р. Проді (Prodi), амбітний проект з інтеграції Європи, задуманий “батьками-засновниками” Моне (Monet), Шуманом (Schuman), Аденауером (Adenauer) і Де Гаспері (DeGasperi), був продиктований трьома групами різних за характером потреб. По-перше, по-

потребами в створенні великого єдиного ринку, економіки великого масштабу, необхідних для конкуренції в світовій економічній системі. По-друге, потребами подолання столітнього політичного конфлікту, який міг би звільнити більше ресурсів для більш продуктивних цілей. По-третє, потребами того, що Європа повинна б стати зразком для національних політичних систем і сприяти їх перетворенню в сучасні промислові демократії [10, 91-92].

Інша тенденція розвитку транскордонних потреб полягає в ускладненні їх структури. Якщо в ранньому класовому суспільстві порушення встановлених кордонів та вторгнення на чужу територію було продиктовано головним чином задоволенням матеріальних потреб в їжі і предметах розкоші, то нині такі або подібні акції, як вже зазначалося, нерідко мають духовну (етнічну, релігійну і т. п.) природу.

Транскордонні потреби виступають основою і змістом *транскордонних інтересів*. Останні не однакові з першими, оскільки містять в собі також предмет, на який спрямована активність суб'єкта транскордонної діяльності. Але структура й тенденції розвитку в них спільні.

Транскордонні потреби та інтереси відображаються в *свідомості суб'єктів транскордонної системи*. Це відображення може відбуватися на побутовому (спільне розуміння суті кордонів, порядку їх перетину, визначення особистих цілей і завдань у зв'язку з існуванням прикордонних обмежень і т. д.) і теоретичному (концептуальне осмислення природи транскордонних процесів, аналіз принципів управління ними, створення нормативно-правової бази, що регламентує міжнародні відносини та функціонування кордонів і под.) рівнях.

У транскордонній свідомості суб'єктів необхідно ідентифікувати також психологічні та ідеологічні утворення. Сьогодні як на заході, так і на сході Європи нерідко кажуть про необхідність формування специфічної культури транскордонного спілкування, транскордонного виховання молоді [22, 224].

Суб'єкти транскордонної діяльності можуть виступати в індивідуальній (від пересічного громадянина до керівника держави) чи спільній (від сімейної пари до суспільних верств чи народів) формах.

Відображення транскордонних потреб та інтересів у свідомості суб'єктів із наступним формуванням настанов поведінки і визначенням мети не можна сприймати спрощено, як жорстку, прямо пропорційну залежність. По-перше, далеко не завжди це відображення є адекватним. Історія знає чимало прикладів того, як нерідко правителі держав неправильно, а то й в цілком спотвореній формі розуміли ту чи іншу геополітичну ситуацію й приймали помилкові, чи навіть трагічні рішення з питань кордонів, війни і миру. По-друге, як уже йшлося, людина, в тому числі і “колективний діяч” — парламент, уряд, — істота біосоціальна. Її поведінка продиктована не тільки раціональними, але й емоційними мотивами (причому нерідко в дивній формі — суміші не найкращих людських якостей: користолюбства, надмірних амбіцій, пихатості, мстивості і т. д.).

Колоритну замальовку духовного стану “вершителя долі народів” — іспанського імператора Філіпа (Philip) II — дає Шарль де Костер (Coster) у знаменитій “Легенді про Уленшпігеля”: “...А король Філіп перебуває в незмінній лютій печалі... І постійно його лихоманило, ні вино, ні полум'я духмяного дерева, що безперервно горіло в каміні, — ніщо не зігрівало його. Він завжди сидів в залі серед величезної кількості листів, якими можна було наповнити сто бочок. Філіп писав невтомно, постійно мріючи стати володарем світу як римські імператори” [4, 25].

Але в загальному плані і в цілому визначення мети і завдань транскордонної діяльності суб'єктів відбувається під впливом об'єктивного змісту транскордонних потреб та інтересів.

Саму ж *транскордонну діяльність* потрібно розглядати як цілеспрямовану активність суб'єктів, що пов'язана з просторовим розмежуванням держав й спрямована на його збереження чи зміну. В процесі транскордонної діяльності відбувається реалізація мотиваційних настанов стосовно кордонів. Ця реалізація може здійснюватися в практичній і духовній формі. Практична форма транскордонної діяльності означає фізичний перетин кордону (санкціонований чи несанкціонований перехід кордону суб'єктами, транскордонні товарообміни і т. д.). Духовна форма транскордонної діяльності виступає як формування геополітичних концепцій, цілей та завдань, що торкаються територіальних інтересів інших

держав, проникнення в їх інформаційний простір тощо.

Вплив інформаційних технологій, супутникового телебачення, інтернету став дуже суттєвим. Нині проти тієї чи іншої держави не завжди потрібно проводити воєнну кампанію. Можна підготувати та здійснити інформаційну війну, яка за своїми наслідками буде не менш ефективною, ніж воєнна кампанія [9].

Транскордонна діяльність суб'єктів завжди на когось чи на щось спрямована і здійснюється з допомогою якихось інструментів. У нашому випадку йдеться про *об'єкти та засоби*. Об'єктами транскордонної діяльності є ті чи інші види *просторового ресурсу* (людського, сировинного, виробничого, військового і т. д.) іншої держави. В якості ж її засобів може виступати все, що опосередковує транскордонну активність суб'єктів (держави та її різноманітні інститути, політичні партії, громадські організації тощо).

Тенденцією розвитку об'єктів і засобів транскордонної діяльності є їх зростаюча диверсифікація. В часи Римської імперії об'єктом численних війн часто ставав людський ресурс — раби, підневільною працею яких створювали величезні багатства. Відкриття Америки було зроблено в процесі пошуків Колумбом золота. Сьогодні ж об'єктом транскордонних спрямувань, конфліктів та війн усе частіше стають енергетичні ресурси, зокрема нафта та газ. Що стосується засобів транскордонної діяльності, то ними є найрізноманітніші інститути — від міжнародних (міждержавних, наприклад, Організація Об'єднаних Націй, громадських — Greenpeace та ін.) до національних (міністерство закордонних справ, міністерство оборони, товариства дружби між країнами чи, скажімо, дитячі організації, що підтримують активні контакти зі своїми однолітками за кордоном).

У процесі транскордонної діяльності формуються *транскордонні відносини*. Останні є сукупністю зв'язків між суб'єктами й виконують функцію структури транскордонної системи суспільства. Транскордонні відносини є формою соціальної взаємодії.

Транскордонна взаємодія може виникнути між індивідуальними (окремими громадянами держав) та спільними (зокрема, націями, народами) суб'єктами, вона може бути двосторонньою (наприклад, відносини між двома сусідніми народами) чи багатосторонньою (наприклад, відносини між блоками держав), органі-

зованою (офіційний візит делегації) і стихійною (мисливці, збирачі — в минулі часи, неорганізовані туристи, “човники”, нелегальні мігранти тощо — в сучасних умовах), санкціонованою (наприклад, узгоджений переліт через повітряний простір) і незаконною (порушення кордону та вторгнення в суверенний простір) тощо.

Сьогодні в світі спостерігається досить суперечливі процеси. З одного боку, це розмивання, стирання кордонів, що яскраво проявляється в європейському інтегрованому просторі. З іншого — своєрідне “друге народження кріпосництва” — запровадження більш жорсткого прикордонного режиму: від уведення сучасних технологій біометричного контролю за пересуванням громадян на кордонах до повернення архаїчних форм боротьби з нелегальною міграцією в вигляді будівництва загороджувальних інженерних споруд (на кшталт зловісної “берлінської стіни”).

Результатом транскордонної взаємодії є формування *транскордонної рівнодіючої* (як просторового різновиду соціальної рівнодіючої). Це формування проходить шляхом кореляції різноманітних, часто діаметрально протилежних векторів транскордонної активності суб'єктів й пошуку спільного знаменника в вигляді транскордонних домовленостей (двосторонніх чи багатосторонніх угод, рішень міжнародних організацій, форумів тощо). На цю обставину звертають увагу вчені. Так, А. Паасі (Paasi) відзначає, що міжнародні домовленості досягаються шляхом пошуку спільного розуміння між державами [23, 15]. Г. Гертц (Goertz) і П. Діл (Diehl) вважають, що зміна кордонів є результатом “просторової кореляції” [19, 12].

У центрі аналізу транскордонної системи суспільства знаходиться проблема її *функціонування та розвитку*. Своєю чергою, одним із головних питань функціонування і розвитку кордонів є питання про їх *походження, соціальну генеалогію*.

Поява просторових розмежувань була пов'язана з об'єктивною логікою поступального розвитку суспільства і з дією певних соціальних факторів. Конкретніше, феномен кордонів виникає там і тоді, де й коли з'явився *інститут приватної власності, власного багатства*, а разом із цим *мотиваційний механізм його збереження та відтворення*.

