

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ПІДСКАЛЬНА ОКСАНА МИХАЙЛІВНА

УДК 1:316.75

ДИСЕРТАЦІЯ

**ГЕНЕЗА ДИСКУРСУ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ О. М. Підскальна

Науковий керівник: **Козловець Микола Адамович**, доктор філософських наук,
професор

Житомир – 2021

АНОТАЦІЯ

Підскальна О. М. Генеза дискурсу мультикультуралізму: соціально-філософський аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, 2021.

У дисертації здійснено соціально-філософський аналіз генези мультикультуралістського дискурсу, виявлено кардинальні зміни на сучасному етапі постмультикультуралізму та досліджено інтеркультуралізм як можливу альтернативу мультикультуралізму.

У роботі охарактеризовано витoki мультикультуралізму та досліджено зміни в розумінні його сутності. Зазначається, що Е. Гаскел вперше використав прикметник «мультикультурний» у 1941 р. у творі «Ланс: історія мультикультурного народу» в космополітичному значенні як змішування національностей та розширення ідентичностей. Пізніше, у 1957 р., під іменником «мультикультуралізм» розуміють різноманіття мов та культур (як мультилінгвізм), а з 1962 р. термін «мультикультурний» використовують для опису демографічної ситуації мегаполісів, населених людьми різного культурно-етнічного походження та матеріального достатку.

Констатовано, що навіть на ранніх етапах розвитку значення «мультикультуралізму» були досить вільними та неузгодженими. У політичній площині мультикультуралізм стали використовувати з кінця 60-х років ХХ ст. у зв'язку з розвитком руху за розширення прав людини, а також з посиленням міграційних потоків, що спричинило зростання культурного різноманіття приймаючих країн. Практичне втілення мультикультуралізму як інтеграційної політики відбулося в 70-х роках ХХ ст. в Канаді, Австралії та США, зокрема через критику асиміляційної політики, яку було визнано дискримінаційною щодо відмінних культурних груп.

У дослідженні проаналізовано наявні в науковій літературі підходи до визначення мультикультуралізму, які акцентують увагу на різних аспектах цього поняття, зокрема демографічному, політичному, ідеологічному. Зазначено, що всі визначення ґрунтуються насамперед на демографічному спостереженні наявності декількох культур у більшості сучасних суспільств. Усупереч визначенню деякими дослідниками мультикультуралізму як дескриптивного факту наявного різноманіття в суспільстві, доведено, що останнє не є «власне мультикультуралізмом», а лише мультикультурною ситуацією. На противагу асиміляційній моделі мультикультуралізм обов'язково підтверджує таку ситуацію як прийнятну й сприяє збереженню та визнанню культурної ідентичності. Зважаючи на численні підходи до розуміння феномену мультикультуралізму, аргументовано, що мультикультуралізм не є цілісною теорією. Тому найбільш доцільно визначити його саме як дискурс, до структури якого входять різноманітні теорії визнання культурної ідентичності, обґрунтування необхідності (чи заперечення) надання особливих прав різним культурним групам, визначення меж втручання в неліберальні культурні практики, а також ліберальна критика мультикультуралізму.

Досліджено теоретико-філософські засади, які стали підґрунтям перших філософських мультикультурних теорій, зокрема концепцію «плюралізму цінностей» І. Берліна та дискусії 70-х – 80-х років ХХ ст. між групами лібералів і комунітаристів. Доведено, що хоча І. Берлін не підтримував політичного визнання культур меншин, проте його ідеї (про важливість культурного членства для людини, теза про те, що різні культури мають власні підходи до життя та дають різні відповіді на основні питання) справили значний вплив на формування перших теорій мультикультуралізму.

Констатовано, що наприкінці 80-х років ХХ ст. ставлення до мультикультуралізму залежало від позиції мислителів у дискусіях між лібералами та комунітаристами. Ліберали вважалися противниками мультикультуралізму, оскільки тоді він сприймався відступом від індивідуальної автономії. Зі свого боку, комунітаристи підтримували ідеї

мультикультуралізму, адже він слугував правомірним способом утвердження цінності спільноти й захищав її від руйнівних впливів індивідуальної автономії лібералізму. Тож обстоювання мультикультуралізму передбачало схвалення критики лібералізму комунітаристами, а права меншин розглядались як захист згуртованих та культурно відокремлених груп від зазіхань ліберального індивідуалізму.

На основі аналізу праці Ч. Тейлора «Політика визнання» окреслено комунітаристський етап дискурсу мультикультуралізму. Філософ одним із перших звернувся до мультикультуралізму з позицій комунітаристського підходу, обґрунтував важливість культурної приналежності та культурної ідентичності. Акцентуючи увагу на необхідності визнання ідентичності, Ч. Тейлор вибудовує «політику рівного визнання», яка може здійснюватись у два способи: 1) політика рівної гідності («сліпа до відмінностей» / універсалізму) – під ідентичним розуміє однакове, загально визнане для всіх, і, ґрунтуючись на принципі рівного громадянства, спрямована на надання всім однакових прав; та 2) політика відмінності – поєднує розуміння ідентичності з відмінністю, визнаючи унікальність кожної людини або групи. Мислитель є прихильником саме «політики відмінності». Оскільки в її межах всі індивіди розглядаються носіями унікальної, самотньої ідентичності, то подолання соціальної дискримінації (у цьому разі культурної) має досягатися через рівне визнання відмінностей, а не через їхнє усунення. Визнання у формі політики відмінності вимагає диференційованого ставлення і, відповідно, надання особливих прав для різних груп, спрямованих на збереження та підтримку їхніх культур. Водночас філософ стверджує, що лібералізм насправді не є нейтральним, а є вираженням певної культури та відповідної системи цінностей. Згідно з теорією Ч. Тейлора, лібералізм не схвалює відмінностей і не співчуває їм. Тому мислитель допускає можливість обмеження деяких індивідуальних прав у разі, коли це необхідно для забезпечення фундаментальних прав усієї групи (як-от культурне виживання

членів груп меншин), з метою «відтворення членів груп», здатних підтримувати початковий спосіб життя, культурні звичаї та традиції.

Охарактеризовано ліберальний етап дискурсу мультикультуралізму та розкрито обґрунтування В. Кимліки «диференційованих за групами прав». Мислитель погоджується, що без певних базових культурних благ індивіди не можуть досягнути гідного життя. Тому усунення несправедливості, якої зазнали меншини, вимагає надання деяким групам спеціальних прав (з метою збереження своєї культурної цілісності) для того, щоб їхні члени мали рівні можливості для гідного життя. Філософ розрізняє два види прав, яких може вимагати група: 1) «внутрішні обмеження» – призначені для захисту групи від дестабілізуючого впливу внутрішнього інакомислення; 2) «зовнішній захист» – права групи, призначені для її захисту від впливу зовнішнього тиску. Внутрішні обмеження суперечать ліберальним принципам західних демократій. Зі свого боку, зовнішній захист повністю відповідає ліберальним нормам, адже групи прагнуть захистити власну особливу ідентичність, зменшуючи свою вразливість від рішень більшості. Тобто ліберально-демократичні держави повинні надавати тільки такий вид групових прав культурним меншинам. Доведено, що групові права, за В. Кимлікою, – це індивідуальні права («зовнішній захист»), тому вони узгоджуються з традиційними ліберальними інтересами, дозволяючи окремим членам соціетальних культур ставити під сумнів, переглядати та відкидати традиційні способи життя. Така концепція не надає переваги суспільним традиціям та цінностям над індивідуальними правами й заперечує можливість урізання індивідуальних прав в ім'я групових.

Проаналізовано тенденції протистояння в межах ліберального мультикультуралізму стосовно допустимості втручання в неліберальні культурні практики груп меншин. На основі звернення до філософських дискусій між В. Кимлікою і Ч. Кукатасом встановлено, що вони представляють різні аспекти ліберальної традиції, які в кінцевому підсумку перебувають у світоглядному протистоянні. В. Кимліка представляє лібералізм Просвітництва на основі індивідуальної автономії («жорсткий» мультикультуралізм), а

Ч. Кукатас – лібералізм Реформації на основі толерантності («м'який» мультикультуралізм).

Акцент на індивідуальній автономії «жорсткого» мультикультуралізму В. Кимліки призводить до надмірного втручання держави в неліберальні культурні групи з метою їхньої лібералізації, внаслідок чого зменшується культурна різноманітність суспільства, оскільки з його меж виключаються неліберальні культурні групи. «М'який» мультикультуралізм Ч. Кукатаса, в основі якого покладена толерантність, охоплює набагато більше груп меншин, і навіть ті, що сповідують неліберальні практики. Водночас, ліберальна держава, яка дотримується «м'якого» мультикультуралізму, не має права втручатися в такі групи, а захист незгодних з власними культурні практики, забезпечується «правом на вихід». Таке право означає лише відсутність примусу при спробі виходу і не забезпечує членів культурної групи знаннями про його можливість та про наявність альтернативних способів життя.

Доведено, що всупереч поглядам Ч. Кукатаса, для того щоб гарантувати реальність «права на вихід» з групи, необхідне сприяння мінімальній автономії її членів. А саме: держава повинна надати знання про можливість виходу з власної культурної групи і про альтернативні способи життя, які можуть нести певну цінність для інших, без вимоги перегляду власних концепцій гідного життя. В інших випадках втручання буде надмірним.

У дослідженні розкрито ліберальну критику мультикультуралізму, яка об'єднана ворожістю до культурних прав і переконанням, що лібералізм уже володіє всіма необхідними ресурсами для задовільної відповіді на факт сучасного культурного різноманіття без надання особливих групових прав. Зокрема, теорія Б. Баррі – це повернення до класичної ліберальної політики, в якій культурні відмінності виносяться в приватну сферу, а втручання в культурні справи повинні бути мінімальними, необхідними лише для забезпечення основних ліберальних цінностей – свободи та рівності, відповідно інтерпретованих як свобода об'єднань та рівність можливостей. Мислитель критикує надання особливих групових прав на основі культурної

приналежності, аргументуючи тим, що компенсація за невідгідне соціальне становище, можлива лише у разі, якщо воно є наслідком об'єктивних обставин, а не результатом вибору людини. Люди не мають права на особливе ставлення, якщо у них є рівні з іншими можливості. Наявність можливості є об'єктивною, але різні суб'єктивні фактори можуть перешкодити скористатися нею. Тому необхідно розуміти принципову відмінність між відмовою в рівних можливостях для якої-небудь групи та вибором, який деякі люди роблять з цього набору рівних можливостей унаслідок певних переконань. Культурні та релігійні погляди, на думку філософа, є чимось на кшталт «дорогих смаків», наслідки яких держава не повинна компенсувати через надання особливих прав.

Здійснено аналіз дилеми «визнання – перерозподіл» й доведено, що попри звинувачення мультикультуралізму в перешкоджанні традиційно-економічній концепції соціальної справедливості (Б. Баррі), насправді визнання та перерозподіл однаково важливі. Вони не обов'язково вступатимуть у протиріччя, а можуть взаємодіяти та доповнювати одне одного. За певних умов конфлікт між ними може існувати, особливо якщо визнання набуває «позитивної» форми (у термінології Н. Фрейзер), у якій підтверджуються наявні ідентичності, котрі можуть бути доволі обмежувальними (наприклад, визначені певні гендерні ролі). Однак «трансформативне визнання» за Н. Фрейзер чи теорія ліберального мультикультуралізму на основі автономії, загалом, протистоїть таким обмежувальним варіантам.

Проаналізовано тенденції постмультикультуралістського дискурсу та охарактеризовано інтеркультуралізм як урівноважену позицію між асиміляцією і мультикультуралізмом. Виявлено, що інтеркультуралізм зосереджується на соціальній згуртованості суспільства та заперечує можливість неліберальних практик (асиміляційний аспект); водночас він позитивно визнає наявність культурного різноманіття (мультикультуралістський аспект). Обґрунтовано, що інтеркультуралізм та мультикультуралізм доцільно розглядати як такі, що взаємно посилюватимуть один одного, коригуватимуть та компенсуватимуть можливі небажані наслідки.

У дисертації запропоновано авторську періодизацію розгортання дискурсу мультикультуралізму, яка охоплює такі етапи:

1. Протомultiкультуралістський етап – формування теоретико-філософського підґрунтя концепцій мультикультуралізму.

2. Етап традиційного дискурсу мультикультуралізму – оформлення перших філософських теорій мультикультуралізму, що містить такі періоди:

а) комунітаристський період (кінець 80-х – початок 90-х рр. ХХ ст.);

б) ліберальний період (початок 90-х – друга половина 90-х рр. ХХ ст.);

в) період ліберально-егалітарної та феміністичної критики мультикультуралізму (друга половина 90-х ХХ ст. – початок ХХІ ст.).

3. Етап дискурсу постмультикультуралізму (початок 2000-х років і дотепер) – період риторики «краху мультикультуралізму». Відбуваються пошуки альтернативної моделі управління культурним плюралізмом, зокрема пропонується нова парадигма інтеркультуралізму.

Ключові слова: мультикультуралізм, постмультикультуралізм, інтеркультуралізм, дискурс, культурні меншини, інтеграція, міграція, політика перерозподілу, лібералізм, комунітаризм, визнання, ідентичність.

SUMMARY

Pidskalna O. M. The genesis of the discourse of multiculturalism: a socio-philosophical analysis. – Qualification scientific work on the rights of manuscript.

Thesis for a candidate degree in Philosophy, specialty 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. – Zhytomyr State University named by Ivan Franko, Zhytomyr, 2021.

The Thesis is devoted to the social-philosophical analysis of the discourse of the multicultural paradigm, in particular, the fundamental changes at the present stage of post-multiculturalism were discovered and the intercultural paradigm was investigated as a possible alternative to multiculturalism.

The research describes social-political preconditions for the emergence of the multiculturalism and changes in its understanding. In particular, when for the first time the adjective «multicultural» was used by Edward F. Haskell in the title of the novel «Lance: A Story about Multicultural Men» in 1941, it was perceived rather in the cosmopolitan sense and meant mixing nationalities and expanding identities. Subsequently, in 1957, under the noun, «multiculturalism» understood the diversity of languages and cultures (as close to multilingualism). Subsequently, in 1957, noun «multiculturalism» meant the diversity of languages and cultures (as close to multilingualism). In 1962, the term «multicultural» is used to describe the demographic situation of large megalopolises inhabited by people of different cultural and economic origins. Thus, it was stated that even in the early stages of development, the meaning of «multiculturalism» was extremely free and uncoordinated. In the political plane, multiculturalism has been used since the late 1960s, as a result of the logical development of the movement for the expansion of human rights, as well as changes and increased migration flows, which led to an increase of the cultural diversity of host countries. Its practical embodiment, as an integration policy, occurred in the 1970s in Canada, Australia and the USA, due to the sharp criticism of assimilation policies that were recognized as discriminatory towards distinct cultural groups.

The research analyzed a number of uncoordinated and often contradictory approaches in defining multiculturalism, which focus on various aspects of this concept, in particular, demographic, political, and ideological. At the same time, all definitions begin with a demographic observation of the presence of several cultures in most modern societies. And despite the definition of multiculturalism by a number of researchers as a descriptive fact of the diversity in society, it was proved that this is not «multiculturalism proper», but only a multicultural situation. Multiculturalism necessarily confirms this situation as acceptable and contributes to the preservation and recognition of cultural identity, as opposed to the assimilation model. Despite the numerous directions of argumentation and approaches to understanding, multiculturalism was proved not to be a coherent theory, and therefore it is most

expedient to define it as a discourse, the structure of which includes various theories of recognition of cultural identity, justification of the need (or its denial) the granting of special rights different cultural groups, and defines the boundaries of intervention in illiberal cultural practices.

It was investigated theoretical and philosophical foundations that became the basis of the first philosophical multicultural theories, namely, the concept of «pluralism of values» of I. Berlin and the discussions of the 70s – 80s of the XX century, between groups of liberals and communitarians. It was proved that although I. Berlin didn't support the political recognition of minority cultures, however, his ideas had a significant influence on the formation of the first theories of multiculturalism, namely ideas with regard to pluralism, the importance of cultural membership for a person, and also that different cultures have their own approaches to life and give different answers to basic questions.

It was proved that by the end of the 1980s, the attitude towards multiculturalism depended on the position of thinkers in discussions between liberals and communitarians. Liberals were considered to be the opponents of multiculturalism, because then it was perceived as a retreat from individual autonomy. For their part, communitarians supported the ideas of multiculturalism, because it served as a legitimate way of asserting the value of the community and protected it from the destructive effects of individual autonomy of liberalism. In fact, upholding multiculturalism envisaged approval of the critique of liberalism by communitarians, and the rights of minorities were viewed as protecting cohesive and culturally isolated groups from the encroachments of liberal individualism.

The communitarian stage of multiculturalism discourse was outlined through the analysis of the work of «The Policy of Recognition» by Ch. Taylor. The philosopher was one of the first to turn to multiculturalism from the standpoint of a communitarian approach, justifying the importance of cultural affiliation and cultural identity. Focusing on the need for recognition and analyzing its relationship with identity, Ch. Taylor came to building the «politics of equal recognition», which can occur in two ways: 1) the politics of equal dignity (universalism, «the differences-

blind politics») – is aimed at equalizing all rights and is based on the principle of equal citizenship (identical within the framework of this policy is the same, generally recognized for all) and 2) the politics of difference connects the understanding of identity with distinction, it recognizes the uniqueness of each person or group. The thinker is a supporter of the «politics of difference». Since within its limits all individuals are considered carriers of a unique, distinctive identity, overcoming social discrimination (in this case, cultural) should be achieved through equal recognition of differences, and not through their elimination. The recognition in the form of a politics of difference requires a differentiated attitude and, accordingly, the granting of special rights for various groups aimed at preserving and maintaining their cultures. At the same time, the philosopher argued that liberalism is not neutral, but it is an expression of a certain culture and the corresponding value system. According to Taylor's analysis, liberalism does not approve of differences and does not sympathize with them, so the thinker allowed the possibility of restricting certain individual rights when it is necessary to ensure the fundamental rights of a whole group of people (for example, for the cultural survival of members of minority groups), for the purpose of «reproduction of group members» which are able of maintaining an elementary lifestyle, cultural customs and traditions.

The liberal stage of multiculturalism discourse was characterized and it was demonstrated the justifications of “group-differentiated rights” by W. Kymlicka are revealed. The thinker agrees that without certain basic cultural goods, individuals cannot achieve a decent life. Therefore, eliminating the injustices that minorities have been subjected to require that certain groups are granted special rights (in order to preserve their cultural integrity) so that their members have equal opportunities to lead a decent life. The philosopher distinguishes between two types of rights that a group may require: 1) «internal restrictions» – designed to protect a group from the destabilizing influence of internal dissent; and 2) «external protections» – the group's rights to protect it from the effects of external pressure. Internal restrictions are contrary to the liberal principles of the Western democracies. For its part, external protections is fully consistent with liberal norms, because groups tend to protect their

particular identities, reducing their vulnerability from the majority's decisions. That is, liberal democratic states should grant only this type of group rights to cultural minorities. It was proved that group rights according to W. Kymlicka are individual rights ("external protections"), therefore they are consistent with traditional liberal interests and allow individual members of societal cultures to question, revise and reject traditional ways of life. This concept does not give advantages to social traditions and values over individual rights and denies the possibility of reducing individual rights in the name of group rights.

In the thesis, it was also revealed tendencies of opposition within the framework of liberal multiculturalism regarding the admissibility of interfering with illiberal cultural practices of minority groups. On the basis of an appeal to the philosophical discussions between W. Kymlicka and Ch. Kukathas, it was found that they represent various aspects of the liberal tradition that are ultimately tense between themselves – liberalism of Enlightenment based on individual autonomy («strong» multiculturalism) and liberalism of Reformation based on tolerance («weak» multiculturalism). The emphasis on individual autonomy leads to a decrease in the cultural diversity of society, as it excludes non-liberal groups from its borders. Multiculturalism based on tolerance is capable of reaching a much wider circle of minority groups in a liberal society, including those that practice illiberal practices. At the same time, the protection of those who do not want to support the illiberal practices of their own group is proposed to be exercised through the «right to exit». However, if members of minorities are not aware of this opportunity to exit and have lack knowledge about alternative lifestyles, it is impossible to guarantee the reality of the «right to exit» from the group and truly achieve mutual tolerance. Thus, it was proved that it is necessary to support at least minimal autonomy of the members of these groups.

It was demonstrated the liberal criticism of multiculturalism, which is united by hostility to cultural rights and is convinced that liberalism already has all the necessary resources for a satisfactory response to the fact of modern cultural diversity, without granting special group rights. In particular, B. Barry's theory is a return to classical liberal politics, in which cultural differences are taken out to the private sphere, and

intervention in cultural affairs should be minimal, necessary only to ensure basic liberal values – freedom and equality, interpreted as freedom of association and equality of opportunity. The philosopher criticizes the granting of special group rights based on cultural affiliation, arguing that compensation for an unfavorable social situation is possible only if it is a consequence of objective circumstances, and not the result of a person's choice. People are not entitled to special treatment if they have equal opportunities with others. The availability of opportunity is objective, but various subjective factors may prevent us from taking advantage of it. Therefore, it is necessary to understand the fundamental difference between the denial of equal opportunities for any group and the choice that some people make from this set of equal opportunities as a result of certain beliefs. Therefore, according to the philosopher, cultural and religious views are something like «expensive tastes», the consequences of which the state should not compensate by granting special rights.

An analysis of the «recognition – redistribution» dilemma was also carried out, and it was proved that despite the numerous accusations of philosophers that supposedly multiculturalism impedes the traditional economic concept of social justice, in fact, recognition and redistribution are equally important, which means they should be viewed as not necessarily conflicting, and they can interact and complement each other. Under certain conditions, a conflict between them can exist, especially if recognition assumes a «positive» (in the terminology of N. Fraser) form in which existing identities are confirmed, since they can be rather restrictive (for example, certain specific gender roles). However, the «transformative recognition» for N. Fraser or the theory of liberal multiculturalism based on autonomy, in general, opposes to such restrictive options.

In the thesis, the trends of discourse at the stage of post-multiculturalism were characterized and the paradigm for interculturalism was substantiated as an intermediate position between assimilation and multiculturalism. Interculturalism focuses on social cohesion of society and denies the possibility of illiberal practices (assimilating aspect), at the same time it positively acknowledges the existence of cultural diversity (multicultural aspects). In addition, it has been proven that

interculturalism and multiculturalism should be considered as complementary paradigms, which mutually reinforce each other, correct and compensate for possible undesirable consequences.

The author suggests the periodization of the development of multiculturalism discourse, which includes the following stages:

1. The proto-multicultural stage (the formation of the theoretical and philosophical basis of the concepts of multiculturalism);

2. The traditional discourse of multiculturalism (design of the first philosophical theories of multiculturalism), which includes the following periods:

a) the communitarian period (the end of the 80s – the beginning of the 90s of the XX century);

b) the liberal period (the beginning of the 90s – the second half of the 90s of the XX century);

c) the period of liberal-egalitarian and feminist critics of multiculturalism (the second half of the 90s of the XX century – the beginning of the XXI century);

3. The stage of discourse of post-multiculturalism (early 2000s and until now): the stage of «Islamic terrorist threat» and the rhetoric of «the collapse of multiculturalism». Underway for an alternative model for managing cultural pluralism is being searched, in particular, a new paradigm for interculturalism is being proposed.

Key words: multiculturalism, post-multiculturalism, interculturalism, discourse, cultural minorities, integration, migration, policy of redistribution, liberalism, communitarianism, recognition, identity.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Підскальна О. Мультикультуралізм як філософська концепція / О. Підскальна // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки. – 2016. – Вип. 1. – С. 113–120.
2. Підскальна О. Особливість мультикультурної практики в Польщі / О. Підскальна // Українська полоністика. – 2016. – Вип. 13. – С. 81–96.
3. Підскальна О. Питання мультикультуралізму в філософських концепціях визнання / О. Підскальна // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2018. – Вип. 22. – С. 128–131.
4. Підскальна О. Мультикультуралізм чи інтеркультуралізм: зміна парадигм в науковому дискурсі / О. Підскальна // *Evropský filozofický a historický diskurz*. – 2018. – Svazek 4, vydání 1. – С. 95–100.
5. Підскальна О. Мультикультуралізм: політика визнання чи перерозподілу? / О. Підскальна // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – 2018. – Вип. 17. – С. 58–65.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Підскальна О. Особливість «мультикультурної практики» Європи / О. Підскальна // «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі», Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю, 23 листопада 2015 р. [матеріали доповідей та виступів] – 2015. – С. 114–117.
7. Підскальна О. Дискурс лібералізму та комунітаризму як підґрунтя мультикультуралізму / О. Підскальна // «Дні науки філософського факультету – 2016» – 2016. – Ч. 8. – С. 99–102.
8. Підскальна О. Феномен мультикультуралізму в сучасних реаліях / О. Підскальна // «Новітні парадигми суспільно-політичного розвитку та управління» VI Конвент МАСПН. – 2016. – С. 82–89.

9. Підскальна О. Феномен мультикультуралізму та рівні його функціонування / О. Підскальна // «Дні науки філософського факультету – 2017» – 2017. – Ч. 3. – С. 190–193.

10. Підскальна О. Поняття «ієрархічний плюралізм» як особливість політики мультикультуралізму в Польщі / О. Підскальна // Матеріали VII Національного конвенту Міжнародної асоціації студентів політичної науки. – Київ, 2017. – С. 72–76.

11. Підскальна О. Чи зазнав європейський мультикультуралізм невдачі? / О. Підскальна // «Глобалізований світ: випробування людського буття»: Міжнародна науково-теоретична конференція. – Житомир, 2017. – С. 293–297.

12. Підскальна О. Поняття «визнання» в концепції мультикультуралізму Ч. Тейлора / О. Підскальна // «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього»: Міжнародна науково-практична конференція Львівської фундації суспільних наук. – Львів, 2018. – С. 20–25.

13. Підскальна О. Толерантність як базовий принцип чи причина краху мультикультуралізму / О. Підскальна // Теорія і практика актуальних досліджень. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. – Запоріжжя, 2018. – Ч. 2. – С. 130–133.

**Наукові праці, які додатково відображають наукові результати
дисертації:**

14. Підскальна О. Мультикультуралізм як феномен постсучасного світу / О. Підскальна // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – 2016. – Вип. 3–4. – С. 108–120.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	18
Розділ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ	26
1.1 Передумови виникнення мультикультуралізму як соціального феномену	26
1.2 Мультикультуралізм як соціально-філософська доктрина	51
Висновки до розділу 1	78
Розділ 2 ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ	82
2.1 Концепція «плюралізму цінностей» І. Берліна та ліберально-комунітаристський дискурс у контексті становлення мультикультуралізму	83
2.2 «Політика визнання» Ч. Тейлора у площині комунітаристського дискурсу мультикультуралізму	101
2.3 Концепт «диференційованих прав» В. Кимліки у контексті ліберального дискурсу мультикультуралізму	115
Висновки до розділу 2	131
Розділ 3 КРИТИКА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ ТА ПОСТМУЛЬТИКУЛЬТУРНИЙ ДИСКУРС	135
3.1 Ліберальний мультикультуралізм: індивідуальна автономія проти толерантності	135
3.2 Ліберальна критика прав меншин та дилема «визнання- перерозподіл» у контексті мультикультуралізму	151
3.3 Парадигма «інтеркультуралізм» на етапі постмультикультуралістського дискурсу	167
Висновки до розділу 3	186
ВИСНОВКИ	190
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	196
Додаток А	224

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасні культурно-цивілізаційні процеси супроводжуються зростаючим культурним розмаїттям, поглибленням взаємодії культур, міжкультурних комунікацій, які в подальшому будуть лише посилюватись. За умов ускладнення орієнтирів духовного життя суспільства, інтенсифікації транснаціональних переміщень і міжнаціональних контактів, зміни ідеологічних і політичних векторів розвитку міжкультурні взаємодії набувають нової якості. Внаслідок масових міграційних процесів формуються все більш «мозаїчні» спільноти, відмінні за етнічними, культурними, релігійними параметрами. Тому зростає актуальність узгодження інтересів представників різних культур та побудови стабільного, неконфліктного суспільства.

Проблема мультикультуралізму маніфестує реальну гостроту і складність суспільно-політичних, економічних і соціокультурних умов, що склалися в сучасному світі. Реалізація мультикультурної політики на практиці, як засвідчує європейський і світовий досвід, спричиняє низку проблем, бар'єрів, стигматизацій та виключення із суспільного життя представників культурних меншин. Сьогодні дедалі більше не лише політиків і науковців, а й пересічних громадян стають критично налаштованими до можливості «діалогу культур» та «єдності у багатоманітності». Серед частини політиків, громадських діячів та науковців стає популярною риторика «краху мультикультуралізму». Інші дослідники констатують провальність не мультикультуралізму як такого, а лише його «старої версії», і говорять про необхідність трансформації в інші форми міжкультурної взаємодії.

Мультикультуралізм за своєю сутністю постає досить суперечливим соціальним феноменом, що містить у собі ідеологічні, філософські, політичні, соціальні, культурні та інші аспекти й відображається в категоріях антропології, соціології, політології, економіки, історіографії, педагогіки і, нарешті, філософії.

Усе це актуалізує дослідження, присвячені соціально-філософському аналізу мультикультуралістського дискурсу. До того ж теоретичні дискусії від початку їх розгортання наздоганяли вже наявний набір політичних практик, інтерпретуючи реальні випадки мультикультурного розміщення та політик.

Теоретичні засади вивчення сутності мультикультуралізму та його різних аспектів закладено в працях К. Бантінга, С. Бенхабіб, І. Блумрад, С. Вертовець, С. Вессендорф, М. В'єйорки, С. Голла, Г. Канарша, П. Келлі, В. Кимліки, Р. Ле Коадика, Ч. Кукатаса, В. Малахова, Н. Меєра, Т. Модуда, Б. Пареха, Ф.-О. Радке, Дж. Раза, Ф. Рено, Ч. Тейлора, В. Тишкова, С. Фіша, М. Хом'якова, І. Янг. Філософським підґрунтям мультикультуралізму стала концепція «плюралізму цінностей» І. Берліна, а також дискусії між групами лібералів (Ф. Гаєк, Р. Дворкін, Р. Нозік, Дж. Ролз) та комунітаристів (Е. Макінтайр, М. Сендел, Ч. Тейлор, М. Уолцер) щодо розуміння свободи індивіда, справедливості та способів влаштування суспільства. Критична оцінка мультикультуралізму з ліберальних позицій здійснена у працях Б. Баррі, П. Веста, С. Гантінгтона, Н. Глейзера, К. Йопке, Т. Еша, С. Окін, Е. Шилза.

Значний внесок у дослідження сутності мультикультуралізму здійснили й українські вчені, зокрема О. Ананьєва, А. Бандурка, І. Бахов, Є. Бистрицький, Н. Висоцька, Р. Димерець, С. Дрожжина, В. Євтух, М. Козловець, В. Козловський, А. Колодій, Л. Ляпіна, М. Недюха, Ю. Римаренко, І. Радіонова, М. Попович, В. Прокопенко, С. Пролєєв, Л. Саракун, П. Саух, Л. Сафонік, В. Солошенко, І. Ткаченко, О. Ярош, К. Яценко.

Віддаючи належне теоретичній і практичній значущості попереднього наукового доробку, слід визнати, що проблема соціально-філософського дискурсу мультикультуралізму та його періодизації залишається малодослідженою. До того ж, у вітчизняних мультикультурних розвідках майже не репрезентований розгляд праць, присвячених постмультикультуралістському етапу дискурсу та інтеркультуралізму як можливої альтернативи мультикультуралізму.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана у межах наукових програм кафедри філософії та політології Житомирського державного університету імені Івана Франка «Випробування людського буття: класичний і посткласичний дискурс» (НДР: № РК 0111U000154) та «Толерантність і сучасний світовий порядок» (НДР: № РК 0111U000155).

Метою дисертаційної роботи є соціально-філософський аналіз генези дискурсу мультикультуралізму.

Відповідно до мети визначено такі дослідницькі **завдання**:

- з'ясувати передумови виникнення мультикультуралізму як соціального феномену;
- дослідити мультикультуралізм як соціально-філософську доктрину;
- проаналізувати концепцію «плюралізму цінностей» І. Берліна та ліберально-комунітаристський дискурс;
- розглянути комунітаристський етап дискурсу мультикультуралізму на основі аналізу праці Ч. Тейлора «Політика визнання»;
- охарактеризувати ліберальний етап дискурсу мультикультуралізму та розкрити обґрунтування В. Кимліки «диференційованих за групами прав»;
- виявити тенденції протистояння індивідуальної автономії й толерантності в межах ліберального мультикультуралізму щодо допустимості втручання в неліберальні культурні практики груп меншин;
- розкрити ліберальну критику прав меншин та проаналізувати дилему «визнання-перерозподілу»;
- осмислити тенденції дискурсу мультикультуралізму на етапі постмультикультуралізму та здійснити аналіз інтеркультуралізму.

Об'єктом дисертаційного дослідження є мультикультуралізм як соціальний феномен.

Предмет дослідження – генеза дискурсу мультикультуралізму.

Методи дослідження. Складність та багатоаспектність феномену мультикультуралізму зумовили використання різноманітних методів і принципів.

Так, за допомогою історичного методу проаналізовано соціально-політичні передумови виникнення та еволюції мультикультуралізму. Діалектичний метод дозволив дослідити мультикультуралізм як динамічне соціокультурне явище, що містить у собі часові, просторові, ціннісно-змістовні та ситуативні характеристики. За допомогою структурного методу виокремлено основні елементи дискурсу мультикультуралізму й з'ясовано їхні особливості, зв'язки між ними. Спираючись на порівняльний метод, було проаналізовано теоретичні підходи у вивченні сутності мультикультуралізму, а також досліджено теорії різних мислителів. Аналіз літературних джерел дозволив виявити основні теми, які розглядалися філософами в межах дискурсу мультикультуралізму. Стрижневими для дисертаційного дослідження стали соціально-філософські теорії В. Кимліки, Ч. Кукатаса, Б. Пареха, Дж. Раза, Ч. Тейлора, І. Янг; ліберальні критичні розвідки Б. Баррі, С. Окін та есенціалістська критика мультикультуралізму К. Аппія, С. Бенхабіб, А. Філліпс; у дослідженні дилеми визнання-перерозподілу – праці А. Гоннета та Н. Фрейзер; а також роботи В. Галстона стосовно двох видів лібералізму Просвітництва та Реформації, які стали основними в дослідженні допустимості втручання ліберальної держави в неліберальні культурні групи. Для дослідження парадигми інтеркультуралізму, що виникає на постмультикультуралістському етапі дискурсу, ключовим стали праці Ж. Бушара, Т. Кентла, Н. Меєра, Т. Модуда, А. Портера, Ч. Тейлора. За допомогою методу узагальнення запропоновано власну періодизацію розгортання дискурсу мультикультуралізму.

Наукова новизна дослідження полягає у здійсненні соціально-філософського аналізу генези дискурсу мультикультуралізму, виявленні його тенденцій на етапі постмультикультуралізму та дослідженні інтеркультуралізму як можливої альтернативи мультикультуралізму.

Наукова новизна результатів дисертаційного дослідження розкривається у таких основних положеннях:

Уперше:

– доведено, що мультикультуралізм найбільш доцільно визначити як дискурс, до структури якого входять: обґрунтування необхідності (чи

заперечення) надання особливих прав різним культурним групам; різноманітні теорії визнання культурної ідентичності; визначення меж втручання в неліберальні культурні практики; ліберальна критика мультикультуралізму;

– досліджено генезу дискурсу мультикультуралізму та здійснено періодизацію його розгортання, яка містить такі етапи: 1) протомultiкультуралістський – формування теоретико-філософського підґрунтя концепцій мультикультуралізму; 2) етап традиційного мультикультуралістського дискурсу – оформлення перших філософських теорій мультикультуралізму, який охоплює періоди: а) комунітаристський (кінець 80-х – початок 90-х рр. ХХ ст.); б) ліберальний (початок 90-х – друга половина 90-х рр. ХХ ст.); в) період ліберально-егалітарної та феміністичної критики мультикультуралізму (друга половина 90-х ХХ ст. – початок ХХІ ст.); 3) етап постмультикультуралістського дискурсу – початок 2000-х рр. і дотепер: характеризується риторикою «краху мультикультуралізму» та пошуками альтернативної моделі управління культурним плюралізмом, пропонується нова парадигма інтеркультуралізму;

– проаналізовано постмультикультуралістський етап дискурсу та охарактеризовано інтеркультуралізм як урівноважену позицію між асиміляцією і мультикультуралізмом. Обґрунтовано, що інтеркультуралізм зосереджується на соціальній згуртованості суспільства та заперечує можливість неліберальних практик (асиміляційний аспект), водночас визнає наявність культурного різноманіття як позитивне явище (мультикультуралістський аспект); з'ясовано, що інтеркультуралізм та мультикультуралізм доцільно розглядати як взаємодоповнюючі парадигми.