Іншими словами, потреба суб'єктів у накопиченні багатства

(його збереженні та збільшенні) зробила необхідним здійснення з їх боку, по-перше, заходів з просторового захисту *власного* багатства шляхом встановлення кордонів, по-друге, кроків, спрямованих на просторове захоплення чужого багатства через порушення встановлених іншими суб'єктами кордонів. Так виникла безкінечна боротьба за *просторовий ресурс — сукупність багатств, що знаходяться в тому чи іншому просторі*.

Функціонування та розвиток ТС мають *внутрішні та зовнішні джерела*. *Зовнішніми джерелами* є географічне та соціальне середовище, в яких відбуваються транскордонні процеси. Основними факторами географічного впливу на функціонування і розвиток транскордонної системи є величина території держав, їх географічне розташування, наявність природних багатств (зокрема, в надрах), протяжність і конфігурація кордонів тощо. При аналізі ролі географічних факторів в перебігу транскордонних процесів важливо не допустити як їх переоцінку, так і недооцінку. Скажімо, самотійно ці фактори не могли продукувати саме явище кордонів. Але, безумовно, вони відігравали в цьому процесі важливу допоміжну роль.

Чимале значення в геополітичній долі держав і народів має географічне розташування. Ті, що знаходяться в центрі певних геополітичних ареалів, на перехрестях торгово-економічних шляхів, між великими геополітичними гравцями частіше за інших (наприклад, тих, що розташовані на геополітичній периферії) опиняються втягнутими в геополітичні переформатування та розбірки.

На підтвердження цього можна привести багато прикладів. Відомо, якою складною була історія Польщі останніх століть. Виступаючи контактною територією між Росією та Західною Європою, вона зазнала багато геополітичних змін, в тому числі і втрату державності. Г. Гачев образно зауважує: “Польща геополітично — як гармошка між Заходом і Сходом Європи, то розширюється, то стискається...” [3, 233].

Природні ресурси держави також можуть значно впливати на транскордонні процеси. По-перше, ці ресурси часто стають об'єктом геополітичних прагнень ближчих і далеких сусідів. По-друге, за певних умов вони можуть навіть на якийсь час визначати історичну долю держав. Зростаюча роль природних, у першу чергу енерге-

тичних, ресурсів стає все більш очевидною в останні десятиліття.

Про наслідки ресурсної залежності Заходу йдеться в одній із статей авторитетного британського видання “Таймс” (TheTimes) із характерною назвою “Чому ми схилиємося перед жорстокою, цинічною Росією?": “Отже, —азначає автор, — наше найбільш слабе місце — це гроші. За часів “холодної війни” тих, хто робив бізнес із Радянським Союзом, було мало, й на них дивилися з недовірою. А сьогодні в чергу за тридцятьма рублями з готовністю шикуються і банкіри, і адвокати, й різного роду консультанти з політтехнологами — і навіть, як кажуть злі язички, деякі політики, — хай навіть багато з них ненавидять себе за це. Поки так буде продовжуватися, у нас практично немає шансів успішно протистояти Кремлю” [13].

Головними *внутрішніми соціальними детермінантами* є природа соціального організму (зокрема, держави), кількість населення, що проживає в тій чи іншій країні, життєздатність її економічних, політичних, духовних та військових інститутів (останнім часом, зокрема, наявність або відсутність зброї масового знищення) тощо.

Що стосується ефективності функціонування суспільних інститутів, то цілком очевидно, що розколота внутрішніми суперечностями, міжусобицею країна або ж держава з архаїчною організацією не являє собою реальну (економічну, політичну, військову) силу й нерідко стає легкою здобиччю “геополітичних хижаків”. І, навпаки, консолідоване, з досконалою внутрішньою організацією суспільство здатне виступати самостійним й активним учасником транскордонних процесів. Транскордонні процеси, що виникли за певних історичних умов під впливом соціальних і географічних факторів, поступово перетворилися у відносно самостійне явище суспільного життя, існування якого набуло власної об’єктивної логіки. Внутрішнім джерелом динаміки транскордонних процесів став сформований механізм самодетермінації, що працює на лініях горизонтального та вертикального зрізів транскордонної системи. Циклом функціонування *горизонтального зрізу* транскордонної системи є ланцюжок зумовленості транскордонних компонентів: потреби — інтереси — свідомість — діяльність — об’єкти та засоби — відносини. Циклом функціонування *вертикального зрізу* транскордонної системи є зумовленості її підсистем: техніко-

виробничої, економічної, політичної, духовно-спеціалізованої.

Розвиток ж транскордонної системи відбувається шляхом “накладання” одне на одне завершених й незавершених циклів функціонування. Розвиток на *горизонтальному рівні* здійснюється: а) через коригування зворотним (від транскордонних відносин) інформаційним сигналом змісту первинної транскордонної потреби; б) скоригована (вторинна) транскордонна потреба зумовлює новий цикл своєї реалізації і под. Розвиток транскордонної системи на *вертикальному рівні* відбувається в результаті зворотного впливу від зумовлених до транскордонних підсистем, що забезпечують цю динаміку.

Співвідношення внутрішніх та зовнішніх джерел функціонування й розвитку транскордонної системи є завжди конкретним.

Представлене нами вище бачення механізму функціонування й розвитку транскордонної системи, звичайно ж, має дещо “грубуватий” схематичний характер. Але воно, на мою думку, достатньо розкриває спрямованість транскордонних процесів, їх об’єктивну логіку і порядок взаємодії компонентів. Крім того, воно дозволяє *суттєво підвищити практичну значущість теоретичної рефлексії транскордонних процесів. Це підтверджується, зокрема, результатами реалізації міжнародного проекту “Кордони для людей”.*

Проект підготовлено Інститутом транскордонного співробітництва (м. Ужгород, Україна) разом із угорськими, словацькими і румунськими партнерами в рамках Програми ENPI (2007-20013 роки) Європейського Союзу. Його реалізовано протягом 2010-2012 років. Загальною метою Проекту стала оптимізація управління транскордонним співробітництвом сусідніх регіонів Румунії, Словаччини, Угорщини та України. Головним підсумком Проекту є створення *системи індексації та моніторингу транскордонного співробітництва, методики її соціальної імплементації*. Не вдаючись до її детального аналізу⁴, зазначу, що *система індексації та моніторингу транскордонного співробітництва (СІМ) в Єв-*

⁴ Виклад методологічних і методичних засад індексації та моніторингу транскордонного співробітництва міститься в розробках Інституту транскордонного співробітництва, що видані 5 мовами [11].

ропі — це комплекс теоретичних і організаційно-практичних заходів, що забезпечує коректний аналіз і порівняння загальних і відмінних рис, а також тенденцій розвитку транскордонного співробітництва в різних регіонах Європи з метою підвищення його ефективності, перш за все, шляхом оптимізації управління, СІМ є універсальною моделлю аналізу та оптимізації управління транскордонним співробітництвом як на новому Східному кордоні в цілому, так і в його окремих сегментах зокрема.

Відродно, що застосований у Проекті системний підхід до аналізу сучасних транскордонних процесів був підтриманий експертним співтовариством. Це показала презентація СІМ на представницьких міжнародних форумах. Крім того, розроблена методологія вже знайшла імплементацію в інших сегментах європейського прикордоння, зокрема, на норвезько-російському [5], фінсько-російському, польсько-російському [24]. За підготовку і реалізацію цього Проекту Інститут транскордонного співробітництва нагороджено Асоціацією Європейських прикордонних регіонів (АЕВР) відзнакою “За особливі досягнення в європейському транскордонному співробітництві”.

Іншим важливим прикладом успішної реалізації системної методології дослідження транскордонних процесів під керівництвом автора є норвезько-словацько-український проект “Інформаційне забезпечення та імплементація інноваційних підходів в транскордонному співробітництві Словаччини і України”, який фінансовано з гранту Норвезького королівства за допомогою Норвезького фінансового механізму та з державного бюджету Словацької Республіки (2016-2017 роки) [28].

Його мета:

а) отримання та аналіз достовірної, високоякісної, повної інформації про форми, методи і результати діяльності Баренцової Євро-Арктичної Ради та Регіональної Ради;

б) розробка для суб'єктів управління Словаччини та України практичних рекомендацій щодо її імплементації для підвищення ефективності транскордонного співробітництва прикордонних регіонів цих країн, зокрема й регіону Карпат, загалом.

Бенефіціаром проекту став Центр суспільних і психологічних наук Словацької Академії Наук.

Партнерами:

- Інститут транскордонного співробітництва (м. Ужгород, Україна);
- Кошицький самоврядний край (Словаччина);
- Самоврядний регіон (фюльке) Фінмарк (Норвегія);
- Інститут стабільності та розвитку (Словаччина);
- Ужгородська міська громадська організація “Міжнародний Інститут транскордонного аналізу та менеджменту”.