Уточнено:

– соціально-політичні передумови виникнення та розвитку мультикультуралізму. Констатовано, що він став логічним наслідком руху за розширення прав людини, зміни та збільшення міграційних потоків, що спричинило зростання культурного різноманіття приймаючих країн;

– взаємозв'язок мультикультуралізму зі спорідненими та близькими за значеннями поняттями: культурна різноманітність, багатокультурність, полікультурність, мультикультурне суспільство, мультикультурна ситуація, які в українській науковій думці часто використовуються як синонімічні;

– розуміння того, що мультикультуралізм, на противагу асиміляційній моделі, починається з демографічного спостереження наявності декількох культур у більшості сучасних суспільств і обов'язково підтверджує багатокультурність як прийнятний стан та сприяє збереженню й визнанню культурної ідентичності.

Отримали подальший розвиток:

– дослідження філософських дискусій між ліберальними мультикультуралістами В. Кимлікою та Ч. Кукатасом щодо допустимості втручання держави в неліберальні культурні групи. Встановлено, що В. Кимліка та Ч. Кукатас представляють різні аспекти ліберальної традиції, які в кінцевому підсумку перебувають у протиріччі між собою – лібералізм Просвітництва на основі індивідуальної автономії та лібералізм Реформації на основі толерантності (за визначенням В. Галстона), або відповідно «жорсткий» та «м'який» мультикультуралізм (за визначенням Ч. Кукатаса). Констатовано, що мультикультуралізм з акцентом на індивідуальній автономії призводить до зменшення культурної різноманітності суспільства, оскільки виключає з його меж неліберальні групи, тоді як мультикультуралізм на основі толерантності здатний охопити більше культурних груп, зокрема й ті, що сповідують неліберальні практики;

– осмислення дилеми «визнання – перерозподіл». Доведено, що, попри звинувачення мультикультуралізму в перешкоджанні традиційно-економічній концепції соціальної справедливості (Б. Баррі), визнання та перерозподіл однаково важливі, а, значить, їх слід розглядати як такі, що не обов'язково вступають у протиріччя, а можуть взаємодіяти та доповнювати одне одного.

Практичне значення дослідження. Соціально-філософський аналіз дискурсу мультикультуралізму розширює дослідницьке поле філософії шляхом

розкриття сучасних філософських концепцій мультикультуралізму, а також його співвідношення з ліберальними теоріями. Отримані в дисертації висновки та узагальнення можуть бути використані для подальшого осмислення проблем міжкультурного співіснування в полікультурному суспільстві та розробки відповідної політики держави щодо управління багатоманітністю. Матеріали дисертаційного дослідження можуть бути враховані при створенні нових курсів з соціальної та політичної філософії, політології, культурології, історії зарубіжної філософії. Запропоновані методологічні підходи до розуміння генези мультикультуралізму можуть бути враховані у процесі підготовки та викладання спецкурсів із зазначеної проблематики.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою аналітичною роботою. Висновки й положення, що мають наукову новизну, отримані та сформульовані на основі власних досліджень автора.

Апробація результатів дисертації. Основні ідеї, положення й висновки дисертаційної роботи обговорювалися на методологічних семінарах і засіданнях кафедри філософії та політології Житомирського державного університету імені Івана Франка, висвітлювалися у виступах і доповідях на низці міжнародних і всеукраїнських наукових конференцій, зокрема: Всеукраїнській науково-теоретичній конференції з міжнародною участю «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (Житомир, 23 листопада 2015 р.); Міжнародній науковій конференції «Діалог цивілізацій: виклики XXI ст.» (Київ, 31 березня 2016 р.); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 20-21 квітня 2016 р.); VI Конвенті МАСПН (Україна) «Новітні парадигми суспільно-політичного розвитку та управління» (Житомир, 26-27 квітня 2016 р.); VII Національному Конвенті (Одеса, 21-22 квітня 2017 р.); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2017» (Київ, 25-26 квітня 2017 р.); Міжнародній науковій конференції «Глобалізований світ: випробування людського буття» (Житомир, 6-7 жовтня 2017 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (Львів, 23-24 березня 2018 р.); Третій Міжнародній

науково-практичній конференції: «Теорія і практика актуальних наукових досліджень» (Запоріжжя, 28-29 вересня 2018 р.).

Публікації. Основні положення та результати дослідження відображені у 14 наукових працях: 5 наукових статтях (одна з них – в іноземному науковому виданні, що індексується в міжнародній наукометричній базі даних Index Copernicus); 8 наукових працях, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації; 1 стаття опублікована в іншому науковому виданні України.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел (233 найменування, з яких 80 іноземною мовою), додатку (на 3 сторінках). Загальний обсяг роботи становить 226 сторінок, з яких 175 – основного тексту.

Розділ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

Мультикультуралізм – один з найбільш суперечливих дискурсів¹ сучасності. Дискусії, підняті в ЗМІ та в академічній літературі, часто створюють враження, що мультикультуралізм, атакований критиками, не збігається з мультикультуралізмом, який захищають його прихильники. Термін «мультикультуралізм», зазвичай, використовують для опису культурного різноманіття. Втім його складно чітко окреслити, оскільки в різних контекстах значення може варіюватись.

1.1 Передумови виникнення мультикультуралізму як соціального феномену

Мультикультуралізм є популярною темою досліджень серед численних академічних дисциплін. Якщо проаналізувати дефініції різних дослідників, то виявиться – кожен з них вкладає в нього власний зміст. Як наслідок, це поняття чітко не узгоджене та не уніфіковане. Для деяких науковців, зокрема К. Бантінга [156], І. Блумрад [160], П. Келлі [188], Т. Модуда [208], Б. Пареха [214], мультикультуралізм має позитивні характеристики: приваблива різноманітність способів життя, взаємоповага серед громадян, вільне вираження та творчість, барвисті танці, екзотичні звичаї, кулінарне розмаїття. Для інших, як-от Б. Баррі [158], П. Веста [230], С. Гантігтона [145], К. Йопке [186], Е. Шилза [150], – передбачає привілеї для певних груп і призводить до соціальної фрагментації та геттоїзації, й виступає уособленням

¹Зазначимо, що в нашому дослідженні ми керуємося визначенням дискурсу, яке запропонував український філософ В. Лісовий: дискурс – це термін філософії та гуманітарних досліджень, за допомогою якого позначають аргументоване усне чи письмове обговорення будь-якої теми, в якому предметом дискусії стають і самі способи аргументації [74, с. 621].

тероризму, а також означає відмову від універсалістських етичних норм та досягнень західної цивілізації.

Підкреслюючи зазначену термінологічну неузгодженість, британський дослідник Т. Еш справедливо зазначає: «Мультикультуралізм став терміном абсолютно невизначеного значення. Він належить до соціальної реальності? Набору політик? Нормативної теорії? Ідеології? ... у кожній країні це слово означає щось інше та, як правило, плутане» [155, с. 2].

Мультикультуралізм ототожнюється як з етнічною, конфесійною, мовною диференційованістю суспільства, так із комплексом конкретних політичних засобів, які використовуються державою з метою підтримання культурного різноманіття [101, с. 114]. Паралельно існує велика кількість підходів до подібних визначень. З метою чіткого окреслення, що розуміється під «мультикультуралізмом», видається продуктивним почати з роз'яснення, коли виник термін і як його значення змінювалося з часом.

Уперше прикметник «мультикультурний» використав у 1941 році американський письменник Е. Гаскел у назві роману «Ланс: розповідь про мультикультурних людей». Книга отримала низку гучних відгуків та рецензій в американській пресі. Коментатори докладали значних зусиль для формулювання та конкретизації «нового слова», описуючи роман як книгу про мультикультурних людей, відданих не конкретному народові, расі або церкві, а людству загалом, і як проповідь проти націоналізму, національних забобонів та поведінки на користь «мультикультурного» способу життя [166, с. 8]. Така характеристика мультикультуралізму більше асоціюється з космополітичними ідеями. Космополіти вважають, що всі люди належать до одного суспільства, тому заперечують роль національної держави, що надає права людині на своїй території, та недооцінюють національну ідентичність, яка забезпечує почуття солідарності та спільної мети [122, с. 105-106]. Тож у своєму початковому формулюванні мультикультуралізм служив протиположністю націоналізму, означаючи турботу про людство в його найширшому сенсі, на відміну від підмножин людства, обмежених расою, нацією чи релігією.

Згідно з Оксфордським англійським словником, уперше «мультикультуралізм», вже як іменник, з'явився в 1957 році в доповіді Асоціації Сучасних Мов (Modern Language Association) про програму іноземної мови у США. У ній зазначалось, що різні етнічні групи не тільки співіснують на одній території, а також сприяють одна іншій кращому життю. Передумовою успішного проживання та взаємодії слугувала багатомовність. Тобто, поняття «мультикультуралізм» у цій доповіді вживалось у значенні близькому до «мультилінгвізм» (multilingualism) [10, с. 9; 166, с. 9]. Таке використання носило позитивний відтінок, адже різноманіття мов і культур розглядалось як можливість для збагачення досвіду та способів мислення.

У 1962 році «мультикультуралізм» був згаданий у статті «Нью-Йорк Таймс» щодо шкільного експерименту в Детройті. З метою покращення процесу навчання, пропонувалось замінити букварі, в яких розповідалось про білих дітей з етнічно гомогенного передмістя, на нові, де будуть представлені й розповіді про дітей афроамериканців та мігрантів неєвропейського походження, котрі проживають у неоднорідному мегаполісі. У статті цитувалася заява, зроблена шкільним комітетом Детройта: «... краще, щоб діти могли ідентифікувати себе з навколишнім середовищем, персонажами та ситуаціями, представленими у своїх книгах, тому нинішні букварі не відповідають потребам учнів у великих містах. Коли вони вчать читати, то їм необхідні матеріали з прикладами сімейного життя, схожі на ті, що зустрічаються в мультикультурних середовищах» [цит. за: 161, с. 10]. У такому контексті термін «мультикультурний» служив для опису демографічного факту мегаполісів, населених людьми різного культурно-етнічного походження та різного матеріального становища. Ці ранні згадки про «мультикультуралізм» ілюструють, що його значення були вкрай вільними та неузгодженими.

На кінець 60-х років ХХ ст. термін «мультикультуралізм» став розглядатись у політичній сфері, стосуючись змін у символічних ієрархіях та створенні нового дискурсу рівності меншин. Ідея ієрархії народів була популярною на Заході аж до Другої світової війни, коли фатальна політика

нацистської Німеччини дискредитувала її. Уся система колоніалізму базувалась на припущенні про ієрархію народів, яке слугувало основою внутрішньої політики та міжнародного права, протягом ХІХ і першої половини ХХ ст.

Попри це після Другої світової війни поступово відбувається відмова від дискримінаційних політик стосовно меншин. Економічні, політичні та соціальні тенденції другої половини ХХ ст. сприяли зростанню ідеології Прав Людини й формуванню в її межах нових політичних рухів, які стверджують расову рівність, а також рівність окремих народів і культур. Кульмінацією стало прийняття у 1948 році Генеральною Асамблеєю ООН Загальної декларації прав людини.

У боротьбі проти етнічної та расової ієрархії відомий канадський філософ-мультикультураліст В. Кимліка виокремлює три етапи:

1-й етап: 1948–1965 рік – характеризувався боротьбою за деколонізацію. Деякі західні країни, підписанти Загальної декларації прав людини, не вважали, що схвалення принципу рівності народів змушувало їх відмовитися від своїх колоній (наприклад, Франція, Іспанія, Португалія). Однак зв'язок між рівністю та деколонізацією був чітко викладений у Декларації про надання незалежності колоніальним країнам і народам [38], ухваленій резолюцією 1514 (XV) Генеральної Асамблеї ООН від 14 грудня 1960 року.

2-й етап: 1955–1965 роки – ознаменувався боротьбою з расовою сегрегацією та дискримінацією, ініційованою рухом афроамериканців за громадянські права. У зазначений період афроамериканці вимагали таких же прав, якими користувалося біле населення. На ці рухи вплинули ідеї лібералізму у сфері громадянських прав та його прихильність захисту рівності знедолених і стигматизованих меншин з погляду антидискримінації та расової десегрегації. Тобто меншини прагнули реалізувати свої права на основі принципу рівності [89, с. 63]. Рівне ставлення означало «сліпу до відмінності» (colorblind) політику. Це політика універсалізму, основана на правах людини, спрямована на зрівнювання всіх прав й ґрунтується на принципі рівного

громадянства в межах політичної нації, яка не враховує етнічні, расові та релігійні відмінності.

3-й етап: це боротьба за мультикультуралізм та права меншин, що виникли з кінця 1960-х років. Афроамериканська боротьба за громадянські права надихнула історично підлеглі етнокультурні групи брати участь у власних формах боротьби з етнічними та расовими ієрархіями. Здебільшого корінні народи та національні меншини, на відміну від афроамериканців, були мимоволі асимільовані, позбавлені своєї мови, культури й самоврядування і піддавались утискам, оскільки розглядались як меншовартісні чи відсталі у порівнянні з англосаксонською більшістю. Такі меншини потребували захисту від мажоритарного впливу та обстоювали свої права на те, щоб бути собою [196, с. 90–91]. Тому на цьому етапі боротьба набуває форми не лише антидискримінаційних законів та рівного громадянства, а й виступає за різні права меншин, диференційовані за групами. Наприклад, в канадському контексті ці права містять в собі двомовність й автономію для провінції Квебек, земельні вимоги й договірні права для аборигенів, а також різні види мультикультурного розміщення для іммігрантів й етнічних груп.

Остаточна зміна відбулася, коли здійснилася конвергенція двох типів рухів, сформованих на основі національної чи етнічної ідентичності, та рухів, які переймалися політикою «особистого» життя. Зокрема до рухів на основі національної (етнічної) ідентичності належали:

- «Чорна сила» – загальносвітовий рух, започаткований афроамериканцями й особливо поширений протягом 1950–1970-х років;
- «Коричневі берети» – рух американських мексиканців упродовж кінця 1960-х – початку 1970-х років, які мобілізували свої громади переважно для захисту від поліції та обстоювання рівності в освіті;
- «Молоді лорди» – пуерториканська іспано-американська націоналістична група, діяла в кількох великих містах США (зокрема в Нью-Йорку та Чикаго) протягом 1950–1970-х років і домагалася самовизначення для Пуерто-Ріко (територіальне володіння США на Карибах);

- АІМ (American Indian Movement) – рух американських індіанців, започаткований у 1968 році для захисту корінних мешканців Америки.

До другого типу рухів, що стосувались «особистого» життя, належали рухи жінок та гомосексуалістів. Для рухів обох типів логіку домінування втілював закорінений образ, що поєднував риси білої, чоловічої, західної, гетеросексуальної, етно- й андроцентричної ідентичності [44, с. 351–352]. Обидва типи рухів намагалися реабілітувати стигматизовані ідентичності та піднести до рівного значення протилежний полюс дихотомічних ієрархій білий / чорний, чоловік / жінка та традиційній / гомосексуаліст. Унаслідок цього відбулося поєднання двох різних типів вимог: визнання етнічних і національних особливостей у культурній сфері та визволення витіснених бажань у приватній.

Перераховані рухи з'явилися в межах і завдяки боротьбі за розширення прав людини. За твердженням В. Кимліки, революція у сфері прав людини відіграє подвійну роль. З одного боку, виступає натхненням для боротьби, а з іншого – як обмеження допустимих цілей та засобів цієї боротьби [199, с. 215]. Хоча історично виключені або стигматизовані групи борються проти попередніх ієрархій в ім'я рівності, проте, вони також повинні відмовитися від своїх власних традицій виключення або пригнічення щодо жінок, сексуальних меншин, людей змішаної раси, релігійних дисидентів і т. ін.

Цей 3-й етап у боротьбі проти етнічної та расової ієрархії (за В. Кимлікою) в науковій літературі характеризується формуванням «політики ідентичності». Термін «ідентичність», всупереч загальному, акцентує увагу на особливому та відмінному. А «відмінність» означає відмову від гомогенізації. Щодо цього американський дослідник Е. Зарецьки зазначає: «Загалом політика ідентичності та відмінності пов'язана з відкиданням універсалізаційних філософій, отриманих у спадок від Просвітництва, зокрема лібералізму й марксизму... На противагу їм новіша політика (*політика ідентичності*. – О. П.) відмовилася підпорядкувати групову ідентичність ширшій структурі або

розжалувати її в "приватну" сферу. Ідентичнісна політика кинула тінь сумніву не тільки на марксизм, а й на ліберальний примат прав» [44, с. 339].

Отже, на відміну від попереднього етапу, де формувалася політика, «сліпа до відмінності» та рівного ставлення до всіх, зазначений мультикультурний етап уособлює собою «політику відмінності», в основі якої – різні права для різних груп. На думку дослідників (І. Янг, Ч. Тейлор, В. Кимліка), для такої політики ключовим питанням є те, що протягом історії різні групи людей піддавалися стигматизації та гніту по-різному. Відповідно, необхідною умовою подолання наявних у суспільстві ієрархій та нерівностей є диференційовані права для різних груп людей. Якщо на 1-му та 2-му етапі боротьби за права людини завдання полягало в тому, щоб боротися з сегрегацією, проводячи більш «асиміляційну» програму, в якій усі громадяни будуть цінуватися та захищатися рівною мірою законом, то молоде покоління активістів кінця 60-х років вимагали більш автономних форм самовизначення, расової й етнічної гордості. У цьому процесі попередні заклики до соціальної рівності проклали шлях до великої трансформації: від моделі, яка прагнула узагальнити всіх на основі «білих цінностей середнього класу», до заохочення зберігати власні унікальні етнічні культури й історії.

Якщо кінець 60-х років ХХ ст. ознаменувався певним мультикультурним поворотом у політичній сфері, то 70-ті роки характеризуються визнанням мультикультуралізму як офіційної політики. Крім згаданих рухів за розширення прав людини, ще однією з основних причин появи й подальшого розвитку політики мультикультуралізму було збільшення та зміна потоків міграції і, як наслідок, зростання культурного розмаїття приймаючих країн. Зрозуміло, що міграція – не винахід ХХ ст., але саме в цей час вона набуває нових форм та масштабів. Різко збільшилася кількість іммігрантів з країн третього світу та колишніх колоній. З'явилися нові форми та приводи для міграції, зокрема: міграція з метою возз'єднання сімей, короткострокова трудова міграція, міграція для отримання освіти. Унаслідок у приймаючих країнах з'явилася

суттєва кількість етнічних груп, багато з яких стали чинити супротив політиці асиміляції та пред'являти права на збереження власних культур.

Саме на початку 1970-х років канадська держава вперше розробила державний мультикультуралізм, встановивши прототипну версію політики. Як зазначив Ф. Фукуяма, мультикультуралізм «народився в Канаді» [172]. Його принципи толерантності та різноманітності були поширені, принаймні, на певний час, у більшості ліберальних демократіях світу.

До початку 1960-х років імміграційні стандарти Канади були доволі дискримінаційними, оскільки сприяли, передусім, британським та західноєвропейським мігрантам, лише потім, – вихідцям з Центральної та Східної Європи, обмежуючи небілих мігрантів. Фактично ці стандарти містили досить чітку расистську та ієрархічну ідеологію у своїй міграційній політиці. Асиміляційна політика в цей період була спрямована на культурну відповідність приймаючій стороні. Втім, післявоєнний період у Канаді, як і в багатьох країнах світу, був періодом економічного піднесення, породивши зростаючу потребу в робочій силі. Щоб задовольнити її, канадська держава відкрила свої двері людям, які шукали притулок після Другої світової війни, а пізніше – східноєвропейським біженцям з комуністичного блоку. Згодом, під керівництвом Дж. Діфенбейкера (прем'єр-міністр Канади з 1957 по 1963 рр.), расові пріоритети були зняті з міграційної політики.

Таким чином, 60-ті роки ХХ ст. характеризувалися скороченням числа іммігрантів з домінуючих культурних груп, як-от англійці, та зростаючим розмаїттям серед новоприбулих. Водночас, у цей період наростає націоналістичний рух у Квебеку. У 1963 році прем'єр-міністр Л. Пірсон заснував Королівську комісію з білінгвізму та бікультуралізму, щоб переглянути ідею національної ідентичності Канади. У 1969 році комісія опублікувала доповідь, у якій запропонувала встановлення рівного партнерства між двома основними народами – англійцями та французами [138]. Тобто офіційно пропонувалося прийняти політику білінгвізму та бікультуралізму.

Інакше кажучи, визнавались би тільки дві мови та тільки дві культури. Це, зі свого боку, призвело б до посилення політики асиміляції стосовно іммігрантів.

Канадська дослідниця С. Вейленд зазначає, що таке рішення викликало гучне незадоволення серед культурних меншин. До того ж, вона акцентує на особливій протестній активності проти бікультуралізму серед груп українського походження [229, с. 47]. Унаслідок протестних акцій уряд відмовився від ідеї формування бікультурного суспільства. У 1971 році прем'єр-міністр П. Трюдо використав деякі з рекомендацій Королівської комісії для створення нового бачення канадської ідентичності, зберігши двомовний характер держави, але прийнявши мультикультуралізм, а не бікультуралізм як нормативне бачення національної ідентичності.

Тодішній очевидець та безпосередній учасник прийняття державного мультикультуралізму, українець за походженням, О. Кругляк зазначає: «Коли Трюдо говорив, що в Канаді не існує офіційної культури, він хотів підкреслити, що жодна національна меншина не має переваги перед іншою... Політика багатокультурності (*в сенсі мультикультуралізму*. – О. П.) – це передусім політика рівної участі, а не нівелювання особливостей... Політика багатокультурності забезпечує збереження національної спадщини народів, але не виключає культурного обміну... Політика багатокультурності базується на концепції фундаментальних канадських цінностей, які є складовою нашого громадянства. І тому одна з її цілей – забезпечити прийняття цих цінностей усіма громадянами країни як своєї плати за канадське громадянство. Саме тому в рамках політики розробляються різноманітні заходи, які сприяють інтеграції іммігрантів до канадського суспільства» [65, с. 229].

Зазначимо, що О. Кругляк у 1977 році був призначений у Департаменті державного секретаря в Оттаві на посаду директора програм мультикультуралізму [26, с. 430]. Тому його слова як учасника прийняття цієї політики та чиновника, що працював над активним її впровадженням й ефективним функціонуванням, заслуговують на особливу увагу. Він характеризує мультикультуралізм не як політику виключення, що зберігає

культурні анклавів і, як наслідок, веде до геттоїзації суспільства (на чому часто зосереджують увагу критики мультикультуралізму), а саме як політику включення. Кінцева мета такої політики – інтеграція в канадське суспільство на основі ліберальних цінностей. О. Кругляк також підкреслює, що П. Трюдо передусім дотримувався індивідуалістської концепції громадянства, а не «колективістської» орієнтації націоналістичної квебекської інтелігенції [65, с. 222]. Таким чином, у Канаді прийняття політики мультикультуралізму стало прямим наслідком боротьби культурних меншин за свої права й боротьби проти політики асиміляції, з метою інтеграції в канадське суспільство на основі загальних цінностей.

Для прийняття державного мультикультуралізму в Канаді існував також і утилітарний мотив. Канадський мультикультуралізм був реалізований у період «глибокого конфлікту» між англійською Канадою та французьким Квебеком, у якому наростали націоналістичні рухи та існувала реальна загроза сепаратизму. Не дивно, що мультикультурне бачення Канади П. Трюдо не було позитивно сприйнято в провінції Квебек. Тут відкидали державний мультикультуралізм на користь того, що було названо «інтеркультуралізмом». Мультикультуралізм розглядав ідентичність квебекців у тих же межах різноманітності, що й корінних народів та іммігрантів. Політика Квебеку ж була спрямована на те, щоб зберегти франкомовне ядро. Тобто ця альтернативна політика підтримувала культурне французьке культурне ядро, в яке інтегрувалися б новоприбулі. Тому іммігранти повинні були розвинути відчуття приналежності до приймаючого суспільства через вивчення французької мови та прийняття ліберальних цінностей.

Відмову Квебеку від мультикультуралістської моделі й прийняття інтеркультуралізму можна розглядати як рішення, засноване на націоналізмі в Квебеку, і побоюванні з приводу зменшення значення французької мови й самобутності перед обличчям економічної, політичної та культурної влади англійської Канади. Націоналісти були занепокоєні інтеграцією іммігрантів в англійськомовну меншість Квебеку, адже це вважалося потенційно шкідливим для

культури провінції. Державний мультикультуралізм розглядався як загроза не тільки тому, що він сприяв інтеграції переважно в англійську культуру, а також і тому, що в ньому міститься ідея оскарження особливого статусу Квебеку [224]. Тож державний мультикультуралізм у Канаді існував поряд із прийнятим інтеркультуралізмом у Квебеку, де домінувало інше бачення інтеграції та приналежності.

Зазначимо, що в контексті загальної кризи мультикультуралізму нещодавно було запропоновано інтеркультуралізм як потенційну заміну мультикультуралізму для управління етнокультурним розмаїттям. Наприклад, у межах Європейського Союзу Комітет міністрів Ради Європи у впливовому документі «Міжкультурний діалог» (intercultural dialogue) стверджує, що інтеркультуралізм сьогодні є бажаною моделлю для Європи, оскільки мультикультуралізм переважно вважається «невдалим» [19]. Парадоксально, але інтеркультуралізм розглядають саме як індивідуалістську концепцію інтеграції, на противагу «груповому мультикультуралізму». Власне те, що для прем'єр-міністра П. Трюдо було мультикультуралізмом, зараз науковці пропонують як підхід управління різноманіттям під брендом «інтеркультуралізм». Тоді як всередині 70-х років ХХ ст. «інтеркультуралізм» слугував для задоволення саме групових інтересів квебекських націоналістів. Це ще раз підкреслює неузгодженість понять не лише на попередніх етапах розвитку дискурсу мультикультуралізму, а й на сучасному.

Інтеграційна політика Канади 1971 року ознаменувала епоху конституційних та законодавчих змін, які допомогли укорінити мультикультуралізм. У 1980-х роках відбувається кодифікація мультикультуралізму, зокрема в 1982 році була ухвалена Канадська хартія прав і свобод, у 27-му пункті якої зазначається: «Ця Хартія тлумачиться так, щоб вона відповідала збереженню та посиленню мультикультурної спадщини канадців» [163].

Важливим етапом у процесі завершення інституалізації, після якого розпочалося більш-менш ефективне функціонування зазначеної вище політики,

стало ухвалення в 1988 році Закону про мультикультуралізм (Canadian Multiculturalism Act). У ньому констатується, що «мультикультуралізм відображає культурне та расове різноманіття канадського суспільства та визнає свободу всіх членів канадського суспільства зберігати, розширювати й ділитися своєю культурною спадщиною»; а також визнається розуміння «мультикультуралізму як фундаментальної характеристики культурної спадщини та ідентичності канадців, який надає неоціненний ресурс у формуванні майбутнього Канади» [164]. Таким чином, цей закон підтверджує той факт, що саме мультикультуралізм слугує основою національної ідентичності Канади, а мультикультурна спадщина була визнана й законодавчо закріплена як одна з пріоритетних суспільних цінностей.

Переконливу вказівку на успіх канадського мультикультуралізму можна знайти в підтримці громадської думки. Так, згідно з даними, зібраними дослідницькою фірмою Енвайронікс, в 1997 році 74 % канадців погодилися, що мультикультуралізм важливий для канадської ідентичності. У 2003 році це число зросло до 85 %; мультикультуралізм оцінювався вище, ніж інша канадська гордість – хокей [202, с. 121]. Висновки зі спільного дослідження Інституту Мозаїки та Асоціації канадських досліджень з мультикультуралізму в 2012 році виявили різницю в підтримці цієї політики між поколіннями. Опитування респондентів засвідчило, що загалом 58 % канадців дотримуються позитивного погляду на політику Канади у сфері мультикультуралізму. Однак серед респондентів у віці від 18 до 24 років це число становить 74 %, тоді як серед 65-річних та старших – 47 %. На питання про те, чи легко канадцям з різних релігійних, культурних і расових громад встановити тісні відносини, позитивну відповідь дали 80 % респондентів у віці від 18 до 24 років, проти 46 % – у віці 65 років і старше. Наведені дані «засвідчують, що мультикультуралізм користується найсильнішою підтримкою серед тих, хто виріс, не знаючи асиміляційної та дискримінаційної політик» [233].

Канада була першою країною, яка прийняла офіційну політику у сфері мультикультуралізму, і відіграла важливу роль у формуванні міжнародних

концепцій розуміння мультикультуралізму. У сучасній риториці «кризи» чи «краху» мультикультуралізму Канада часто розглядається як виняток, як країна, у якій мультикультуралізм сприймається з позитивними конотаціями й реально функціонує. Відповідно канадські формулювання часто є прототипними. Наприклад, спосіб, яким мультикультуралізм пов'язаний з правами людини в преамбулі до Закону про культурне різноманіття Канади, по суті, дублюється в Декларації ООН 1992 року про права меншин [39]. Обидва документи визначають, що права меншин засновані на нормах прав людини, і тому їх слід тлумачити як подальше розширення та здійснення цих норм.

Наступною за Канадою політику мультикультуралізму прийняла Австралія. До початку 1960-х років для Австралії, як і для Канади, була характерна вибірковість та дискримінація стосовно мігрантів: у країну допускалися лише білі іммігранти, переважно британського походження, які вільно володіли англійською мовою та легко інтегрувались у культуру приймаючої більшості. Така асиміляційна політика одержала назву «Біла Австралія». Проте брак робочої сили змусив уряд переглянути міграційну політику й відкрити двері для осіб неєвропейського походження з високою кваліфікацією. У 1973 році лейбористський уряд розробляє програму «Мультикультурна Австралія: єдність в різноманітті» («Multicultural Australia: united in diversity»), підписану прем'єр-міністром Дж. Говардом [111, с. 76]. Іммігрантам дозволялося зберігати власну культуру та ідентичність, адже для багатьох з них англійська мова не була рідною. У наступні роки уряд спрямовував зусилля на розвиток багатомовності в ЗМІ, створення спеціальних, так званих «етнічних» шкіл, а також проводилася політика проти дискримінації щодо іммігрантів і расових меншин.

У 1979 році був створений Австралійський інститут з питань культурної багатоманітності, а в 1987 році – Управління з проблем мультикультуралізму, (в 1996 році приєднане до Департаменту імміграції) та Національна консультативна рада з питань мультикультуралізму [10, с. 15]. У 1989 році австралійська держава офіційно стала мультикультурною. Характеризуючи

австралійську модель політики мультикультуралізму, філософ Р. ле Коадік у праці «Мультикультуралізм» зазначає, що Австралія «визнає за всіма представленими в країні етнічними групами право на збереження їхньої унікальної культури й зобов'язується надавати їм допомогу для реалізації цієї мети. Відтепер іммігранти, які прибувають в Австралію, повинні інтегруватися в громадянське суспільство й поважати прийняті в ньому правила, але не зобов'язані більше слідувати нормам етнічної більшості» [70, с. 135]. Таким чином, в Австралії, як і в Канаді, поступово було запроваджено офіційний мультикультуралізм як інтегративну політику на основі загальних цінностей з можливістю збереження власної культурної специфіки.

У Сполучених Штатах Америки, на відміну від Канади та Австралії, мультикультуралізм ніколи не був державним проектом. Філософ Ф. Рено, один з авторів «Європейського словника філософій», стверджує, що модель мультикультуралізму США перебувала «на перехресті трьох напрямів еволюції» [115, с. 327]. Перший напрям – це зміни у міграційній політиці: перехід від асиміляційної моделі «плавильного котла» (melting pot), де всі інгредієнти розчиняються, до «миски з салатом» (salad bowl), у якій кожна зі складових зберігає свою ідентичність.

Другий напрям стосується культурного плюралізму в найширшому значенні, що веде до визнання множинності культурних способів життя чи сексуальних орієнтацій, та до рівності гендерів (у їхній відмінності). Це означає, що культура жінок, гомосексуалістів тощо може користуватися тими самими правами, що й попередня маскулінна культура. Цей напрям виокремлює найбільшу кількість бенефіціарів мультикультурної політики (як «політики відмінності») і стосується усіх груп, які свого часу піддавалися гніту, зокрема етнічні групи, жіночі, релігійні та інші. Такий широкий список об'єктів політики не притаманний усім прихильникам мультикультуралізму і майже не зустрічається серед європейських дослідників, а характерний здебільшого саме для американських мультикультуралістів (наприклад, підхід І. Янг).

Третій напрям відображає труднощі інтеграції афроамериканців у домінуючу культуру Сполучених Штатів. У межах цього напрямку піднімаються питання справедливості застосування політики «позитивної дискримінації» (affirmative action), яка була посилена численними реформами шкільних і університетських програм, покликаних підкреслити важливість внеску афроамериканців у американську культуру. Щоб зрозуміти особливості мультикультурної моделі в Сполучених Штатах, варто зосередитись на цих напрямках детальніше.

Починаючи з кінця XVIII ст. до 60-х років XX ст. застосовувалась асиміляційна модель, а американська нація сприймалася через категорію «плавлення». Для формування національної самосвідомості ключовим став пошук відповіді на найбільш сакраментальне американське питання «Хто ж такий справжній американець?» і що може об'єднати в єдину націю людей з різним етнічним, культурним та історичним корінням. На це питання класичною стала відповідь іммігранта Г. Сента-Джона де Кревкера, який прибув до Америки в 1759 році. У відомому творі «Листи американського фермера» (1782) він писав, що американець – це той, «хто, залишивши позаду всі колишні переконання та вірування, отримує нові з нового способу життя, який він обрав, від нового уряду, якому він кориться, з нового звання, яке він має. Він стає американцем, коли його бере у свої щирі обійми наша велика альма-матер. Тут представники всіх націй переплавляються на нову націю...» [цит. за: 25, с. 8].

Саме ж словосполучення «плавильний котел» з'явилося у 1908 році завдяки відомій п'єсі з аналогічною назвою І. Зангвілла. Головний герой твору, єврейський емігрант з Росії, виголосив: «Америка – це Божий Тигель, великий плавильний котел, де усі раси Європи переплавляються та змінюються» [цит. за: 117, с. 796]. Фактично ці слова стали метафорою подальшої політики американізації, що переважала включно до кінця 60-х років XX ст. У зазначеній цитаті про Америку як «плавильний котел» є чітка вказівка, що далеко не всі раси підлягають плавленню, а лише європейські (на початку XX ст. переважав

підхід, згідно з яким поняття «раси» було тотожним сучасному розумінню «нації»). Чорношкіре населення не підпадало під уявлення «американської нації», основа якої виражалась в стандарті WASP (White Anglo-Saxon Protestant). Відповідно до цього стандарту повноцінними американцями визнавалися тільки білі протестанти англосаксонського походження. Таким чином, починаючи з кінця XVIII ст. і аж до середини другої половини XX ст. формування американської нації сприймалося через категорію «плавлення» та політики американізації стосовно іммігрантів у вигляді «плавильного котла», що сприймалося переважно в позитивних конотаціях.