Для реалізації проекту була створена потужна міжнародна експертна команда, в яку увійшли, зокрема:

Сергій Устич — фаховий гарант проекту, директор Інституту транскордонного співробітництва, доктор соціологічних наук, професор УжНУ, Надзвичайний і Повноважний Посол (Україна).

Маріан Гайдош — фаховий гарант проекту, доктор філософії, старший науковий співробітник Центру суспільних та психологічних наук САН (Словаччина).

Руне Йєртин Рафаельсен — експерт проекту, мер муніципалітету Сер-Варангер (Норвегія).

Ларс Фордал — експерт проекту, генеральний секретар Норвезького Баренцового Секретаріату (Норвегія).

Олександр Білак — експерт проекту, заступник Ужгородського міського голови (Україна).

Володимир Приходько — експерт проекту, доктор економічних наук, професор, завідувач кафедру міжнародних економічних відносин Ужгородського національного університету (Україна).

Станіслав Конєчні — експерт проекту, доктор філософії, старший науковий співробітник Центру суспільних та психологічних наук САН (Словаччина).

Світлана П'ясецька-Устич — експерт проекту, кандидат економічних наук, доцент кафедри економічної теорії (Україна).

Анна Шапошова — експерт проекту, доктор філософії, старший науковий співробітник Центру суспільних та психологічних наук САН (Словаччина).

Атле Стаалесен — експерт проекту, редактор інтернет-видання, муніципалітет Сер-Варангер (Норвегія).

Олеся Бенчак — менеджер проекту, викладач Ужгородського національного університету (Україна).

Олег Пилипенко — експерт проекту (Україна).

Дуже важливим є те, що за результатами реалізації проекту були підготовлені конкретні “Практичні рекомендації органам державного управління та місцевого самоврядування, громадським організаціям щодо ефективної імплементації північного досвіду транскордонного співробітництва” [29]. У цих рекомендаціях, зокрема, йшлося про наступне.

Європейській комісії, європейському парламенту, європейському економічному і соціальному комітету, комітету регіонів

1. У разі схвалення країнами Карпатського регіону (Словаччиною, Угорщиною, Румунією, Польщею, Чехією) ініціативи про створення — за аналогією із скандинавськими інституціями ТКС — спеціалізованих міжнародних регіональних організацій: Карпатського Форуму співробітництва, Карпатського регіонального Форуму, Міжнародного Карпатського секретаріату — взяти участь в їх заснуванні (як це зроблено на Півночі Європи, де Європейська Комісія є членом Баренцевої Євро-Арктичної Ради).

2. Підтримати ідею та взяти участь у проведенні Карпатського саміту з розвитку транскордонного співробітництва.

3. При здійсненні східної політики, як і в Баренцовому Євро-Арктичному регіоні, уникати уніфікації і шаблонізації, належно враховувати особливості як соціально-економічних реалій, так і геополітичних, цивілізаційних, соціально-психологічних чинників, які істотно впливають на процеси транскордонної комунікації в різних сегментах нового Східного кордону ЄС, в тому числі і в словацько-українському прикордонні.

4. Проголошені Європейським Союзом амбітні плани щодо транскордонного співробітництва з новими сусідами, в тому числі і в Карпатському регіоні (сприяння поступальному економічному і соціальному розвитку прикордоння Європи, зокрема шляхом залучення економіки прикордонних регіонів “сусідів” до європейських ринків; спільне вирішення проблем охорони навколишнього середовища, охорони здоров’я, подолання організованої злочинності; забезпечення ефективності і безпеки кордонів, включаючи боротьбу проти нелегальної міграції; сприяння людським контактам на

прикордонні) підкріплювати достатніми фінансовими ресурсами (як це робиться в Баренцовому Євро-Арктичному регіоні), оскільки їх практична реалізація може опинитися під загрозою.

5. Необхідно підвищувати ефективність використання вже виділених коштів. Північний досвід показує, що це можна зробити, по-перше, шляхом кращої координації чинних програм фінансової допомоги, по-друге, більш якісною підготовкою і продуманою селекцією проектів, що фінансуються, по-третє, спрощенням процедур, максимально можливою “розбюрократизацією” ухвалення рішень про виділення фінансової допомоги при забезпеченні належного контролю за подальшим цільовим використанням наданих коштів.

6. З одного боку, як це зроблено в норвезько-російському прикордонні, для раціонального використання фінансових ресурсів на новому Східному кордоні, в тому числі в Карпатському регіоні, а також для апробації, відпрацювання нових механізмів співпраці було б доцільно визначити найбільш підготовлені території — свого роду “експериментальні лабораторії”. Успішні результати транскордонної співпраці на цих територіях були б демонстрацією перспектив, “візитною карткою” ТКС. З іншого боку, вирішення проблем, які виникли, дозволили б уникнути можливих помилок суб'єктів транскордонного співробітництва на інших прикордонних територіях.

Внаслідок високого рівня свого розвитку сегмент словацько-українського транскордонного співробітництва міг би стати одним із таких “випробних майданчиків” європейського транскордонного співробітництва.

Центральним органам влади сусідніх держав:

1. Розглянути можливість створення *спеціалізованих міжнародних регіональних організацій* з розвитку транскордонного співробітництва (за аналогією з Баренцовою Євро-Арктичною Радою, Регіональною Радою та Міжнародним Баренцовим секретаріатом):

– *Карпатського Форуму співробітництва* — органу представників міністерств закордонних справ країн-учасниць — для *макрополітичної підтримки та управління транскордонним співробітництвом;*

– *Карпатського регіонального Форуму* — органу керівників прикордонних регіонів — для *систематичної і тісної співпраці прикордонних територій з вирішення спільних проблем*;

– *Міжнародного Карпатського секретаріату* — постійно діючого органу з представників країн-учасниць — для *організаційно-технічного забезпечення багатостороннього транскордонного співробітництва*.

2. Запропонувати таку геополітичну конфігурацію країн-учасниць зазначених інституцій: *Словаччина, Угорщина, Румунія, Польща, Чехія, Європейська Комісія і Україна*.

Критеріями цієї конфігурації визнати:

– географічну належність до Карпатського басейну.

– розміщення на новому Східному кордоні Європейського Союзу.

– історичну спорідненість та сучасну інтеграцію.

3. Для створення зазначених *спеціалізованих міжнародних регіональних організацій* ініціювати проведення *Карпатського саміту з транскордонного співробітництва* керівників Словаччини, Угорщини, Румунії, Польщі, Чехії, Європейської Комісії, України з ухваленням відповідної *“Декларації”*.

Висновки. Підсумовуючи, варто зазначити наступне.

1. Проведений аналіз показав, що нині тільки системна методологія як інструмент інтегративного аналізу здатна адекватно відобразити природну, органічну єдність досить різних за своєю природою факторів, що впливають на кордони.

2. Тільки системна методологія, що забезпечує аналіз як функціональних, так і динамічних характеристик об'єктів, спроможна розкрити складний механізм функціонування і розвитку транскордонних процесів.

3. Нарешті, тільки системна методологія, що володіє потужним апаратом прикладних розробок, може перевести лімологічні дослідження з категорії переважно описових в розряд практично необхідних.

У майбутньому філософсько-соціологічні начала й макросоціальні поняття системної методології повинні стати надійною основою для подальшої розбудови *системної теорії кордонів і тран-*

скордонних процесів. Системний же аналіз як прикладний рівень системної методології має забезпечити її ефективну соціальну імплементацію.

Література:

1. *Бурдые П.* Социальное пространство и символическая власть. Начала. Москва, 1994. С. 35-96.
2. *Гальчинский А.* Україна на перехресті геополітичних інтересів. Київ, 2002. 150 с.
3. *Гачев Г.* Ментальности народов мира. Москва, 2008. 250 с.
4. *Де Костер Ш.* Легенда про Уленшпігеля. Київ, 1974. 257 с.
5. Індексні дослідження транскордонного співробітництва. Ужгород, 2012. 244 с.
6. Карпатський регіон та його роль у забезпеченні безпеки та співробітництва в Європі. *Матеріали міжнародної конференції.* Ужгород, 2008. 230 с.
7. *Кіш С. Б.* Центральна Європа в сучасній системі євро регіональної інтеграції. Ужгород, 2008. 420 с.
8. *Макарычев А. С.* Пространственные характеристики трансграничной безопасности: концептуальные контексты. *Безопасность и международное сотрудничество в поясе новых границ России.* Москва, 2002. С.15-91.
9. *Панарин И. Н.* Информационная война и геополитика. Москва, 2006. 560 с.
10. *Проді Р.* Задум об'єднаної Європи. Київ, 2002. 223 с.
11. *Устич С. І.* Концепція оптимізації системи транскордонного співробітництва. *Оптимізація системи транскордонного співробітництва: концепція та її пілотна імплементація.* Ужгород, 2012. С. 4-40.
12. *Устич С. І.* Методика індексації транскордонного співробітництва. Посібник із індексації та моніторингу транскордонного співробітництва. Ужгород, 2012. С. 5-71.
13. Чому ми схиляємося перед жорстокою, цинічною Росією? [Електронний ресурс]. URL: до статті: <http://intv-inter.net/ru/news/article/&id=57720307>
14. Экономическая география капиталистических и развивающихся стран. Москва, 1986. 254 с.
15. *Brunet-Jailly, E.* The orizing Borders: An Inter disciplinary Perspective. Geopolitics. 2005. No.10. P. 620-634.
16. *Cichocki B.* The Eastern External Border of the Enlarged European Union. Warsaw, 2004. 153 s.
17. Communication and European Frontiers. Debrecen-Oradea, 2011. 219 p.
18. Exborealux? Learning from the Finnish and Norwegian Experience of Cross-border Cooperation with Eastern Neighbours. Prague, 2012. 120 p.
19. *Goertz G., Diehl P.F.* Territorial Changes and International Conflicts. York, 1992. 128 p.