У 20-х роках XX століття для обмеження доступу в США представників етнічних груп, що за культурними та расовими характеристиками не відповідали стандарту WASP, було введено значні іммігрантські квоти. Вони обчислювались у відсотках із числа вже проживаючих у США вихідців із відповідних країн. Згідно з цими квотами, пріоритет отримували представники населення тих країн, які легко могли влитися в американську націю. Першочергово допускалося саме англосаксонське «ядро» – англійці, шотландці, валлійці (англомовні), а також німці (протестанти) та інші культурно близькі представники деяких етносів [64, с. 444]. В'їзд був закритий для іммігрантів, які не могли бути натуралізовані в США. Здебільшого під це обмеження потрапили громадяни країн Азії та Східної Європи. Америка закрила свої «золоті двері», і протягом 30-х років до США в'їхало менше 500 000 іммігрантів, це десь одна восьма від загальної кількості попередніх десятиліть [142, с. 40–41]. З погляду імміграційної політики, роки між двома світовими війнами стали найбільш обмежувальними та дискримінаційними в історії країни.

Однак після Другої світової війни акцент у міграційній політиці починає змінюватися від обмежування в сторону більш відкритого доступу. Насамперед це було пов'язано з нестачею робочих рук. Особливо активно залучалися сезонні робітники з Мексики. Якщо на початок XX ст. лише 4 % з усіх мігрантів становили вихідці з Латинської Америки, то на кінець 50-х їх було близько третини серед легальних мігрантів. В'їзд у США також полегшувало

так зване «відновлення родинних зв'язків». Протягом Другої світової війни близько мільйона американських солдат уклали шлюби в п'ятдесяти країнах світу. Тому в 1945 р. прийнято перший Закон про військових дружин, згідно з яким дружини (чоловіки) і діти військовослужбовців США могли в'їхати в країну поза квотою. У 1946 р. був прийнятий Закон про військових наречених, згідно з яким навіть неодружені партнери американських солдат могли в'їхати в США, за умови одруження протягом трьох місяців. Якщо цього не відбувалося, то наречену (нареченого) депортували.

У 1945 р. президент Г. Трумен вніс пропозицію, щоб частина квот для країн Європи була спрямована на користь «переміщених осіб», тобто біженців. Але впродовж 1946 р. в країну в'їхало лише п'ять тисяч біженців, і тоді стало зрозуміло, що вони не повинні бути включені в систему квот. Після щорічного звернення «Про становище в країні», у якому Г. Трумен підкреслив відповідальність США перед європейськими біженцями, у Конгресі виникла ініціатива про допуск ста тисяч «переміщених осіб» поза системою квот. У 1948 р. прийнято Закон про переміщених осіб, котрий дозволив в'їзд у країну всім, хто піддавався переслідуванням за національною й релігійною ознакою або через політичні переконання. Біженці вперше були виокремлені із загального імміграційного потоку.

У 1958 р. тоді ще сенатор Дж. Кеннеді випустив книгу «Нація іммігрантів», у якій аргументував необхідність реформи міграційного законодавства, стверджуючи, що національні квоти порушують дух Декларації незалежності, заснованої на принципі згідно з яким усі люди створені рівними. Президент не дожив до прийняття Закону про імміграцію та громадянство Харта-Селлера, що знаменував перехід до лібералізації імміграційного процесу [142, с. 43–46]. Отже, у період після Другої світової війни, завдяки поступовій лібералізації міграційної політики, спостерігається значне збільшення етнічного представництва в країні, яке чисельно перевищувало різноманіття характерне для 20-х років минулого століття й не підпадало під згадувані стандарти WASP.

Зрозуміло, що серед вихідців старих англосаксонських мігрантів зростання етнічного різноманіття в суспільстві не сприймалось однозначно. Були й противники такої етнічної ситуації, які доволі часто «стару» (англосаксонську та скандинавську) імміграцію протиставляли «новій» (середземноморській, азіатській, семітській). Поширювалися шовіністичні та расистські прояви, для яких активно використовувався троп «плавильного котла», що пізніше й спричинило негативну реакцію на нього в суспільстві. Характеризуючи шовіністичні та расистські настрої в тогочасному американському суспільстві, українська дослідниця Н. Висоцька зазначає: «У певні періоди хвиля ворожості до "чужинців" досягала свого піку, причому роздратування й обурення серед англосаксів викликала не лише потенційна економічна конкуренція з боку вчорашніх східноєвропейців або азіатів, а й їхні "зухвалі" претензії на частку загальноамериканської демократичної спадщини, що автоматично належить кожному громадянину США» [25, с. 10]. У відповідь на ксенофобію в суспільстві активізується рух за громадянські права, основною метою якого була боротьба з расовою сегрегацією й дискримінацією та за включення в політичне життя історично виключене чорношкіре населення.

До того ж не всі переселенці прагнули повністю відмовитися від своєї національної ідентичності заради «переплавленої» американської. Практика американізації часто була пов'язана з певним примусом і сприймалась як пряме насильство, що й призвело до дискредитації самого поняття. Правомірність та обов'язковість «переплавлення» абсолютно всіх без винятку іммігрантів поступово почала піддаватись сумніву, таким чином назривала опозиція концепції «плавильного котла». З'явилися сумніви не тільки в самій можливості «переплавити» представників різних етнокультурних груп, і, як наслідок, створення однорідного суспільства, але й у доцільності це робити.

Зазначені питання стали центральною темою на одній з перших міжнародних конференцій, присвячених інтеграції мігрантів, організованою ЮНЕСКО в 1956 році в Гавані [220]. Неспроможності «плавильного котла» присвятили праці, які з часом стали класичними, спершу Н. Глейзер і

Д. Мойніхан «За межами плавильного котла» [178], а згодом і М. Гордон «Асиміляція в американському житті. Роль раси, релігії та національного походження» [207]. Тож, для дебатів про американський досвід взаємодії іммігрантів та приймаючої спільноти, початок 60-х років ознаменувався визнанням тези, що «плавильний котел» провалився.

Інтелектуали розпочали пошуки альтернативної концепції, яка б змогла прийти на зміну «плавильному котлу» і краще б відображала політичні реалії й соціальну структуру суспільства. Тому наприкінці 60-х популярним стає принципово інше ставлення до різноманітності, а отже, і до імміграції, – підхід культурного плюралізму (мультикультуралізму), вираженого через ідею «миски салату». На відміну від «плавильного котла», в якому «інгредієнти» переплавляються, втрачаючи свою специфіку, у «мисці салату» змішуючись, складові зберігають власну ідентичність.

Теоретичною предтечею ідеї мультикультуралізму в американському соціумі можна вважати концепцію «культурного плюралізму» американського дослідника родом з Німеччини, єврея за національністю, Г. Каллена, яку він уперше обґрунтував ще в 1915 році в есе під назвою «Демократія проти плавильного котла», опублікованому в щотижневому журналі «Нація» [187]. Дослідниця Е. Сунада в статті, присвяченій аналізу концепції «культурного плюралізму» Г. Каллена, зазначає, що праця «Демократія проти плавильного котла» була відповіддю на критичну публікацію американського соціолога Е. Росса «Старий світ в Новому» 1914 року [221]. Е. Росс виступив за обмеження імміграції, стверджуючи, що недавні іммігранти, які приїжджають у США, такі, як євреї та ірландці, були нижчими расами, які загрожували знищити велику англосаксонську традицію американської нації.

Хоча ідея культурного плюралізму Г. Каллена не отримала широкого поширення відразу після публікації есе, вона привернула значну увагу в контексті дискусій стосовно мультикультуралізму. Справді, Г. Каллена цікавили ті ж самі проблеми, які виявилися гостро актуальними для мислителів кінця 60-х – початку 80-х, а саме: як американці повинні розуміти національну

єдність у все більш різноманітному суспільстві. У межах мультикультурних дискусій ідея культурного плюралізму Г. Каллена багатьом дослідникам здавалася пророчою. Наприклад, американський науковець Д. Голлінгер у праці «Постетнічна Америка: за межами мультикультуралізму» стверджував: «культурний плюралізм, пов'язаний з ім'ям Г. Каллена, є важливим попередником мультикультуралізму» [цит. за: 218].

Г. Каллен, як і згадуваний нами І. Зангвілл, погоджувався з тим, що Америка може стати суспільством, у якому люди різного національного походження житимуть у гармонії. Обидва мислителі бажали відкрити шлях для мирного співіснування різних національних груп в американському суспільстві, але способи досягнення цієї гармонії і, в підсумку, образ ідеального американського суспільства вони бачили по-різному. Якщо І. Зангвілл описав Америку як «плавильний котел», то Г. Каллен стверджував, що іммігранти повинні зберігати свої культурні традиції протягом багатьох поколінь, оскільки етнічність людини генетично успадкована, тому відмовитися від неї неможливо [223]. «Культурний плюралізм» Г. Каллена різко контрастував з такими поняттями, як «плавильний котел», «американізація», «стандартизація», «асиміляція». «Плавильний котел» для мислителя означав небажану форму асиміляції, адже сприймався рівносильним англосаксонізації та означав певну стандартизацію людей.

Відповідно, багатоетнічне суспільство, таке як Сполучені Штати Америки, на думку Г. Каллена, повинно поважати відмінності й підтримувати рідну культуру кожної групи для досягнення гармонії між людьми різного походження. Культурний плюралізм був основою його уявлення про справді демократичне суспільство, яке може бути досягнуто шляхом створення федеративної республіки зі спільними інститутами та спільною (англійською) мовою, щоб люди різного етнічного походження могли успішно працювати разом у суспільному житті, водночас не відступати від власної етнічності та рідної мови в приватній сфері [24, с. 17]. Проте концепція Г. Каллена повністю ігнорувала питання виключення афроамериканців, що зрозуміло, зважаючи на

час, коли була написана робота. Все-таки, як вже зазначалось вище, саме боротьба афроамериканців за громадянські права та вимоги бути представленими в освітніх програмах, розглядається як стрижневий фактор американського мультикультуралізму. Це й відрізняє його від канадського та австралійського варіантів. Хоча було багато запозичень з ідей Г. Каллена, повністю його концепція не може бути інкорпорована в межі мультикультурних дискусій.

Американський дослідник, автор відомої роботи «Ми всі тепер мультикультуралісти», Н. Глейзер також визнає проблему виключення афроамериканців із суспільного життя як стрижневу для американського мультикультуралізму: «Мультикультуралізм – це ціна, яку Америка платить за свою нездатність або небажання включити в своє суспільство афроамериканців, таким же чином і тією ж мірою, якими вона включала стільки груп» [179, с. 147]. А чорношкіре населення він називає «штурмовими загонами в битвах за мультикультуралізм» [179, с. 94]. Боротьба афроамериканців за право бути представленими в навчальних програмах сприяла широкому розвитку політики мультикультурної освіти.

Події кінця 60-х і початку 70-х років у вищій освіті США радикалізували вимоги мультикультуралізму, які на той час були пов'язані з реформою освітніх програм. Активісти різних етнічних меншин в університетських містечках, натхненні боротьбою афроамериканців, наполягали на фундаментальних змінах. У листопаді 1968 року Чорний студентський союз та коаліція студентських об'єднань, відомі як Фронт визволення третього світу, організували страйк в Університеті Сан-Франциско [166, с. 16]. Студенти вимагали: рівного доступу до державної вищої освіти; представництва різних етнічних груп серед професорського складу; змін у навчальних програмах у такий спосіб, щоб вони відображали не лише представництво англосаксонської більшості, але й включали б історії та культури груп меншин, підкреслюючи їхній внесок у розвиток країни й розповідаючи історію рабства, дискримінації

та упереджень, а також того, як Сполучені Штати приєднали до себе половину Мексики й Пуерто-Ріко.

У 1974 році Національна асоціація освіти та незалежна профспілка вчителів оголосили контрольний список для відбору та оцінки підручників з історії США. Згідно із запропонованими критеріями, такі підручники мали б віддзеркалювати мультикультурний характер американського суспільства й представляти етнічні, расові, релігійні та групи сексуальних меншин з метою створення позитивних образів, порозуміння та поваги [166, с. 12]. На базовому рівні розуміння мультикультурного суспільства означало ті ж самі характеристики, на які в 1962 році вже звернув увагу шкільний комітет Детройта. Критерії, виокремлені Національною асоціацією освіти (так само як і висновки комітету Детройта), наголошували на різноманітному складі США й прагнули впроваджувати підручники, що представлятимуть цю багатоманітність. Втім керівні принципи Національної асоціації освіти, окрім того, що підкреслили широкий спектр груп і важливість культивування взаєморозуміння й поваги серед них, також закликали цінувати й зберігати свої унікальні етнічні культури та історії. Протягом подальших битв у 70–80-х роках ХХ ст. вищі США поступово враховували вимоги мультикультуралістів у формі «позитивної дискримінації» та різноманітних квот при формуванні викладацького складу й структури навчальних програм. Тож мультикультуралізм, завдяки вимогам культурного визнання в шкільних й університетських навчальних програмах, активно увійшов у публічний лексикон США.

Боротьба афроамериканців за свої громадянські права, вимоги визнання етнічних меншин та встановлення мультикультуралізму як офіційної політики в Канаді й Австралії, посприяли тому, що на кінець 80-х – початок 90-х рр. мультикультуралізм стали розглядати як визнання співіснування різних культур у межах однієї нації та як фундаментальну терпимість до гетерогенності на противагу однорідності. У ньому знаходили своєрідний захисний імпульс, бажання зберегти й передати культурні відмінності як оплот проти асиміляції

та протидію гомогенізації «плавильного котла». Якщо перші згадки про мультикультуралізм сприймалися більше в космополітичних конотаціях, оскільки підкреслювали змішування культур та розширення ідентичностей, то напрям культурного плюралізму в мультикультуралізмі 70-х та 80-х років підкреслював цілісність груп та необхідність збереження їхніх відмінностей. Тепер концепція не тільки включала прагнення груп меншин бути представленими в шкільних програмах та власне в історії, але й виражала переконання, що домінування цінностей англосаксонського ядра насправді було ідеологічним та культурним гнітом.

Політика мультикультуралізму відрізняється в кожній конкретній ситуації залежно від історичних обставин. Наприклад, реформи, яких прагнули афроамериканці в Сполучених Штатах, відмінні від реформ, яких вимагали корінні маорі в Новій Зеландії чи китайські іммігранти в Канаді. Втім, можна виокремити деякі загальні принципи, характерні для держав, що дотримуються мультикультуралізму. По-перше, у такій державі передбачається відмова від ідеї про належність лише єдиній національній групі. Натомість держава розглядається як така, що в рівній мірі належить усім громадянам. По-друге, відкидається політика національного будівництва у формі асиміляції або навпаки – виключення з участі в житті суспільства членів меншин. Замість цього визнається, що індивіди повинні мати доступ до державних установ та діяти як повноцінні та рівноправні громадяни в політичному житті, не приховуючи чи відкидаючи своєї етнокультурної ідентичності. Держава бере на себе зобов'язання визнавати та пристосовуватись до історії, мови та культури меншин так само, як це визнається для домінуючої групи. Тобто політика асиміляції чи виключення заміняється «політикою визнання». По-третє, мультикультурна держава визнає історичну несправедливість, яка була завдана меншинам через політику асиміляції та виключення, і намагається виправити таке становище, надаючи їм певні спеціальні права. Саме ці три взаємопов'язані ідеї є загальними практично для всіх держав, що дотримуються мультикультуралізму.

Згодом мультикультурний приклад Північної Америки та Австралії почали наслідувати деякі західноєвропейські суспільства, зокрема Великобританія, Нідерланди та Швеція. Західна Європа, щоб відновити свою післявоєнну економіку, стала імпортувати робочу силу, особливо між кінцем 1940-х років та нафтовою кризою 1973 року. Зростаюче число робітників-мігрантів з Індії, Пакистану, Бангладеш й Карибських островів до Великобританії; з Північної Африки до Франції; з Туреччини в Німеччину та в інші країни Західної Європи теж внесло «мультикультурні» питання до європейського порядку денного [130, с. 387]. Приймаючи мультикультуралізм як термін, європейці імпортували не фіксоване й остаточне розуміння різноманітності й управління ним на рівні політики, а радше вільну концепцію, що містить якнайперше розуміння поняття «мультикультурний» у космополітичному сенсі (як змішування рас та націй), так і аргументи збереження етнічної особливості, розроблені культурним плюралізмом Г. Каллена.

У той же час нове поняття прийшло з сильно політизованим багажем американських рухів за громадянські права та з рухами, які прагнули переглянути освітні програми й переписати підручники, кардинально переосмислюючи місце етнічних груп в історії країни, а також прийняття мультикультуралізму як політики інтеграції мігрантів на противагу англоконформістській асиміляції. Це певною мірою спричинило некритичне перенесення головних ідей мультикультуралізму на європейське поле [95, с. 85]. Зважаючи на відсутність консенсусу, мультикультуралізм майже одразу наразився на гучну критику. Однак, незважаючи на недоліки, тільки в процесі обговорення мультикультуралізму європейці почали формулювати перші позитивні аргументи на користь соціального розмаїття як основної цінності політики.

На практиці європейський мультикультуралізм функціонує по-іншому, ніж розглянуті вище моделі. Так британський мультикультураліст Т. Модуд зазначає, що Європа «стала мультикультурним суспільством не стільки завдяки

появі політичного руху, скільки завдяки фундаментальному руху народів. Зокрема імміграції з-за меж Європи небілих народів до переважно білих країн» [208, с. 2]. Якщо американська модель, крім вимог іммігрантів, стосується ще й відокремлених груп з територіальними претензіями (наприклад, американських індіанців та жителів Квебеку), то європейська модель має на увазі тільки імміграцію та соціально-політичні зміни, породжені нею.

Іншими словами, європейський фокус значно вужчий, адже стосується лише імміграції та проблем інтеграції мігрантів, переважно мусульманського населення, відповідно – співвідношення ліберальних і неліберальних цінностей. На думку Т. Модуда, саме мусульманське питання відрізняє американську та європейську модель мультикультуралізму [205, с. 5]. Звичайно, більш вузьке розуміння мультикультуралізму (зосередження уваги на наслідках імміграції) та більш широке значення (боротьба низки маргіналізованих груп або акцент на групових розбіжностях як таких, що характерні для американської моделі) не можуть бути повністю відокремлені один від одного. Більш вузьке значення може бути витлумачено як частина більш широкого розуміння. Проте навіть мультикультуралізм, сфокусований на імміграції, залежно від країни, має свої власні відмінні проблеми. Так в деяких країнах центральними є проблеми расизму й наслідки колоніалізму, а в інших – як перетворити гостьового робітника у громадянина. Визнання суспільства мультикультурним не просто демографічний факт. Це розуміння того, що виникає новий комплекс проблем, для якого необхідний новий політичний порядок денний.

Отже, мультикультуралізм сформувався у відповідь на реальність, яка змінювалася внаслідок певних історичних обставин і є їхнім закономірним результатом. Перші згадки про поняття «мультикультурний» були космополітичного характеру, означаючи змішування національностей та розширення ідентичностей. Поступово розуміння поняття еволюціонує й постає в межах руху за громадські права (1960-ті) та вимог визнання власної ідентичності груп меншин (70-ті). 1970-ті роки ХХ ст. ознаменували період прийняття мультикультуралізму як офіційної політики інтеграції іммігрантів (у

Канаді та Австралії). Крім того, для Канади мультикультуралізм виступає основою для визначення власної національної ідентичності.

Завдяки визнанню істотних «відмінностей», іммігранти та групи меншин (корінні народи, афроамериканці та широке коло маргіналізованих груп) могли зберігати свою особливу культуру. У Європі так само виникають питання існування демографічного різноманіття, але мультикультуралізм розумівся у більш вузькому сенсі, стосуючись, здебільшого, наслідків імміграції.

Мультикультуралізм не є однорідним соціальним феноменом. Він виник спершу як політика та публічний дискурс (60-ті – 80-ті ХХ ст.) задовго до того, як були розроблені перші філософські концепції мультикультуралізму.

1.2 Мультикультуралізм як соціально-філософська доктрина

Як уже зазначалось, поняття «мультикультуралізм» не є однозначним, відповідно доволі часто під ним можуть розуміти протилежні речі. Тому доречним є зосередження уваги на сутності поняття, а також на передумовах виникнення нормативного дискурсу мультикультуралізму.

Можливо, найбільш зрозуміле в публічних дебатах стосовно мультикультуралізму полягає в тому, що його допустиме визначення досить складно точно окреслити. Втім загальною рисою, яка характерна для всіх визначень мультикультуралізму, є факт наявності культурного розмаїття й відповідні наслідки співіснування різних культур в межах одного суспільства. Саме ж культурне розмаїття в сучасному суспільстві може набувати багатьох форм. Так, британський мультикультураліст Б. Парех розрізняє такі три основні форми різноманіття:

1) «субкультурне різноманіття»: сюди належать ті, хто визнає загальну культуру, але можуть підтримувати різні бачення стосовно окремих сфер життя (наприклад, представники сексуальних меншин). Вони поділяють домінуючу систему суспільних цінностей, не представляючи альтернативної культури, але

прагнуть викроїти в ній простір для свого відмінного способу життя, намагаючись плюралізувати наявний;

2) «різноманіття інтелектуальних перспектив»: до цієї форми належать ті члени суспільства, які поділяючи основні культурні цінності, водночас кидають виклик наявній культурі й мають власні інтелектуальні перспективи того, як її змінити відповідно до свого бачення (скажімо, представники феміністичного руху критикують панівну культуру за глибоко вкорінений патріархальний ухил, екологи – за антропоцентричність й технократичну упередженість);

3) «суспільне різноманіття»: сюди належать організовані групи, що живуть згідно з власною системою цінностей і переконань (прикладом є новоприбулі іммігранти; громади євреїв, циган, амішів та ін.; територіально сконцентровані культурні групи, як-от корінні народи, баски, каталонці, шотландці, валлійці, квебекці та інші) [214, с. 3].

Хоча зазначені види розмаїття мають певні спільні риси й іноді їхні вимоги співпадають на практиці, вони відрізняються у важливих аспектах. Скажімо, представники «субкультурного різноманіття», за визначенням Б. Пареха, укорінені в загальну культуру, яку вони прагнуть урізноманітнити, а не замінити іншою. Зокрема, одностатеві шлюби викликають сильні реакції серед багатьох членів суспільства. Однак мета першої форми різноманіття обмежена за обсягом і сформульована з погляду таких цінностей, як особиста автономія й вибір, засвоєних саме з панівної культури. Друга форма означає різне інтелектуальне бачення майбутнього, яке домінуюча культура відкидає взагалі або приймає теоретично, ігноруючи на практиці. Вимоги представників другої форми різноманіття більш радикальні та всеосяжні, ніж «субкультурної», і до них не так легко пристосовуватись. Третя форма – «суспільне різноманіття» – відрізняється від попередніх за своєю сутністю, вона містить безліч давно сформованих спільнот, що прагнуть зберегти й передати власні історії та способи життя. Зазначена різноманітність має добре організованих соціальних носіїв, її вимоги складніше врахувати, оскільки вони містять альтернативний набір цінностей.

Термін «мультикультурне суспільство» може використовуватись для позначення суспільства, у якому наявні як всі три форми різноманіття, так і лише одна – третя. Перші дві форми зустрічаються в більшості суспільств протягом усієї історії, тому способи мирного співіснування цих відмінностей були давно вироблені й впровадженні для регулювання їхньої взаємодії. «Суспільне різноманіття» (третя форма) сильно відрізняється від перших двох форм і породжує унікальні питання, які стають об'єктом дослідження в другій половині ХХ ст. Тому більшість дослідників мультикультуралізму для характеристики суспільства як мультикультурного послуговуються саме вузьким значенням, тобто третьою формою різноманіття. Хоча фемінізм, рухи за права секс-меншин, екологічні рухи тощо певним чином пересікаються з вимогами «суспільного різноманіття», проте основні їхні проблеми різні.

Вузьке використання поняття «мультикультурне суспільство» вперше з'явилося в державах, що опинилися перед неспроможністю чи небажанням різних культурних груп асимілюватись у панівну культуру і чия присутність загрожувала новими проблемами. У соціально-економічній сфері культурне розмаїття в західних суспільствах посилюється завдяки імміграції та глобалізації. Рівень міграції в західні ліберальні демократії загалом значно зріс після Другої світової війни. Основні причини цього руху населення: переміщення, викликане війною; економічна міграція після деколонізації; пересування людей в умовах економічної й технологічної глобалізації.

Багато іммігрантів прибули з країн, що розвиваються, і належать до культур та релігій з цінностями, відмінними від традицій більшості їхніх нових батьківщин (наприклад, мусульмани, індуси, сикхи, буддисти). На перший погляд, видається, нібито ліберальні держави повинні легко прийняти ці відмінності, оскільки однією з основних цінностей ліберальної демократії є толерантність до різних релігійних поглядів і відмінного способу життя. Втім реальність демонструє, що донедавна західним державам доводилося мати справу тільки з релігійним розмаїттям серед християнських конфесій та присутністю єврейських громад, і навіть це виявилось не простим. Хоча

протягом століть до єврейських громад ставилися терпимо, християнська більшість сприймала їхню присутність з пересторогою, яка виникала на основі негативних етнічних стереотипів. Однак нова повоєнна різноманітність породила значно більші культурні відмінності в західних суспільствах, ніж відмінності що існували раніше. Відомий дослідник мультикультуралізму С. Вертовець для опису нової ситуації використовує термін «надмірна різноманітність» (super-diversity), який характеризується динамічним взаємозв'язком змінних і містить такі параметри:

а) країна походження й безліч можливих її підмножин, зокрема етнічна приналежність, мова, релігійні традиції, регіональна та місцева ідентичність, культурні цінності та практики;

б) міграція (часто пов'язана зі специфічними нішами на ринку праці);

в) наявність різноманітних ієрархічних статусів у межах однієї культурної групи [227, с. 3].

Крім того, нова іммігрантська меншість почала активніше заявляти про свою ідентичність і вимагати особливих прав для забезпечення визнання та захисту їхніх культур. До них приєдналося корінне населення, яке часто справедливо обурене минулим жорстоким поводженням. Вони, послуговуючись пактом ООН щодо права на самовизначення народів, теж стали вимагати надання особливих прав.

Також значно вплинула на формування культурного розмаїття й глобалізація. Її основними аспектами є інформаційний, технологічний та економічний. Усе більш швидкий потік інформації в усьому світі призвів до прискореного поширення технологій і створення глобальних ринків, необмежених простором, кордонами або державними повноваженнями. Деякі мислителі, як-от Ф. Фукуяма, розглядають глобалізацію як культурну гомогенізацію, що прагне до глобального розповсюдження цінностей капіталізму та ліберальної демократії: вільний ринок, індивідуальні свободи та права людини [143]. Інші, скажімо Я. Шолте, визначають глобалізацію як джерело для більшої різноманітності, адже породжуються нові «гібридні»

форми культури, через впровадження в раніше замкнені суспільства нових ідей та поглядів [222, с. 31–32]. В обох підходах є певна частка правди, але радше саме останній більше відображає реальність. Оскільки, хоча глобалізація певною мірою й сприяє гомогенізації, але водночас викликає й реакцію спротиву локальних культур. Тому, згідно з думкою британського соціолога Р. Робертсона, доречніше використовувати термін «глокалізація», який краще описує феномен сучасного світу й означає «взаємопроникнення того, що ми зазвичай називали глобальним і локальним, або ж – говорячи в абстрактнішому дусі – універсальним і партикулярним» [118, с. 55].

Така «надмірна різноманітність» впливає на статус національних держав. Імовірна культурна однорідність західноєвропейських суспільств перед повоєнним періодом міграції була винаходом націєбудівництва ХІХ ст. [4; 31; 34]. У другій половині ХХ ст. багато національних держав стали більше піддаватися недовірі з боку національних меншин, як-от шотландці, валлійці, баски і бретонці в Європі, а також з боку корінних народів у Північній Америці, Австралії та Новій Зеландії. Багато нових груп іммігрантів теж виступили з вимогами визнання їхньої ідентичності й відмови від старих норм асиміляції.

Таким чином, мультикультурні суспільства спричинені певними історичними, економічними, політичними й соціальними умовами. Феномени різноманітності й групової відмінності є особливостями майже всіх, окрім найбільш ізольованих, сучасних політичних суспільств. Усі сучасні держави стикаються з проблемами мультикультуралізму, навіть якщо вони не визнають його як політичний порядок денний або офіційну ідеологію.

Іноді в академічному дискурсі можна зустріти ототожнення понять «мультикультурне суспільство» (як суспільство зі складним етнокультурним складом) і власне «мультикультуралізм» (розуміючи під ним описовий термін демографічного стану суспільства, що відображає факт культурного плюралізму) [23, с. 35; 136, с. 334]. Попри це, видається необхідним таки розрізняти ці поняття.

Як зауважує Б. Парех, більшість держав світу в соціально-демографічному сенсі є «мультикультурними» (multicultural), але далеко не всі вони «мультикультуралістські» (multiculturalist). Останні демонструють специфічну нормативну реакцію на свою мультикультурність, а саме – мультикультуралізм [214, с. 6]. Мислитель зауважує, що реакція на мультикультурне суспільство може відбуватися двома способами: 1) держава визнає культурне різноманіття й сприяє йому; 2) держава може спробувати асимілювати ці спільноти у свою основну культуру. В обох випадках суспільство є мультикультурним (у демографічному сенсі), але лише в першому випадку держава дотримується «мультикультуралізму», тоді як в другому – «монокультуралізму» (підтримує одну основну культуру й прагне асимілювати до її складу всі відмінні групи) [214, с. 3]. Інакше кажучи, для Б. Пареха термін «мультикультурний» стосується факту культурного різноманіття, а термін «мультикультуралізм» – нормативної відповіді на цей факт.

Схожого підходу дотримується й британський дослідник П. Келлі. Демографічний факт співіснування декількох культурних одиниць у межах одного суспільства, він визначає як «обставини мультикультуралізму». Це певний контекст, у якому виникають проблеми стосовно групових відмінностей. П. Келлі пояснює, що можливі різні реакції на такий факт групової відмінності, однією з них може бути й примусова одноманітність (культурна асиміляція). Іноді «обставини мультикультуралізму» для подолання наслідків групової відмінності й конфліктів (наприклад, дискримінації та расизму) вимагають просто надійного застосування егалітарних принципів справедливості й надання однакових для всіх прав. Проте за певних ситуацій застосування лише ліберальних принципів рівності та справедливості для вирішення проблем відмінностей, викликаних «обставинами мультикультуралізму», недостатньо. За цих умов потрібно «переосмислити наші категорії та цінності й запропонувати нову форму теорії чи ідеології... У цьому останньому сенсі мультикультуралізм – це нова ідеологія чи політична теорія, це останній "-ізм"» [188, с. 4]. Інакше кажучи, «обставини

мультикультуралізму» кидають виклик здатності традиційних ідеологічних форм або політичних теорій пристосовуватись до нових вимог, спричинених мультикультурною ситуацією.

Тож і Б. Парех, і П. Келлі визначають «мультикультуралізм» не просто як співіснування більше двох культурних груп у межах одного суспільства (Б. Парех таку демографічну ситуацію називає «мультикультурним суспільством», а П. Келлі – «обставинами мультикультуралізму»), а саме як відповідну нормативну реакцію на цю різноманітність, що задовольняє різні культурні вимоги меншин на протигагу асиміляції.

Відомий російський дослідник мультикультуралізму В. Малахов у статті «Для чого Росії мультикультуралізм?» зазначає, що потрібно «провести елементарне розрізнення між двома рівнями проблематики: соціальною реальністю і дискурсом щодо цієї реальності. Наскільки б не були ці рівні переплетені один з одним, в аналітичних цілях абсолютно необхідно розрізняти, з одного боку, породжувані в ході суспільного життя проблеми, а з іншого – ідеологічне відображення цих проблем» [85, с. 48]. Тобто він так само акцентує увагу на необхідності розмежування між культурною різноманітністю як демографічним фактом і власне мультикультуралізмом як відповідною позитивною реакцією на таку різноманітність.

Знана українська дослідниця А. Колодій також визнає за необхідне розрізнення понять власне мультикультуралізму та факту різноманіття: «Строкате в етнічному, расовому і релігійному аспекті суспільство, яке виникає в результаті "широко відкритих дверей" для іммігрантів або через інші причини, – ще не мультикультуралізм, а тільки різноманітність, етнокультурна гетерогенність суспільної структури. Слова ж, що закінчуються на "-ізм", означають принципи, ідеї, ідеології, доктрини або ж курси публічної (державної) політики, яка базується на цих принципах та ідеологічних доктринах» [61, с. 5]. Тож за А. Колодій під культурною різноманітністю (diversity) мається на увазі наявність різних культурних груп у суспільстві, його культурна гетерогенність; тоді як під мультикультуралізмом (multiculturalism)

розуміється принцип, ідеологія й політика, що визнають та підтримують інституціалізовану або культурну різноманітність.

До того ж, А. Колодій зауважує, що мультикультуралізм інколи відлякує українських науковців своїм «іноземним» звучанням, оскільки природнішими для української мови є поняття культурна різноманітність, багатокультурність та полікультурність [60, с. 8]. Це, зі свого боку, породжує неузгодженість в українській науковій думці не тільки щодо розуміння сутності поняття, а й навіть стосовно того, який термін доцільно використовувати в академічному дискурсі. Тому необхідно зупинитись на цьому більш детально.

Так, поняття «культурна різноманітність», як уже зазначалося, доцільно використовувати щодо демографічної реальності, у межах якої може виникнути мультикультуралізм. У такому ж річищі українська дослідниця А. Бандурка пропонує використовувати й поняття «багатокультурність», а саме для позначення об'єктивно наявного розмаїття людських культур [10, с. 22–23]. У цьому розумінні «культурна різноманітність» та «багатокультурність» є синонімічними й стосуються демографічного стану суспільства.

Проте у вітчизняній науковій думці «багатокультурність» часто використовується як синонім мультикультуралізму. Скажімо, етносоціолог В. Євтух у праці «Етнічність: енциклопедичний довідник» зазначає: «Багатокультурність (мультикультуралізм) – термін, яким визначається: 1) ситуація співіснування у рамках однієї структурованої спільноти... носіїв різних культурницьких традицій; 2) термін, яким іменується концепція, котра підкреслює велике значення культурного плюралізму в суспільному розвитку сучасних людських спільнот та необхідності окремого простору, у рамках якого групи, носії різних культурницьких традицій можуть розвивати свої культури» [42, с. 34]. В іншому місці, підкреслюючи взаємодію наявних культур у суспільстві В. Євтух зазначає: «Мультикультуралізм (полікультурність) (від латин. *multis* – множинний та *cultura* – культура) – відображення існування та взаємодії в суспільстві різних культур та субкультур

упродовж історії» [42, с. 222]. Це визначення демонструє, що для науковця мультикультуралізм та полікультурність теж синонімічні.

Схожий підхід можемо знайти й у знаного філософа М. Поповича, який у праці з назвою «Витоки мультикультуралізму» жодного разу (окрім самої назви) не вживає слово «мультикультуралізм», натомість послуговується поняттям «полікультурність» [110]. З цього можемо зробити висновок, що для філософа ці поняття – синоніми.

Дещо інший погляд пропонує І. Ковалинська в статті «Поняття "полікультурність" та "мультикультурність" у науковому дискурсі». Вона використовує їх не як синонімічні, а фактично протиставляє одне одному: «Основною відмінністю між мультикультуралізмом та полікультурністю вбачається те, що у мультикультуралізмі кожна нація розглядається окремо, взаємодія між представниками різних етносів обмежена... знання про іншу культуру носять поверхневий характер. Мультикультуралізм націлений на сегрегацію, створення поняття "своїх" і "чужих"...» [55, с. 68–69]. На противагу мультикультуралізму, полікультуралізм, за І. Ковалинською, «підтримує ідею спілкування, обміну, взаємодії та взаємовпливу... Полікультуралізм наголошує на історичній та постійній взаємодії та взаємозв'язку між різними етносами, що призводить до покращення взаєморозуміння між людьми» [55, с. 69–70]. Іншими словами, на її думку, мультикультуралізм сприяє сегрегації суспільства, а полікультуралізм навпаки – націлений на інтеграцію та взаємодію. Звісно, такий підхід має право на життя, втім у межах теорії мультикультуралізму розрізняють різні його види. І те, що І. Ковалинська розуміє як «мультикультуралізм», зазвичай, визначають як певний конкретний його вид (плюралістичний чи радикальний), а розуміння нею «полікультурності» визначається як ліберальний (інтегративний) мультикультуралізм (чи можливо інтеркультуралізм).