20. Index of TBC [Електронний ресурс]. URL:<http://www.borderdialogues.eu/index>;
21. Kolossov V. Border Studies: Changing Perspectives and Theoretical Approaches Geopolitics. 2005. No. 10. P. 601-625.
22. Magala S. Cross-Cultural Competence. London, 2005. 244 P.
23. Paasi A. The Political Geography of Boundaries at the End of Millennium: Challenges of the De-territorializing World. Aldershot, 1999. P. 9-24.
24. Projekt „Liczym się z granicą” [Електронний ресурс]. URL:http://www.eurobalt.org.pl/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=46&Itemid=92
25. Prostor a jeho člověk. Praha, 2004. 328 s.
26. Slovensko-ukrajinská cezhraničná spolupráca: analýz a problémov a stratégia rozvoja. Prešov, 2006. 223 s.
27. Ustich S. Analysis and conclusions for the Ukraine-EU borders. Ustich S. Ex borealux? Learning from the Finnish and Norwegian Experience of Cross-border Cooperation with Eastern Neighbours. Prague, 2012. P. 35-45.
28. Ustyč S. (co-author ship). O analýz k intervenciám: Inovatívne prístupy k podpore cezhraničnej spolupráce medzi Slovenskom a Ukrajinou. Bratislava, 2017. 57 s.
29. Ustych S. (co-author ship). Practical recommendations for the supreme institutions of the European Union, the government and local authorities, non — governmental organizations on the effective implementation of the northern cross — border cooperation experience . Uzhgorod, 2017. 8 p. □

Бенчак Олеся Богданівна

викладач Ужгородського національного університету

4.4. ТРАНСКОРДОННЕ СПІВРОБІТНИЦТВО ЯК ФАКТОР КРОСКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ

Є в тисячолітній історії людства явища, які, звичайно, умовно можна назвати вічними. До таких явищ належить і комунікація людей через кордони, в тому числі культурна. Комунікація через кордони за різних часів складалася по-різному: від майже вільного і дружнього спілкування людей до їх неприхованої ворожнечі й агресії.

Різні форми транскордонної комунікації були характерні і для Європи, адже тут на кожну одиницю площі завжди припадало значно більше кордонів, ніж у будь-якій іншій частині світу, і знаходилися вони в постійній динаміці. Особливо бурхливі геополітичні зміни на Старому континенті відбулися за останні два десятиліття. Зазнав краху колишній Радянський Союз, впала Берлінська стіна, і Німеччина знову стала об'єднаною, конфлікти і насилля пережили Балкани...

Після найбільш масштабного в своїй історії розширення в 2004 та 2007 роках зовнішні рубежі Європейського Союзу лінійно стали збігатися з існуючими раніше кордонами центральноєвропейських (Угорщина, Словаччина, Польща), балтійських (Литви, Латвії, Естонії) держав східноєвропейських (Україною, Білоруссю, Росією). *Таким чином, відносини цих держав отримали нову якість як відносини суб'єктів і не суб'єктів ЄС.*

Як відомо, засади східної політики Європейського Союзу на ближчий період були схвалені на установчому саміті нової зовнішньополітичної ініціативи ЄС "Східне партнерство" в травні 2009

року в Празі. В ухваленій Спільній заяві ЄС декларується, що “головною метою Східного партнерства є створення необхідних умов для прискорення політичної асоціації та подальшої економічної інтеграції між Європейським Союзом і зацікавленими країнами-партнерами. Істотне посилення політики ЄС щодо країн-партнерів досягатиметься через розвиток особливого східного виміру Європейської політики сусідства” [Joint Declaration]. У документі також підкреслено, що східне партнерство започатковується як спільне прагнення держав — членів Європейського Союзу та їх східноєвропейських партнерів на засадах взаємних інтересів і зобов’язань. Було зазначено, що воно розвиватиметься спільними зусиллями цілковито прозоро.

До нових східних кордонів Європейського Союзу — з обох їх сторін — примикають прикордонні регіони. Прикордонний регіон — це адміністративно-територіальна одиниця тієї або іншої країни, що знаходиться на наступному після державного рівні і розміщена безпосередньо вздовж державного кордону. Це — певні території з властивими їм географією, екологією, етносом, економічним потенціалом і т.п., повноваження яких обмежені суверенітетами урядів по обидві сторони кордону. Розширення та поглиблення відносин між прикордонними регіонами є важливим інструментом європейської політики сусідства.

Сучасне транскордонне співробітництво, і на цьому варто наголосити, не є якимось геополітичним “фантиком”, позбавленим реального змісту. Сьогодні ТКС, зокрема грантове фінансування, стало реальним фактором економічного та соціального розвитку прикордонних регіонів. Наприклад, тільки Закарпатська область за останні три роки із європейських структурних фондів отримала на реалізацію численних проектів (в різних сферах — від охорони навколишнього середовища і розвитку освіти до розбудови прикордонної інфраструктури) — біля 25 мільйонів євро. Важко сказати, чи мала б ця область можливості (за нинішньої бюджетної скрути) віднайти такі кошти, щоб профінансувати вирішення тих чи інших украї нагальних потреб.

Проте при всій своїй значущості транскордонне співробітництво може бути лише допоміжним чинником регіонального розвитку. Це варто підкреслити, тому що, як показує практика,

іноді у частини регіональних еліт і населення, особливо східно-європейських прикордонних територій, формуються перебільшені очікування відносно результатів ТКС. Воно сприймається як свого роду панацея від всіх бід, головний і універсальний засіб виходу регіону з кризи. Безумовно, що ці очікування безпідставні. ТКС не в змозі підмінити внутрішні ресурси прикордонного (як правило, вельми проблемного) регіону, державну підтримку його розвитку.

Хоча при належній організації воно, безумовно, стає досить результативним, в тому числі у розвитку духовної взаємодії через кордони. Тому *метою цього дослідження* є пошук інструментів оптимізації, підвищення ефективності сучасного транскордонного співробітництва як чинника кроскультурного розвитку сусідніх європейських регіонів. Аналізується транскордонне співробітництво як чинник комунікації сусідніх європейських регіонів. Крізь призму реалізації проекту “Кордони для людей” Програми ENPI Європейського Союзу розглядаються методологічні та методичні засади системи індексації та моніторингу, в тому числі і явищ культурної взаємодії прикордонних регіонів, формулюються завдання подальшого пошуку та імплементації інструментів оптимізації транскордонного співробітництва в духовній сфері.

Сучасне транскордонне співробітництво як об’єкт системного аналізу та управління

В європейському розумінні поняття “транскордонне співробітництво” (ТКС) — the Transfrontier co-operation (TFC), або the Cross-Border Co-operation (CBC) — означає будь-які спільні дії, спрямовані на посилення і поглиблення добросусідських відносин між територіальними общинами або властями, які знаходяться під юрисдикцією двох або декількох договірних сторін і на укладення з цією метою необхідних договорів, або досягнення відповідних домовленостей” [5, 2].

Таким чином, транскордонне співробітництво є організованою, як правило, інституційною формою транскордонних потоків.

Європейським Союзом визначені такі стратегічні завдання оновленого прикордонного співробітництва, в тому числі і на новому східному кордоні: — сприяння економічному і соціальному розвитку прикордонних територій; — спільна робота з вирішення

таких важливих проблем, як охорона навколишнього середовища, охорона здоров'я і боротьба з організованою злочинністю;

– сприяння розвитку ефективних і безпечних кордонів, боротьба з нелегальною міграцією;

– сприяння людським контактам.

У системі відносин Схід — Захід транскордонне співробітництво на новому східному кордоні ЄС виконує три основні функції.

Перша — *практична* — пов'язана з вирішенням конкретних економічних, соціальних, екологічних та інших проблем, які турбують жителів прикордонних територій. Вона зорієнтована на щоденне життя людей, їх інтереси, здоров'я, благополуччя.

Окрім першої, утилітарної за своїм характером практичної функції, транскордонне співробітництво виконує й другу не менш важливу — *комунікаційну, кроскультурну*, — забезпечуючи налагодження містків між Сходом і Заходом, функцію цивілізаційного діалогу. В різних проектах, акціях, заходах в рамках ТКС беруть участь мільйони людей різних ідеологічних, геополітичних орієнтацій, етнічної і релігійної належності. “Народна” дипломатія зближує їх, руйнує укорінені раніше в свідомості стереотипи.

Третя функція — *геополітична* — функція попередження конфліктів, впливає з двох попередніх. Спільне вирішення різних проблем, активна формальна і неформальна комунікація сприяють формуванню у жителів прикордонних регіонів, громадян східноєвропейських держав неупередженого ставлення як до сусідніх країн зокрема, так і до Європейського Союзу та Заходу загалом (і навпаки). Це має велике значення для недопущення ускладнень, профілактики конфліктів у міждержавних відносинах.

Названі вище макрополітичні процеси, що відбулися на континенті, привели до *значної реконструкції всієї системи транскордонного співробітництва (СТС)* і, в першу чергу, на новому Східному кордоні Європейського Союзу.

Ця система стала, по-перше, значно масштабнішою. Сьогодні в орбіту транскордонного співробітництва залучені численні регіони країн нових членів Європейського Союзу та східних держав — колишніх республік Радянського Союзу. Тільки кордон України із державами Європейського Союзу складає понад 1400 км (із майже 7000 км її зовнішніх кордонів). Суб'єктами транскордонного спів-

робітництва з боку України стали 7 регіонів з територією понад 100 тисяч квадратних кілометрів і населенням приблизно 10 мільйонів, з боку Європейського Союзу — 10 регіонів з територією біля 100 тисяч квадратних кілометрів і населенням приблизно 9 мільйонів жителів. По-друге, *СТС стала значно динамічнішою*. Зокрема, на зміну старим інструментам транскордонного співробітництва, скажімо, таким, як Програма TACIS, прийшли нові, наприклад, Програма ENPI. Дуже позитивним є те, що нові інструменти, порівняно із старими, є більш лабільними, вони більше здатні до адаптації та інваріантного розвитку.

По-третє, *реконструйована система транскордонного співробітництва володіє значно більшою ресурсною базою, а отже, і можливостями для вирішення ширшого кола проблем*. Скажімо, бюджет Програми ENPI на програмний період 2007–2013 років складає значну суму в 11 млрд. 181 млн. євро. Передбачається, що фінансові витрати на новий програмний період 2014–2020 років будуть не меншими.

Основною тенденцією розвитку ТКС є його розширення і поглиблення. Проте практична реалізація цієї тенденції не є автоматичною. Вона значною мірою залежить, з одного боку, від політичної волі учасників ТКС, з іншого — від рівня наукового забезпечення та ефективності управління транскордонним співробітництвом.

Аналіз практики транскордонного співробітництва (більш чи менш удалих його прикладів) свідчить про те, що одним із найбільш дієвих інструментів системного аналізу і управління ТКС повинні стати, зокрема, його індексація та моніторинг. З точки зору виконання практичних завдань індексація та моніторинг мають виключне значення як для визначення (уточнення) параметрів об'єкту дослідження, так і опрацювання його показників.

Поняття соціальних показників стало активно використовуватися для дослідження суспільних явищ у другій половині минулого століття.¹ Це було пов'язано з посиленням прагматичних засад соціальних наук, орієнтацією їх на практичне вирішення гострих

¹ Уперше поняття “соціальний показник” систематично вжив американський економіст Р.Бауер (Bauer) у своїй праці “Соціальні індикатори”, що з'явилася в 1966 р. [Bauer, R. A. (ed.) Social indicators/ Bauer, R. A - Cambridge: MIT Press, 1966].

проблем суспільного розвитку.

Для вимірювання особливо складних, багатофакторних об'єктів (яким є і ТКС) останнім часом застосовують поняття синтетичного показника. Це поняття (його називають ще індикатором, рейтингом і т.п.) нерідко виражає як кількісні (квантитативні), так і якісні (не квантитативні) характеристики явища. Сьогодні навколо визначення синтетичних показників різних аспектів суспільного життя спостерігається справжній бум. Неможливо уявити собі, скажімо, міжнародні відносини [7], інвестиційну діяльність² без використання цих загально визначених оцінок. Проводиться активна робота зі створення методології оцінки найрізноманітніших сфер соціальної діяльності. Так, група експертів запропонувала систему оцінки процесів глобалізації. Вона розраховується на основі аналізу розвитку 62 країн світу по 12 позиціях, що згруповані в чотири категорії: економічна інтеграція, інтенсивність особистих контактів між людьми, розвиток технічних систем зв'язку та долучення до світових політичних процесів. Індекс складається з 2000 року [Globalization].

Як бачимо, інтегральне та співвідносне вимірювання стало невід'ємним атрибутом будь-якого соціального управління, потужним фактором підвищення його ефективності.

У цьому плані не є винятком й управління таким складним об'єктом, як сучасна транскордонна система. Синтетичний показник-індекс транскордонних потоків — це поняття, що характеризує відносну значущість, місце, вагу, позицію різних транскордонних потоків, а також співвідношення різних сегментів в середині цих потоків.

Алгоритм визначення індексів транскордонних потоків наступний.

1. Проведення на основі системної методології дослідження транскордонних потоків, створення їх моделі.
2. Аналіз основних параметрів моделі, формулювання їхніх показників.
3. Кількісна та якісна оцінка показників.

² Достатньо згадати широко відомі кредитні рейтинги Moody ' s Investor Service, Standard and Poor ' s, Fitch Investor Service та ін.

4. Визначення синтетичних індексів (наприклад, індексів відкритості кордонів і їх безпеки).

Зазвичай під моніторингом розуміють систематичне спостереження і контроль за якимсь процесом з метою виявлення його відповідності бажаному результату. В часовому відношенні розрізняють коротко-, середньо і довгостроковий моніторинг. Короткостроковий моніторинг може охоплювати період до 1 року, середньостроковий — 3-5 років, довгостроковий — 10-15 років. Моніторинг ТКС забезпечує прогнозування його розвитку та прийняття ефективних управлінських рішень.

На етапі проведення моніторингу ТКС:

- 1) параметри запропонованої системної моделі транскордонного співробітництва (та індекси, що їх конкретизують) повинні отримати кількісний і якісний вимір, оцінку;
- 2) також має бути проведений аналіз отриманої інформації і підготовлені пропозиції щодо корегування розвитком ТКС для прийняття ефективних управлінських рішень.

Становлення та розвиток методології кількісної та якісної оцінки й моніторингу ТКС

Обґрунтування необхідності проведення кількісної та якісної оцінки й моніторингу ТКС вперше було викладено в Концепції розвитку транскордонного співробітництва на новому Східному кордоні Європейського Союзу, що була розроблена С. Устичем на замовлення Брюссельського Центру Нью-Йоркського Інституту “Схід-Захід” у 2006 році. Пізніше, в 2007 році, ця Концепція в розширеному варіанті була викладена в книжці “Транскордонне співробітництво як альтернатива новій “залізній завісі” та конфліктам” [4, 6-45]. У цих розробках, зокрема, визначені основні елементи індексації та моніторингу ТКС.

У 2008 році ідеї індексації та моніторингу були підтримані авторитетними експертами і організаторами європейського транскордонного співробітництва — директором Інституту стабільності та розвитку (Прага, ЧР) Васілом Гудаком і Генеральним секретарем Норвезького Баренцового секретаріату (Кіркінес, Норвегія) Рюне Рафаельсоном. За їх ініціативою і підтримкою була створена Міжнародна робоча група (МРГ), в яку увійшли досвідчені експерти із різних країн Європи: В. Гудак, Р. Рафаельсен, А. Стаалесен

(Норвезький Баренцовий Секретаріат), А. Еспіріту (Баренцінститут, Кіркінес/Тромсо, Норвегія), С. Устич, М. Бізіля (Інститут транскордонного співробітництва, Ужгород, Україна), А. Преснал (Інститут Джефферсона, Белград, Сербія), Ш. Колеш (Міжнародний Центр демократичних перетворень, Будапешт, Угорщина), Р. Гарнетт (Інститут стабільності та розвитку, Скоп'є, Північна Македонія), П. Паяс (Політична асоціація відкритого суспільства, Прага, ЧР), В. Ліхт (Фонд політичних змін, Белград, Сербія), А. Ігнат'єв (Агентство регіонального розвитку, Калінінград, РФ), М. Самусєв (Єврорегіон "Балтика", Ельблонг, Польща), М. Черпал-Волян (Статистичний офіс, Жешув, Польща), Л. Стойка (Карпатський фонд, Сату-Маре, Румунія) та ін.