Має певну рацію й С. Дрожжина, пропонуючи принципово інше розуміння полікультурності та мультикультуралізму: «Полікультурність – це реальний стан суспільства, а мультикультуралізм – це певна політика в такому

суспільстві» [41, с. 8]. Тобто вона визначає полікультурність ознакою суспільства, у якому співіснують дві й більше культурні групи, фактично ототожнюючи з культурною різноманітністю або, за визначенням Б. Пареха, з мультикультурним суспільством.

Справді, така термінологічна неузгодженість несе загрозу того, що в межах мультикультурних наукових дискусій можна говорити про абсолютно протилежні речі. Зважаючи на окреслені термінологічні дебати, варто зазначити, що в цьому дослідженні культурне різноманіття (плюралізм), багатокультурність та полікультурність вживаються як синонімічні для позначення об'єктивної реальності співіснування більше двох культурних груп у межах одного суспільства. Іноді такий демографічний стан суспільства можуть визначати ще як описовий мультикультуралізм. У цьому значенні він не містить жодних претензій щодо бажаності або цінності такого стану і не є ідеологічною чи політичною позицією, чи спробою відповісти на таку багатоманітність. На противагу описовому, мультикультуралізм як нормативний термін містить у собі певні оціночні судження. Дотримуючись вислову відомого філософа Дж. Раза, мультикультуралізм (як нормативний термін) – це політика, що «каже так» культурному розмаїттю [217, с. 173]. Тобто він підтверджує багатокультурність як бажаний стан.

Звичайно, теоретики мультикультуралізму не одноголосні в тому, що значить «сказати так» культурному різноманіттю. Одні науковці (Б. Парех, Ч. Тейлор) вважають вартим захисту різноманіття як таке. Для інших – потрібно захищати не сам культурний плюралізм, а здатність людей жити своїм життям відповідно до їхньої культури, якщо вони так бажають, а для цього необхідні особливі права для різних культурних груп (В. Кимліка). Для декого – підтвердження культурного розмаїття відбувається в дуже мінімальній формі, як визнання такого стану справ прийнятним, але не призводить до його захисту через надання особливих прав (Б. Баррі, Ч. Кукатас). Хоча для таких теоретиків культурний фон і не створює законних претензій державі чи

суспільству щодо захисту відмінних груп, однак їхні теорії, безумовно, є складовою нормативного дискурсу мультикультуралізму.

Дослідник В. Тишков, пропонує визначити мультикультуралізм як доктрину, що пропагується владою країни з метою гармонізації взаємодії різних етнічних та расових складових держави на основі спільних цінностей при збереженні культурної автономії громад [137, с. 245]. Аналогічний підхід до розуміння мультикультуралізму висловлюють і польські дослідники А. Щліз та М. Шчепанські. Вони визначають його як поняття, що означає співіснування в суспільстві безлічі етнічних і національних груп без обов'язкової культурної асиміляції, проте, ці культури перебувають у безпосередньому контакті між собою [151, с. 60]. Для мультикультуралістів взаємодія культур у такому суспільстві не веде до конфлікту, а, навпаки, збагачує кожен культуру. Хоча інколи практика демонструє ситуації, коли культурна інакшість породжує конфлікти, конфронтації та навіть антагонізми [102, с. 84; 108, с. 191]. Тож, однозначно мультикультуралізм не можна звести до простої множинності культур, що існують автономно. Йдеться саме про взаємодіючі культури.

Аналізуючи дефініції мультикультуралізму як політичної практики, доцільно звернутися до визначення А. Колодій: «...мультикультуралізм – це принцип етнонаціональної, освітньої, культурної політики, яка визнає і підтримує право громадян зберігати, розвивати та захищати усіма законними методами свої (етно)культурні особливості, а державу зобов'язує підтримувати такі зусилля громадян» [60, с. 7]. Схоже за змістом визначення пропонує й французький філософ М. В'євйорка: мультикультуралізм – це «публічна політика, суттєва частина інститутів, а також правових і державних (або місцевих) дій щодо забезпечення культурним відмінностям (принаймні деяким з них) визнання в громадській сфері» [22, с. 22].

Заслуговує на особливу увагу й визначення «мультикультуралізму» німецького соціолога Ф.-О. Радтке. Дослідник визначає його у двох можливих стратегіях: top-down (зверху) та bottom-up (знизу). У першому разі (стратегія зверху) – це соціальна технологія, що робить ставку на толерантність як засіб

відновлення справедливості у сфері комунікації та виховання й сподівається домогтися соціальної інтеграції шляхом переконання. Тобто демократичні суспільства відповідають на виклик власним нормам справедливості виробленням концепту культурного і, відповідно, етнічного плюралізму в межах наявного соціального та політичного порядку. Тут мультикультуралізм покликаний служити для досягнення балансу різноспрямованих етнічних інтересів. У другому випадку (стратегія знизу) «мультикультуралізм» розуміється як стратегія, якою послуговуються етнічні спільноти з метою мобілізації своїх членів у разі, коли останні вважають себе дискримінованими. Захисниками мультикультуралізму тут виступають різні групи, що формуються як «досі пригноблені» й стверджують власну ідентичність через мову, релігію чи традицію [114, с. 105–107].

Зважаючи на вищезазначене, можна погодитись з російським дослідником М. Хом'яковим, що мультикультуралізм – «це не тільки і не просто особлива політика, спрямована на тактичне врегулювання питань, пов'язаних з міграційними потоками, вимогами корінних народів або нових релігійних і культурних спільнот – це ціла політична філософія» [147, с. 74].

Визначаючи сутність мультикультуралізму як філософської концепції, мислитель Дж. Раз підкреслює, що він виникає з віри у взаємозалежність індивідуального благополуччя та процвітання культурної групи, до якої належать люди, а також з віри в плюралізм цінностей і, зокрема, з обґрунтування різних цінностей, що реалізуються в практиках, які представляють різноманітні та багато в чому несумісні цінності різних суспільств [217, с. 174].

Узагальнюючи підходи у визначенні мультикультуралізму, погодимось із російським дослідником О. Куроп'ятником, який у монографії «Мультикультуралізм: проблеми соціальної стабільності поліетнічних суспільств» пропонує розглядати це поняття на трьох рівнях:

– демографічному або дескриптивному, сутність якого полягає в описі змін демографічних і етнокультурних параметрів національних спільнот, що

відбуваються внаслідок внутрішніх і зовнішніх причин. Найважливішою з них є міграція, унаслідок якої мультикультуралізм як на інституційному, так і на буденному рівнях інколи розглядається як політика інтеграції мігрантів до приймаючого суспільства;

– ідеологічному, в межах якого обговорюються варіанти національних ідеологій, наприклад, поліетнічного націоналізму в Австралії, культурної комунікації, міжкультурного взаєморозуміння, відповідності та відмінностей цінностей, норм етнокультурних спільнот, що взаємодіють між собою, національних меншин і національної більшості;

– політичному, який передбачає практичне вирішення питань політичної та культурної рівноправності національних меншин і більшості, реалізації програм підтримки та соціального захисту меншин [68, с. 8].

Необхідно також охарактеризувати й рівні функціонування та сприйняття мультикультуралізму: 1) *поверхневий (або не політичний)*, коли ми із задоволенням слухаємо музику кантрі, вживаємо китайську їжу, практикуємо індійську йогу, не заглиблюючись в етнічні питання; 2) *політичний*, коли на перший план виходять питання прав та свобод меншин, узгодження їхніх культурних практик з ліберальними цінностями та питання, пов'язані з міграцією та відповідною політикою, що регулює ці відносини [105, с. 72].

Подібного погляду дотримується й американський філософ С. Фіш, запропонувавши власну класифікацію різновидів мультикультуралізму. Він розрізняє «бутиковий мультикультуралізм» (*boutique multiculturalism*) та «сильний мультикультуралізм» (*strong multiculturalism*). Бутикові мультикультуралісти «захоплюються, цінують, насолоджуються, співчують або, принаймні, "визнають легітимність" традицій культур, що відрізняються від їхньої власної», але вони перестають схвалювати інші культури в момент, коли стрижнева цінність відмінних груп підриває прийняті канони культури більшості [169, с. 378]. Тобто такі мультикультуралісти протистоять культурі, яку цінують, саме в тому, що має стрижневе значення для її членів (передусім таке протистояння стосується неліберальних культурних груп).

Скажімо, прихильники зазначеного виду можуть із задоволенням спостерігати за релігійними церемоніями корінних американців і сприяти вільному здійсненню таких обрядів. Водночас, бутикові мультикультуралісти наполягатимуть на виключенні жертвоприношень тварин або використанні психотропних речовин як складових процесу здійснення таких церемоній. Вони можуть поважати принципи інших релігій, але ніколи не сприймуть практику полігамії. Бутиковий мультикультуралізм насичує соціальний простір символами, маркованими як культурне розмаїття. Йдеться про популярні ресторани національних кухонь, фестивалі та інші культурно-етнічні заходи, які простими засобами маніфестують культурну відмінність. Це глобальний фольклоризм, або деполітизований мультикультуралізм, який дедалі сильніше формує наш стиль життя і сприйняття на буденному рівні. На відміну від бутикового, сильний мультикультуралізм виявляє повагу до всіх культур, оскільки вважає, що кожна з них має право на створення не тільки власної колективної ідентичності, а й на встановлення власних норм.

Важливою характеристикою мультикультуралізму, на якій варто наголосити, є його сприяння збереженню культурної ідентичності, на противагу асиміляційній моделі. Так американський філософ Н. Глейзер у праці «Ми всі тепер мультикультуралісти», спираючись на досвід США, визначає мультикультуралізм теорією, що відкидає асиміляцію та «плавильний котел» як винахід панівної культури, і надає перевагу таким метафорам, як «миска з салатом» чи «славна мозаїка», у якій кожен етнічний елемент культивує свої відмінності [179, с. 10].

Попри те, що більшість дослідників, услід за західними колегами, визнають протистояння моделі мультикультуралізму та асиміляційної моделі як реакції на багатоманітність у суспільстві, мають місце випадки фактичного їхнього ототожнення. Так учасник круглого столу на тему «Що значить крах мультикультуралізму?» російський філософ В. Луков стверджує: «Концепція "мультикультуралізму" ніколи не мала однозначного сенсу. Вона існує принаймні в трьох варіантах. Найбільш рельєфний концепт полягає в тому, що

суспільство цілком може функціонувати на умовах "дружби народів". Такі погляди можна назвати плюралістичною моделлю. Їх сповідують у США такі утворення, як "Salad Bowl", "Культурний плюралізм"... Однак, можна говорити й про асиміляційну модель "мультикультуралізму". Назвемо такі концепції, як "Доктрина виразної долі", "Плавильний котел". І, нарешті, набирають силу й радикальні варіанти мультикультуралізму (етноцентризм, афроцентризм, поліцентризм)» [33, с. 89].

Схожий підхід висловлює й британський соціолог культури Ст. Голл. Для нього мультикультуралізм – це не одна доктрина чи політична стратегія, що представляє собою довершений стан справ, а це безліч політичних стратегій та процесів, які скрізь ще не завершені. Тому, так само, як існують різні мультикультурні суспільства, так є й дуже «різні мультикультуралізми» [181, с. 210]. Мислитель розрізняє ліберальний, плюралістичний, комерційний, корпоративний (державний), критичний (радикальний) та консервативний види мультикультуралізмів. Згідно з його поглядом:

– ліберальний мультикультуралізм прагне якомога швидше інтегрувати різні культурні групи, забезпечуючи універсальним індивідуальним громадянством, допускаючи певні специфічні культурні практики тільки в приватному житті;

– плюралістичний мультикультуралізм формально закріплює відмінності між групами за культурними ознаками й надає особливі права різним групам у межах більшого суспільства;

– комерційний мультикультуралізм передбачає, що якщо на ринку буде визнано різноманітність людей, то проблеми культурних відмінностей будуть вирішуватися через приватне споживання, без будь-якої потреби втручання держави та перерозподілу ресурсів;

– корпоративний мультикультуралізм (державний) прагне «управляти» культурними відмінностями меншин в інтересах центру;

– критичний або радикальний мультикультуралізм висуває на перший план групові гноблення, спричинені ієрархічно-привілейованою структурою суспільства і відповідні рухи опору проти них;

– консервативний мультикультуралізм наполягає на асиміляції різниці в традиціях і звичаях більшості [181, с. 210].

Якщо можна погодитись з науковцями В. Луковим та С. Голлом щодо виокремлення мультикультуралізму як плюралістичної моделі і навіть його радикального варіанту, то асиміляційна модель (консервативний мультикультуралізм за С. Голлом) здається недоречною, оскільки, як уже зазначалося раніше, мультикультуралізм виник саме у відповідь на неспроможність асиміляції.

На відміну від асиміляції, за якої новоприбулі стають настільки ж схожими на своїх нових співвітчизників, наскільки це можливо, більш прийнятним для включення новоприбулих у суспільство сприймається термін «інтеграція», що описується як діалогічний процес, у якому держава надає інструменти для адаптації іммігрантів. Саме як модель інтеграційної політики, мультикультуралізм був уперше офіційно прийнятий в Канаді та Австралії. Як інтегративна політика мультикультуралізм одночасно діє на двох рівнях: створює нові форми приналежності до приймаючого суспільства (через надання громадянства) і сприяє підтримці ідентичності власного походження.

Поняття «асиміляція» та «інтеграція» функціонують по-різному. Якщо асиміляція односпрямований процес, що покладає тягар відповідальності за включення в суспільство, переважно, на новоприбулих, то інтеграція – двосторонній (діалогічний) процес соціальної взаємодії, де члени мажоритарної спільноти та іммігранти й етнічні меншини, зобов'язані співпрацювати. Суспільство повинно взяти на себе ініціативу для включення новоприбулих, тому відповідальність за успіх чи невдачу інтеграції завжди покладається на обох: тих, хто прагне інтегруватись, і на суспільство, у яке інтегруються новоприбулі [121, с. 47]. Результат, без якого мультикультуралізм не буде формою інтеграції, – це формування дефісних ідентичностей, наприклад,

мусульманський-британець чи мексиканський-американець. Ці дефісні ідентичності в мультикультурній моделі є основою для політичної мобілізації та лобювання. Вони не сприймаються як нелояльні до суспільства чи як такі, що розділяють його.

Часто досить складно розрізнити інтеграцію та мультикультуралізм, адже вони обоє сприяють включенню в суспільство. Закономірно виникає питання: навіщо тоді множити поняття, сприяючи тим самим термінологічній плутанині. Проте Т. Модуд робить таке розрізнення. Для нього мультикультуралізм – «двосторонній процес» плюс «група», а не окремий індивід як одиниця інтеграції: «... мультикультуралізм передбачає двосторонній процес інтеграції, але, крім того, він покликаний працювати по-різному для різних груп. Це тому, що... кожна група є відмінною, і, отже, інтеграція не може складатися з одного шаблону (звідси і "мульти")» [208, с. 44]. Тож мультикультуралізм відрізняється від інтеграції визнанням груп, а не тільки окремих індивідів, на рівні ідентичності та приналежності включно з різними аспектами поведінки, культури, релігійної практики та політичної мобілізації. Він цінує несхожість груп, які по-різному стають частиною соціального ландшафту. Це означає, що різні групи не можуть бути інтегровані в суспільство за одним планом і ці групи по-різному впливають на суспільство, у яке вони інтегруються, збагачуючи його своєю «відмінністю».

Варто наголосити, що для теоретиків мультикультуралізму (будь-якого напрямку) груповий фокус, зазвичай, є стрижневим. Ця групова спрямованість, на відміну від типового індивідуального акценту ліберальних теорій, виражається через надання спеціальних групових прав (про них говорять найвідоміші теоретики мультикультуралізму В. Кимліка, Б. Парех, Ч. Тейлор та І. Янг та ін.). Питання про те, які групи претендують на отримання особливих групових прав, залишається відкритим для обговорення. Наприклад, дослідниця із США І. Янг виокремлює доволі широке коло таких груп: «жінки, чорношкірі, корінні американці, старі люди, бідні люди, інваліди, гомосексуалісти та лесбійки, іспаномовні американці, молоді люди та непрофесійні працівники»

[232, с. 265]. Правда, далі вона зазначає, що далеко не завжди обов'язково забезпечувати права всіх цих груп. У кожному конкретному випадку потрібно зважати на публічні контексти та соціальну ситуацію.

Зі свого боку, В. Кимліка зосереджується на більш вузькому колі таких груп, виокремлюючи спеціальні групові права, на які претендують національні меншини (наприклад, каталонці в Іспанії або квебекці в Канаді), корінні народи (як-от індіанці), іммігранти (ті, хто добровільно іммігрує) та метеки (нелегальні мігранти, які не можуть отримати права стати громадянами), а також окремою групою він представляє афроамериканців [53, с. 32–51]. На противагу такому широкому колу груп, на яких фокусуються І. Янг та В. Кимліка, Т. Модуд зосереджений на конкретній групі, а саме – на іммігрантах, які переселилися «в західні країни з-поза меж заможного Заходу» [208, с. 5].

Усупереч сформованій думці стосовно «групового» акценту у визначені мультикультуралізму, доцільно нагадати, що там, де «мультикультуралізм» був уперше визнаний як офіційна політика – в Канаді (де він і нині найбільш вкорінений порівняно з іншими державами), усі «групові» елементи, які спочатку були в ньому присутні, згодом ретельно усунено. Так, з початку 1970-х років домінувала думка, що мультикультуралізм для всіх, тобто він – нова національна ідентичність. Зокрема Б. Парех зауважує, що погляд на мультикультуралізм як на загальну національну ідентичність має велику вагу, оскільки розвиває загальне почуття приналежності до власної різноманітності [214, с. 231]. Можливо, саме цей акцент на національній ідентичності й сприяє найбільшій життєздатності мультикультуралізму.