Упродовж кількох років МРГ ведеться плідна дослідницька та політико-консультативна робота. Відбулася низка її засідань: в листопаді 2009 року (Прага, Чехія); в лютому 2010 р. (Будапешт, Угорщина), у червні 2010 року (Кишинів, Молдова), в жовтні 2010 року (Ужгород, Україна; Кошице, Словаччина), в січні 2011 року (Прага, Чехія), у листопаді 2011 року (Калінінград, Росія; Ельблонг, Польща), в листопаді 2012 року (Кишинів, Молдова). МРГ розвинула та конкретизувала ідеї індексації та моніторингу ТКС. Окрім того, вона пов'язала їх у рамках пан'європейського проекту "Європейський транскордонний діалог" із концепціями *Saracaty development* і *Flexible Response Mechanism*.

Якщо коротко резюмувати проведену дискусію, то вона була сфокусована навколо п'яти основних проблем.

Проблема перша — співвідношення традиційних і інноваційних методів аналізу та управління ТКС. На основі аналізу наявних і практичних розробок проблем ТКС був зроблений спільний висновок, що на сьогодні експертним співтовариством визначені тільки окремі, фрагментарні орієнтири стосовно критеріїв порівняльної оцінки розвитку транскордонного співробітництва в різних геополітичних сегментах Європи. Тому належить створити оригінальний, інноваційний продукт, здатний суттєво покращити практику транскордонного співробітництва на континенті.

Проблема друга — формування загального підходу до індексації.

Учасниками МРГ були підтримані основні принципи (систем-

ний підхід до аналізу ТКС, поєднання кількісних і якісних оцінок параметрів, ідентифікація індексів та індикаторів тощо), що були запропоновані представниками Інституту транскордонного співробітництва на початку спільної роботи. В подальшому в процесі конструктивної дискусії учасників МРГ ці принципи були деталізовані.

Проблема третя — набір параметрів та індексів.

І по кількісним, і по якісним характеристикам параметрів та індексів ТКС висловлювалися різні пропозиції. Багато з них мали збіг, тому що одні і ті ж явища нерідко позначалися різними поняттями. Вирішувалося головне завдання — пошук такої кількісної і якісної комбінації параметрів, яка б дозволила відобразити об'єкт аналізу — ТКС — найбільш адекватно.

Проблема четверта — визначення інструментарію індексації (способів кількісної і якісної оцінок, джерел інформації та її обробки тощо).

Пропонувалися ідеї коректного поєднання кількісних і якісних оцінок ТКС, використання бальної шкали, агломерації індексів і т.д. У підсумку була вироблена спільна точка зору, що полягає в наступному: конкретні форми індексації повинні визначатися тільки після формування сукупності індексів, оскільки кожен із цих індексів потребуватиме для свого дослідження підбору специфічних пізнавальних засобів.

Проблема п'ята — механізм імплементації індексів.

Було висловлено чимало пропозицій щодо ефективної імплементації індексних оцінок, орієнтуючись на прийняті в ЄС організаційні стандарти. Ці пропозиції, зокрема, торкалися засад створення регіональних робочих груп, форми і змісту моніторингових доповідей, використання веб-сайтів тощо.

Відзначені результати діяльності Міжнародної робочої групи були враховані автором при розробці Системи індексації та моніторингу (СІМ) на новому Східному кордоні Європейського Союзу. Основними засадами цієї роботи було наступне.

1. Для того щоб бути успішною як в теоретичному, а найголовніше, в практичному (політичному) сенсі, Система індексації та моніторингу повинна мати струнку внутрішню логіку. Це означає, що кожен подальший крок у процесі створення СІМ повинен необ-

хідним чином визначатися кроком попереднім — аж до досягнення кінцевої мети — оптимізації системи транскордонного співробітництва.

2. Щоб здійснити *коректне* порівняння транскордонного співробітництва в різних регіонах Європи, повинна бути підготована *сукупність стандартизованих критеріїв*, за якими проводитиметься це порівняння. Дані критерії повинні найбільш *повно і точно* відображати як саму сутність транскордонного співробітництва, так і його *найбільш оптимальний стан*, досягнення якого ми прагнемо.

3. Щоб визначити ці критерії, повинна використовуватися найефективніша методологія, яка дозволить успішно виконати це завдання. Загальновідомо, що (принаймні сьогодні) — це системна методологія аналізу, моделювання і управління процесами (недарма орган ЄС з управління кордонами FRONTEX керується нею в своїй роботі) [Risk analysis].

4. Щоб використати системну методологію, потрібно визначитися, в який спосіб ми будемо *оцінювати (індексувати)* різні сторони транскордонного співробітництва (в кількісних і якісних показниках).

Виконавши цю роботу, ми підготуємося до вирішення головної теоретичної проблеми — *створення оптимальної моделі транскордонного співробітництва* (з певним набором критеріїв — параметрів та індексів, що їх конкретизують).

5. Спираючись на цю модель, можна буде здійснювати *конкретний порівняльний аналіз* плюсів та мінусів транскордонного співробітництва в різних регіонах Європи та готувати відповідні Доповіді з політичними рекомендаціями інститутам Європейського Союзу, національним державним інститутам і органам місцевого управління. Саме ця модель повинна стати *інструментом коротко-, середньо та довгострокового моніторингу* транскордонного співробітництва в Європі і на цій основі *суттєвого підвищення його ефективності та оптимізації*.

Дієвість цієї методології, в першу чергу, полягає в тому, що вона дозволяє органічно об'єднати в єдине ціле різні за природою фактори. У випадку із транскордонним співробітництвом, що є вельми складним за своєю структурою, це вкрай важливо.

Значення проекту “Кордони для людей” для розробки концепції оптимізації системи ТКС

У створенні Концепції оптимізації системи транскордонного співробітництва, а також для пілотної імплементації цієї Концепції велику роль відіграли підготовка та реалізація проекту “Кордони для людей”.

Коротко про передісторію Проекту. Проект “Кордони для людей” підготовлено Інститутом транскордонного співробітництва (Ужгород, Україна) разом із своїми партнерами в рамках Програми ENPI (2007-20013 років) Європейського Союзу. Початок реалізації проекту — 1 жовтня 2010 року, завершення — 1 жовтня 2012 року.

Загальною метою Проекту стала оптимізація управління транскордонним співробітництвом сусідніх регіонів Румунії, Словаччини, Угорщини та України. Його специфічними цілями є: 1) розробка програми “Ефективне транскордонне співробітництво через міжнародний моніторинг та координацію діяльності національних суб’єктів”; 2) створення організаційних структур, що забезпечать імплементацію цієї Програми.

Прикордонним партнером в Проекті виступав Інститут суспільних наук Словацької Академії Наук (Кошице, Словаччина). Національним партнером — Інститут світової економіки та міжнародних відносин АН України. Цільовими групами Проекту стали різноманітні соціальні інституції та соціальні групи (на макро-, мезо та макрорівнях) країн Європейського Союзу і України. Кінцевими бенефіціарами — населення прикордонних регіонів Румунії, Словаччини, Угорщини і України.

Головними підсумками реалізації проекту є, по-перше, створені система індексації та моніторингу транскордонного співробітництва і методика її практичного використання.

Система індексації та моніторингу транскордонного співробітництва в Європі (СІМ) — це комплекс теоретичних та організаційно-практичних заходів, що забезпечує коректний аналіз і порівняння загальних і відмінних рис, а також тенденцій розвитку транскордонного співробітництва в різних регіонах Європи з метою підвищення його ефективності, перш за все шляхом оптимізації управління.

СІМ є *універсальною моделлю аналізу та оптимізації управління транскордонним співробітництвом* як на новому Східному кордоні в цілому, так і в тих чи інших його окремих сегментах зокрема [2,47–54].

У використаному наборі індексів, а також їх якісних і кількісних індикаторів максимально враховані методологічні підходи, схвалені інститутами Європейського Союзу (зокрема, Генеральною дирекцією з регіональної політики) і впроваджені ними в програмному проектуванні на новому Східному кордоні, в першу чергу, при розробці Програми ENPI. Але цим масивом інформації СІМ не обмежується. Вона вперше забезпечує *синтетичний аналіз* якісних і кількісних сторін [9, 15-67] розвитку транскордонного співробітництва, тим самим надаючи можливість отримання *більш повної і адекватної інформації* про це явище.

Маючи у своєму розпорядженні таку інформацію, суб'єкти управління на різних рівнях отримують можливість вироблення і прийняття *найефективніших* політичних рішень. Запропонований *набір оціночних критеріїв* (наприклад, статистичних оцінок) може, в залежності від конкретних умов застосування, певною мірою модифікуватися. Але *для забезпечення коректності порівняльного аналізу* рівня розвитку ТКС у різних сегментах нового Східного кордону ЄС *основні його критерії* у всіх випадках практичного застосування *повинні бути єдиними*.

СІМ складається з двох підсистем: підсистеми I — алгоритму теоретичних дій — та підсистеми II — практичної реалізації СІМ.

В основі СІМ — визначення загального, особливого і одиничного індексів. Загальний індекс ТКС (general index of TFC) — показник *рівня розвитку об'єкта (ТКС) в цілому*. Особливий індекс ТКС (special index of TFC) — показник *рівня розвитку тієї чи іншої групи рис (параметрів) об'єкта*. Одиничний індекс ТКС (single index of TFC) — показник *рівня розвитку специфічних (індивідуальних) рис об'єкта*.

Загальний індекс будується на основі особливих індексів шляхом їх додавання і визначення середнього показника і визначається за бальною шкалою. Особливі індекси формуються на основі одиничних індексів шляхом їх додавання і визначення середнього показника і визначаються за бальною шкалою. Стосовно загально-

го індексу особливі індекси виступають в якості субіндексів.

Одним із особливих індексів є “кроскультурний розвиток” через комунікацію людей із прикордонних регіонів.

Одиничні індекси *будуються на основі кількісних і якісних вимірів (оцінок)* специфічних рис об’єкта і визначаються за бальною шкалою. Одиничні індекси виступають субіндексами по відношенню до загальних і особливих індексів.

Одиничні індекси *конкретизуються мінімальними величинами — індикаторами.*

Згідно із СІМ кроскультурними індексами та індикаторами є такі ознаки ТКС.

1) Інтенсивність *особистих* контактів мешканців прикордонних територій.

Кількісні індикатори:

– кількість жителів прикордонних територій, які перетинають кордон на рік;

– кратність перетину жителями прикордонних територій кордону в рік.

2) Характеристика правового режиму перетину кордону жителями прикордонних територій.

Якісні індикатори:

– безвізовий режим;

– візовий режим;

– спрощений візовий режим.

3) Як функціонує правовий режим перетину кордону жителями прикордонних територій?

Якісні індикатори:

– наскільки складною є процедура підготовки необхідних для отримання візи (іншого документа, що дає право на перетин кордону) документів?

Кількісні індикатори:

– кількість шенгенських віз і дозволів на місцевий прикордонний рух, виданих консульствами Угорщини, Словаччини, Румунії за рік;

– кількість відмов у візах, що отримують жителі прикордонних регіонів від консульських установ:

а) в абсолютному вираженні;

б) у відсотковому відношенні до кількості поданих на отримання віз заяв.

– скільки часу займає розгляд консульськими установами візової заяви:

– кількість днів перебування і термін дії шенгенської візи та термін дії дозволу на місцевий прикордонний рух;

– кількість в'їздів до країни ЄС (один, два чи більше), що передбачена шенгенською візою;

– кількість виданих безкоштовних шенгенських віз та дозволів на місцевий прикордонний рух:

а) в абсолютному вираженні;

б) у відсотковому відношенні до кількості поданих на отримання віз заяв.

4) Можливості комунікації жителів прикордонних регіонів за допомогою поштового зв'язку.

Кількісні індикатори:

– скільки часу перебуває в дорозі поштова кореспонденція, відправлена з одного прикордонного регіону в інший:

а) звичайною поштою;

б) кур'єрською поштою.

5) Можливості комунікації жителів прикордонних регіонів засобами телефонного зв'язку (стаціонарного та мобільного).

Кількісні індикатори:

– кількість абонентів стаціонарного телефонного зв'язку (на тисячу жителів) в прикордонних регіонах;

– кількість абонентів мобільного телефонного зв'язку (на тисячу жителів) у прикордонних регіонах;

– покриття мобільним зв'язком мережами операторів (у % до 100% площі території прикордонних регіонів).

6) Можливості комунікації жителів прикордонних регіонів за допомогою Інтернету.

Кількісні індикатори:

– кількість абонентів Інтернету (на 100 жителів) прикордонних регіонів.

7) Можливість прийому в прикордонних регіонах телевізійних програм, що транслюються з території сусідніх держав.

Кількісні індикатори:

– кількість жителів прикордонних територій, що мають можливість дивитися телевізійні програми, що транслюються з території сусідніх держав, за допомогою звичайних антен;

– кількість жителів прикордонних територій, що мають можливість дивитися телевізійні програми, що транслюються з території сусідніх держав, з допомогою сателітних антен.

8) Можливість прийому в прикордонних регіонах радіопрограм, трансльованих з території сусідніх держав.

Кількісні індикатори:

– кількість жителів прикордонних територій, що мають можливість слухати радіопроеграми, що транслюються з території сусідніх держав.

9) Заохочення практики громадянського партнерства в галузі стратегічного та проектного планування.

Кількісні індикатори:

– кількість офіційних органів, що беруть участь у партнерських угодах про створення постійних відносин;

– число партнерських угод про створення постійних транскордонних відносин.

10) Зміцнення взаєморозуміння різних груп суспільства.

Кількісні індикатори:

– число громадян і неурядових організацій, що беруть участь у культурних проєктах;

– число спільних культурних / спортивних / екологічних заходів, що сприяють регіональній ідентичності.

11) Підтримка ноу-хау обміну.

Кількісні індикатори:

– кількість угод між університетами, дослідницькими центрами прикордонних регіонів про спільні наукові дослідження і розробки;

– кількість програм обміну персоналом для місцевих вчителів шкіл і наукових співробітників дослідних і навчальних закладів, для місцевих муніципалітетів, груп національних меншин, молоді і т.п.

12) Різні типи спільних малих масштабних дій.

Кількісні індикатори:

– кількість спільних заходів, спрямованих на підтримку спіль-

ної ідентичності і традицій місцевих громад;

- кількість спільних заходів, спрямованих на допомогу місцевих традицій народного мистецтва та ремесла;
- кількість спільних спортивних і культурних заходів;
- кількість акцій екологічних кампаній і заходів з обміну досвідом;
- кількість акцій, спрямованих на заохочення практики громадянського партнерства в галузі стратегічного та проектного планування.

На основі розробленої СІМ експертами із чотирьох країн проведені пілотні індексні дослідження ТКС [1]. За результатами Проекту підготовлено посібник, в якому розглядаються методичні підходи, що вже використовувалися в міжнародній практиці в різних регіонах Європи при реалізації принципу індексації, а також наводиться приклад інтерпретації змісту бальних оцінок параметрів ТКС.

Практичний порадник містить і аналіз алгоритму моніторингу транскордонного співробітництва. До уваги читача — також засадничі документи, якими регламентується ТКС в Європі, глосарій основних термінів індексації та моніторингу, корисна література. Для більш чіткого розуміння сутності сучасних транскордонних процесів в додатку викладено схематичне відображення концепції ТКС на новому Східному кордоні ЄС [3]. Варто зазначити, що для зручності користування обидві розробки (і Система індексації та моніторингу ТКС, і практичний порадник) видані українською, англійською, угорською, словацькою та румунською мовами.

Практична значущість методології індексації та моніторингу кроскультурного розвитку регіонів

Сьогодні у міжнародному співтоваристві учасників та прихильників транскордонного співробітництва щоразу частіше вживають *трендове слово “ефективність”*. Це означає, що найрізноманітніші суб’єкти ТКС все більше переймаються *прагматичною складовою* транскордонної комунікації, її *конкретними і відчутними результатами*. Методологія індексації та моніторингу ТКС спрямована на те, *щоб якомога повніше, ґрунтовніше відповісти на цей виклик часу*.

Звичайно, ефективність тієї чи іншої науково-практичної розробки не завжди вимірюється кількістю грошових знаків. Проте можна упевнено стверджувати, що коректна імплементація вироблених Проектом політичних рекомендацій може суттєво оптимізувати транскордонне співробітництво, в тому числі в частині кроскультурної взаємодії сусідніх європейських регіонів.

Відрядно і те, що *розробка* концепції індексації та моніторингу транскордонного співробітництва *проходила разом із її практичною апробацією*. Це дозволило вчасно вносити в концепцію необхідні зміни та уточнення.

Література:

1. Індексні дослідження транскордонного співробітництва. Ужгород, 2012. 244 с.
2. Оптимізація системи транскордонного співробітництва: концепція та її пілотна імплементація (на прикладі сусідніх регіонів Угорщини, Словаччини, Румунії та України). Ужгород, 2012. 119 с.
3. Посібник із індексації та моніторингу транскордонного співробітництва. Ужгород, 2012. 79 с.
4. Транскордонне співробітництво як альтернатива новій “залізній завісі” та конфліктам. Ужгород, 2007. 240 с.
5. European Outline Convention on Transfrontier Co-operation Between Territorial Communities or Authorities. Strasbourg: Division des publications et des documents, 1980. P.2. “For the purpose of this Convention, transfrontier co-operation shall mean any concerted action designed to reinforce and foster neighbourly relations between territorial communities or authorities within its jurisdiction of two or more Contracting Parties and the conclusion of any agreement arrangement necessary for this purpose”.
6. 2009 [Електронний ресурс]. URL: Joint Declaration of the Prague Eastern Partnership Summit Prague, 7 May [http://ec.europa.eu/europeaid/where/](http://ec.europa.eu/europeaid/where/neighbourhood/eastern_partnership/documents/prague_summit_declaration_en.pdf)
[neighbourhood/eastern_partnership/documents/prague_summit_declaration_en.pdf](http://ec.europa.eu/europeaid/where/neighbourhood/eastern_partnership/documents/prague_summit_declaration_en.pdf)
7. Models, Numbers, and Cases. Methods for Studying International Relations / Edited by Detlef F. Sprinz and Yael Wolinsky-Nahmias. The University of Michigan Press, 2006. 391 P.
8. Risk analysis [Електронний ресурс]. URL: <http://www.europa.eu/intelligence/risk-analyss>
9. Hendl J. Kvalitativní výzkum. Praha, 2012. 250 S.

ВИСНОВКИ

Проблема взаємодії культур завжди була притаманна всім полікультурним спільнотам, у цих відносинах етнічні конфлікти породжували різні соціальні катаклізми аж до прямих військових зіткнень як цілих держав, так і в середині суспільства (протистояння Ірландії й Англії в Великобританії, курдські конфлікти в Туреччині та Іраку, суперечності між басками й іспанцями, низка конфліктів на Балканському півострові тощо).

Значущість цих проблем особливо зросла наприкінці ХХ століття в зв'язку з двома новими явищами світової культури — глобалізацією (з помітним відтінком вестернізації) і “колонізації навпаки” (масової еміграції у розвинені країни людей із нерозвинених країн, які нерідко ухиляються від інтеграції). У першому випадку постає питання про форми і способи взаємодії різних держав і культур на міжнародній арені, в другому — про досягнення культурної єдності і гомогенності в середині полікультурних і полінаціональних держав.

На хвилі етнічних течій в останній третині ХХ століття поступово набирає силу світорозуміння мультикультуралізму. Головна передумова створення мультикультурної парадигми — це прагнення пристосуватися до наростання культурних відмінностей у глобальному суспільстві. Актуальність мультикультуралізму пов'язана з тим, що він пропонує спосіб мирного співіснування різних етносів у рамках єдиного культурного простору. Концепція мультикультуралізму передбачає інтеграцію іншоетнічних іммігрантських меншин не як процес уніфікації, приведення до домінуючого культурного патерна, а як збереження культурного різноманіття в атмосфері взаємного толерантного ставлення до різних стилів життя людей. Одночасно розрізняються два напрями культури: по-перше, загальна політична культура, що центрується

навколо ідеї рівності для всіх у культурному просторі, і, по-друге, низка різних культур у приватній, комунальній, обцинній сфері, що, в свою чергу, мають спільні мову і релігію, а також поріднені традиції і родинні стосунки.

Пік зацікавленості мультикультуралізмом і загальне захоплення ним припадає на 1980-1990-ті роки, між тим як після введення його в ряді країн в якості ідеологічного підґрунтя офіційної політики, виявилось, що мультикультуралізм зовсім не може бути панацеєю від усіх соціальних проблем, коли стають зрозумілими його негативні аспекти і наслідки.

Критики мультикультуралізму відзначають, що така стратегія може бути цілком успішною тільки до тих пір, поки це стосується якихось периферійних сфер життя, наприклад кулінарії. Коли ж мова заходить про більш важливі сфери життя: про робочі місця і заробітну плату, про право на соціальні виплати і пенсії, про юридичні права і традиції, про релігійні переконання і практики, то від ідей мультикультуралізму дуже швидко відмовляються. Саме тут, стверджують критики, приходить кінець соціальної толерантності.

Сьогодні існують різні, в тому числі полярні точки зору на роль і перспективи мультикультуралізму. Для одних мультикультуралізм – необхідна умова, фундамент мирного міжкультурного співіснування. На думку ж інших, надмірне захоплення ідеями мультикультуралізму може призвести до втрати самотності культур. У розумінні третіх, найбільш критично налаштованих, мультикультуралізм призводить не до інтеграції суспільства, а лише до посилення в ньому сегрегації, а дехто взагалі говорить про те, що мультикультуралізм — це новий тип “модернізованого расизму”.

В ідейному плані концепція мультикультуралізму багато в чому суперечить панівним раніше в західному суспільстві ідеям політичного лібералізму. Передумовою мультикультуралізму багато в чому були ідеї комунітаризму. Дослідники справедливо вказують, що саме комунітаризм, а не мультикультуралізм є протилежністю лібералізму. При такому підході мультикультуралізм виявляється не запереченням лібералізму, а синтезом лібералізму і комунітаризму. Тому не дивно, що ціла низка дослідників вважають мультикультуралізм особливим видом ліберальної або нео-

ліберальної ідеології і заснованої на ній політики, завдяки якій сучасні поліетнічні і полікультурні держави можуть реалізувати стратегії соціальної злагоди і стабільності, базуючись на принципах рівноправного існування різних форм культурного життя, що виключають будь-яку дискримінацію за національною, расовою, релігійною, гендерною або будь-якою іншою ознакою.

Глобалізація є процесом, який значною мірою буде визначати історичний розвиток у нашому столітті. Цей процес об'єднує всі аспекти життя національних товариств в єдиній світовій системі. Змінюється значення національних та інтернаціональних інтересів. Глобалізація розкриває перед нами небачені раніше можливості процвітання й одночасно таїть у собі небезпеку, що складає загрозу саме існуванню нашої цивілізації. Тому глобалізація і шляхи її розвитку стали предметом запеклих наукових дискусій.

Одним із важливих аспектів проаналізованої проблеми є збереження культурної totoжності в умовах глобалізації, що є досить актуальним для сучасної України. Тут перетинаються два феномени — глобалізація і мультикультуралізм. Процес глобалізації не лише актуалізував проблему збереження своєї культурної ідентичності. Саме завдяки “небезпекам” її втрати, що позначилися в глобалізованому світі, багато хто вперше усвідомив існування своєї власної культурної ідентичності. Роль культурної totoжності для представників мультикультурного суспільства важко переоцінити. Культурна totoжність спирається як на об'єктивні чинники (історична спадщина, політичні умови, етнічні корені, традиції, мова, релігія), так і на суб'єктивні, що кореняться в свідомості членів однієї спільноти. Вона існує перш за все у формі соціальних репрезентацій, що дозволяють спільноті самовизначитися в глобальному суспільстві. Ці репрезентації формуються з символів, стереотипів, міфів, історії, що в колективній свідомості створюють образ культурної єдності.

Глобалізація — процес становлення глобальної культури і разом із тим глобальної людини. Глобалізація забезпечує інтеграцію народів та держав у єдиний простір. Процеси глобалізації є причиною змін у найважливіших соціальних інститутах сучасної цивілізації: змінюється роль держави, демократії, цінності свободи, відбувається “руйнування” ціннісно-нормативної системи суспіль-

ства тощо. Процес глобалізації створює нестабільний світ, в якому трансформаціями охоплені усі сфери суспільного та індивідуального життя. Поширення глобалізаційних процесів та новітніх інформаційних технологій у сучасному світі має універсальний характер і спонукає всі національні культури активно пристосуватися до них. Глобалізація має як позитивні інтегруючі тенденції, що ведуть до взаємодії різних культур, стандартизації, полегшуючи насамперед культурний обмін, так і негативні (культурна уніфікація, ментальний колоніалізм, споживацтво, примітивізація смаків і конформізм). Глобалізація змінила обличчя культур світу, впливаючи на політичні й економічні відносини. Місцеві способи життя і мислення зовсім не зникають під впливом потужних зовнішніх культурних впливів. Хоча процеси глобалізації є незворотними, все ж глобальне не в змозі замінити чи знищити локальне, оскільки у своїй сутності поняття культури передбачає існування відмінностей.

Насамкінець можна зробити висновок, що мультикультурне суспільство — це суспільство, в якому не може бути “панівної культури”. Це суспільство, де індивідам надана свобода вибору того, які культурні зразки є їх “власними”. Культурна різноманітність — це не тільки і не стільки етнічне різноманіття, а скоріше розмаїття життєвих стилів, культурних орієнтацій і культурних тенденцій.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**ВІД МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ
ДО ТРАНСКУЛЬТУРНОСТІ:
проблема збереження цінностей
цивілізованого співіснування**

Монографія

Відділ науково-творчих розробок, редагування
та видання друкованої продукції:

редактор

Бойко З. В.

комп'ютерна верстка

Фадейкова Л. В.

Підписано до друку 23.03.2018. Формат 60х90 1/16.
Папір офсетний. Друк офсетний. Обл.-вид. арк.18.
Ум. друк. арк. 20,3. Наклад 200 прим.

Інститут культурології
Національної академії мистецтв України
бульвар Т. Шевченка, 50-52, к. 710, Київ, 01032
Свідоцтво про внесення до Держреєстру
ДК № 3329 від 09.12.08.