Асиміляційна та мультикультурна модель реакції на культурне розмаїття не єдині. Варіантів такої реакції може бути значно більше. Щоб уникати в подальшому теоретичних непорозумінь, необхідно чітко розмежувати й інші види суспільної реакції на різноманіття у порівнянні з мультикультурною моделлю. Зокрема, професор політичної теорії Лондонської школи економіки Ч. Кукатас у праці «Теоретичні основи мультикультуралізму» виокремлює дев'ять різних способів реакції на культурне розмаїття: ізоляціонізм, апартеїд,

рабство, метекізм, інтервенціоністські суспільства, імперіалізм, міллетизм, асиміляцію, ліберальний мультикультуралізм [67]. Ці способи він виокремлює на підставі ставлення держави до інтеграції різних культурних груп у суспільство, а також можливості участі цих груп у житті держави:

1. За ізоляціонізму, культивуючи однорідність, держава намагається обмежити членство в суспільстві, закриваючи доступ для «чужаків» і позбавляючи «інших» можливості інтегруватися. Таку політику важко довгий час здійснювати на практиці. Якщо її мета – підтримка культурної одноманітності, складність полягає в тому, що одного обмеження імміграції недостатньо. Для цього необхідно обмежити будь-які контакти із зовнішнім світом, позбавивши власних громадян прав на свободу пересування, торгівлі й будь-яке спілкування з «чужинцями».

2. У межах апартеїду допускається присутність «несхожих» культурних груп на території держави (на відміну від ізоляціонізму), але їх позбавляють будь-яких можливостей для інтеграції. Прикладом такого режиму є ПАР в період правління білої меншості, хоча в цьому разі групи, позбавлені права повноцінної участі в житті суспільства, становили більшість населення. Подібний політичний устрій, найімовірніше, можна зберегти тільки репресивними методами.

3. За рабства людей насильно включають у суспільство, без можливості інтегруватися, піддають їх гнобленню та використовують у своїх цілях. Прикладом подібної системи є США за часів рабства (XVII – XIX ст.).

4. Метекізм виникає за умови, коли суспільство менш вороже ставиться до інтеграції «чужаків» у свій склад, але не надає можливість повноправної участі в політичному житті країни. Скажімо, країна може залучати на свою територію гастарбайтерів, дозволяючи їм жити в межах суспільства, але не надавати повноцінного членства в ньому. Прикладами такої системи може бути ставлення до турецьких меншин в Німеччині або до індонезійських та філіппінських робочих у Малайзії.

5. Інтервенціоністські суспільства бажають, щоб інші народи вели той же спосіб життя, що й вони, але не дозволяють їм брати участь у власному житті. Як-от держави, які вели хрестові походи.

6. Імперіалістські держави прагнуть інкорпорувати інші суспільства до свого складу, поширюючи на них власні структури. За такого підходу участь та інтеграція в суспільство обов'язкова.

7. Існують і ситуації, коли не всі імперіалістські держави прагнули до повної інтеграції підкорених народів. Це так звана система «міллетів» (самоврядних релігійних громад), що діяла в Османській імперії і котра не давала народам, які до неї входили, права на самовизначення, але передбачала толерантне ставлення до різноманітних культурних укладів і традицій.

8. Асиміляція виникає тоді, коли держави терпимо ставляться до приїжджих і не намагаються нав'язати їм участь у громадському житті. Водночас від нових членів суспільства вимагається повна культурна інтеграція, обмежуючи тим самим масштаби впливу сторонніх на культуру приймаючого суспільства. Ч. Кукатас підкреслює, що не всі культурні меншини готові змінюватися тією мірою, як того вимагає наявна соціальна політика. Тому багато представників меншин чинитимуть опір спробам асиміляції, і це може породити сепаратистські тенденції. Звісно, асиміляція не завжди примусова, адже іноді іммігранти «хочуть не зберігати свою власну ідентичність, а асимілюватись у суспільство, що їх прихистило» [66, с. 395]. Проте там, де асиміляція є метою державної політики, часто присутній саме елемент примусу.

9. Держави, які дотримуються ліберального мультикультуралізму, зазвичай, приймають іноземців, не заохочуючи й не утримуючи їх від участі в суспільному житті й толерантно ставляться до їхнього способу життя, незалежно від того, прагнуть ті інтегруватися в нове суспільство чи вважають за краще дотримуватися своїх особливих традицій та переконань. Ч. Кукатас розрізняє два варіанти ліберального мультикультуралізму: м'який (якого дотримується сам Ч. Кукатас) та жорсткий (мультикультуралізм В. Кимліки).

М'який варіант політики ліберального мультикультуралізму толерантно сприймає присутність інших культур і традицій, навіть якщо ці традиції не узгоджуються з ліберальними цінностями. Мультикультурне суспільство, побудоване за такими принципами, може містити й низку неліберальних складових. Водночас політика м'якого ліберального мультикультуралізму не надає особливих переваг і захисту жодній конкретній групі або спільноті. За жорсткого варіанту ліберального мультикультуралізму держава вживає активних заходів для забезпечення групам меншин не тільки повноцінної участі в житті суспільства, а й максимально сприяє збереженню їхньої особливої ідентичності й традицій. Згідно з таким варіантом, до різноманітності слід не просто ставитися толерантно – її потрібно зміцнювати, заохочувати й підтримувати, як фінансовими засобами, так і шляхом надання культурним меншинам особливих прав [67].

Розрізнення таких способів реакції на культурне розмаїття демонструє, що підхід ліберального мультикультуралізму до проблеми культурного різноманіття пов'язаний з пошуком «золотої середини» між крайнощами. Він розміщений між асиміляційними та сегрегаційними підходами. Асиміляційний підхід спрямований на створення єдиної культури всередині держави шляхом одностороннього пристосування меншин до культури більшості. Зі свого боку, мета сегрегаційного підходу (скажімо, апартеїд в Південній Африці) – збереження розділеними різних культурних груп, з мінімальним контактом та взаємодією між ними. На відміну від цих двох крайностей, мультикультуралізм спрямований не на усунення культурного розмаїття чи чіткий поділ культур без їхньої взаємодії, а на створення умов, за яких різні культурні групи та їхні члени житимуть разом у гармонії в межах одного суспільства.

На перший погляд, мультикультуралізм постає справедливою та гуманною концепцією, спрямованою на досягнення гармонії в суспільстві. Попри це він завжди мав широке коло критиків, які стали більш численними та активними протягом останніх років. Частково критики були стривожені безліччю сенсаційних випадків, коли мультикультуралізм, з легкої руки засобів

масової інформації, звинувачували в багатьох терористичних актах, у загрозі життю романіста Салмана Рушді, у вбивстві голландського режисера Тео ван Гога, у здійсненні лондонських вибухів 7 липня 2005 року, у розстрілі редакції газети Шарлі Ебдо в січні 2015 року в Парижі тощо. Про такі події часто говорять, що вони демонструють «невдачу мультикультуралізму».

Неузгодженість концепції мультикультуралізму лише сприяє тому, що її легко піддати критиці. Зокрема найбільші дебати ведуться стосовно того, чи узгоджується мультикультуралізм з лібералізмом. З одного боку, В. Кимліка пише, що його теорія просто виправдовує ту ситуацію, яка вже значною мірою існує в ліберальній демократії, а обґрунтування мультикультуралізму є природним розвитком панівної ліберально-демократичної думки [198, с. 3–4]. З іншого боку, відомий критик мультикультуралізму Б. Баррі вбачає в ньому зраду нормам лібералізму та егалітаризму й повернення до «світу рангів та привілеїв» [158].

Ще один момент неузгодженості полягає у відповіді на питання: «мультикультуралізм пов'язаний з інтеграцією чи все-таки з відокремленням?». Якщо помірковані (ліберальні) мультикультуралісти, зазвичай, звертаються до інтеграції культур у суспільство, то прихильники радикального варіанту в мультикультурному спектрі схильні підкреслювати відмінність культур. Хоча не існує чіткої розмежувальної лінії, однак усі мультикультуралісти поділяють як інтеграцію, так і відокремлення до певної міри. Наприклад, В. Кимліка ратує, головним чином, за інтеграцію стосовно груп іммігрантів, але коли мова йде про національні меншини чи корінні народи, то застосовує, переважно, підхід відокремлення.

Наступне невирішене питання, яке зачіпає майже всі мультикультурні дебати, стосується філософського обґрунтування мультикультуралізму: в основі – універсалістські ідеї (наприклад, права людини) чи релятивістські (неспівмірність культур). Етичний універсалізм – це думка про те, що існують певні моральні норми, обов'язкові для всіх людей повсюдно та в усі часи. Такі універсальні правила відкидають норми конкретних культур, які не збігаються з

критерієм універсальної моралі. Універсалістські ідеї домінували в західній думці, принаймні, до недавнього часу.

Серед слабких сторін традиційного універсалізму, як правило, називають його етноцентризм, тобто так звані універсальні норми насправді були специфікою західної культури. На противагу універсалізму, культурний релятивізм стверджує, що кожна культура має свої власні мораль та цінності, тому культури – неспівмірні й непридатні для критики ззовні. Джерела релятивізму можна простежити ще з античності, проте найбільшого розвитку культурний релятивізм отримує в першій половині ХХ ст. з розвитком культурної антропології. Так, багато культурних антропологів були стурбовані тим, щоб не порушити старі звички певних незахідних культур своїм «обмеженим західним баченням». Популярною стала думка, що чужі культурні моделі мають свої власні базові норми й обґрунтування.

На сучасному етапі розвитку філософської думки релятивізм часто просувається під прапором «постмодернізму». Українські науковці звертають увагу на взаємозв'язок мультикультуралізму та епохи постмодерну. Так філософ Д. Шевчук зазначає: «Мультикультуралізм можна розглядати як продукт постмодерну, який несе ідею децентралізації, відсутності домінантних культурних та ціннісних систем. Постмодерн відкидає етноцентризм. Відтак утверджується ідея культурного і соціального релятивізму...» [149, с. 74]. Схожу думку висловлює й дослідниця Л. Саракун, зазначаючи що постмодернізм заперечує «домінування будь-якої групи і виступає проти соціальних чи етнічних привілеїв та дискримінації» [123, с. 103].

Для постмодерністів, наприклад, Ж.-Ф. Ліотара, не тільки етичні системи, а й «істина» і «розум» самі по собі є релятивними. У поясненні Ж.-Ф. Ліотара найбільш значними перспективами у зв'язку з цим є те, що він називає «метанаративами» або «великими оповіданнями»: основні відомості, надані великими ідеологіями і світоглядом людської природи та історії, які потім використовуються для легітимації більш конкретних моральних і політичних претензій. Зокрема постмодерністи стурбовані метанаративами

Просвітництва – лібералізмом, марксизмом і сучасною наукою, які розповідають історії про прогрес щодо якогось бажаного кінця. Характерна постмодерністська реакція на такі великі наративи підсумовується у відомому визначенні постмодернізму Ж.-Ф. Ліотара як «недовіру до метанаративів» [73, с. 72]. Для постмодерністів «істина», пропонована навіть сучасною наукою, – це лише вираження одного погляду серед багатьох інших, не кращого й не гіршого. Загалом, постмодерністи розглядають знання по своїй суті як фрагментовані та множинні, а не остаточні, єдині чи співмірні.

Характерною для постмодернізму є й теза про множинність культур, що складають культурне середовище. Культурне середовище, на противагу класичним культурологічним моделям, не поділяється на високу й низьку культуру, не знає магістрального й маргінальних напрямків культури, воно не ставить питання про критерії оцінки культури. Загалом будь-які кількісні виміри культури тут заперечуються і стверджується різноманіття якісно незрівняних культур, які складаються в певну цілісність тільки за принципом «печворк» (клаптикове шиття) [111, с. 78–79]. Тож мультикультуралізм епохи постмодерну постає не тільки етнічним розмаїттям, а й розмаїттям життєвих стилів, орієнтацій і культурних тенденцій. Тому можна погодитись з мислителем О. Тевдой-Бурмулі, що на зміну модерному проекту національної держави, де «... лінії міжгрупового відчуження, в ідеалі, збігались з міждержавними кордонами, приходять мультикультуралізм, який на практиці веде до виникнення політико-культурних меж всередині країни» [140, с. 6]. Парадоксально, але, критикуючи універсальний раціоналізм Просвітництва як європейський винахід, постмодерністи часто не враховують той факт, що культурний релятивізм також був розроблений на Заході. Так, з приводу цього британський критик мультикультуралізму П. Вест зазначає: «Хоча суспільства через простір і час пропагували толерантність до інших і говорили про мудрість, яку альтернативні суспільства можуть сповідувати самі собою, тільки на Заході, починаючи з канону після Просвітництва, виникла ідея, що культури неспівмірні й немає єдиної версії правди» [230, с. 35]. Культурний релятивізм,

так само як і універсалізм, має свої внутрішні проблеми, оскільки деякі культури можуть схвалювати такі практики, як рабство, сексизм, расизм, ксенофобію.

Тому відповідь на питання «Мультикультуралізм – це універсалістська чи релятивістська концепція?» залежить від конкретного виду мультикультуралізму. Більш помірковані, інтеграційні його підходи, зазвичай, користуються аргументами, заснованими на правах і свободах ліберальної демократії, підкріплених ідеєю прав людини. Тобто помірковані (ліберальні) мультикультуралісти переважно звертаються до універсалістських аргументів. У їхній ліберальній версії добробут індивіда є первинним. Культури можуть відігравати важливу роль тією мірою, якою вони сприяють індивідуальному благополуччю – свободі, рівноправності або справедливому ставленню до людей. Але культурні практики, що суперечать ліберальним цінностям, піддаються критиці. Інакше кажучи, відповідно до такого підходу, законні вимоги культур обмежені ліберальними політичними принципами (підхід ліберального мультикультуралізму В. Кимліки та Дж. Раза).

Навпаки, більш радикальні (спрямовані на відособлене проживання груп у суспільстві) види мультикультуралізму, як правило, ґрунтуються на культурному релятивізмі (чи запозичують деякі його ідеї), згідно з яким культури цінні як такі, а моральні правила ніколи не є універсальними і можуть застосовуватися лише з позиції якоїсь певної культури. З цього випливає, що культури є неспівмірними, тому порівнювати якісь культурні практики і стверджувати, що одні кращі, а інші гірші – недоцільно. Такий підхід розглядає ліберальну демократію лише як одну серед інших культур, які не варто піддавати критичним переглядам з позицій лібералізму (підхід Б. Пареха та Ч. Тейлора).

Дійсно, зазначена неузгодженість у межах дискурсу мультикультуралізму лише допомагає критикам висувати звинувачення проти нього. Мабуть, найбільш поширеною є думка, що мультикультурний акцент на культурне різноманіття підриває згуртованість і спільну національну ідентичність, якої

потребує будь-яке суспільство. Зокрема, американський філософ Е. Шилз вважає мультикультуралізм «найефективнішим засобом руйнування національного духу. Він насправду призначений для підриву ідеї домінуючої нації у США і національної держави, яка її підтримує. Це може привести до руйнування самого громадянського суспільства і, зі свого боку, завдати шкоди малим націям, які воно захищає. Результатом бо розпаду громадянського суспільства була б війна "всіх проти всіх"» [150, с. 101]. Схожу думку висловив колишній британський прем'єр-міністр (2010–2016 років) Д. Камерон [162], який приписав мультикультуралізму ослаблення британської колективної ідентичності й пов'язав його з ростом ісламістського екстремізму в Великобританії.

Деякі критики мультикультуралізму нарікають на особливі права груп, оскільки вони відходять від ліберально-демократичних зобов'язань щодо забезпечення рівного ставлення до всіх громадян (Б. Баррі) [158]. Інші побоювання стосуються розміщення неліберальних культурних традицій, які особливо пригнічують права жінок (С. Окін) [211]. Наступні коментатори бачили в мультикультуралізмі зраду не лише ліберальній демократії, а й усій західній цивілізації, оскільки він кидає виклик універсалізму й призводить до етичного та культурного релятивізму (С. Гантінгтон) [145].

Британський дослідник Т. Еш також приєднався до тих, хто відправив мультикультуралізм «на смітник історії». Згідно з міркуваннями якого, частиною проблеми є невизначеність, яка ввійшла в цей термін. У деяких варіантах мультикультуралізм наблизився до офіційного схвалення культурного й морального релятивізму, що призвело до посилення культурних норм, які неприйнятні в ліберальному суспільстві, особливо щодо жінок. Стосовно тих версій мультикультуралізму, які мають ліберальні обмеження, то вони, на його думку, просто зайві, адже дійсно має значення лише лібералізм з його обмеженнями для неліберальних практик [155, с. 3–4].

Зважаючи на різноманітність підходів у визначенні мультикультуралізму, а також беручи до уваги численні контраргументи, можна погодитись з відомим

дослідником С. Фішем, що «мультикультуралізм – це некогерентна (*тобто невзаємопов'язана. – О. П.*) концепція, яка не може бути осмислена, підтверджена чи відкинута» [169, с. 388].

Тож з огляду на різноманітні напрями аргументації, доцільно визначити мультикультуралізм саме як дискурс, структура якого містить різноманітні теорії обґрунтування збереження групової культурної ідентичності (на відміну від політики асиміляції) та забезпечення інтеграції в приймаюче суспільство (на відміну від політики виключення), визнаючи необхідність надання особливих прав різним культурним групам, а також структурною складовою цього дискурсу є й критика мультикультуралізму.

Отже, мультикультуралізм починається з мультикультурної ситуації – демографічного спостереження, що більшість сучасних суспільств є «багатокультурними». Незважаючи на те, що деякі дослідників визначають мультикультуралізм як дескриптивний факт наявного різноманіття в суспільстві, це не є «власне мультикультуралізмом», а лише мультикультурною ситуацією в якій може виникнути такий «-ізм». Мультикультуралісти реагують на факт культурного різноманіття, як на такий, що потребує схвалення, а не протистояння у виді асиміляції чи виключення з суспільно-політичного життя.

На відміну від політики асиміляції чи виключення з суспільно-політичного життя, мультикультуралізм схвально реагує на факт культурного різноманіття. Мультикультуралісти стверджують, що множинність культур у межах одного суспільства повинна бути позитивно визнана, сприяючи збереженню культурних ідентичностей.

Однак залишається невирішеним точний фокус і межі суспільного визнання, а також те, яким чином і якою мірою визнання є виправданим. На ці питання різні нормативні теорії мультикультуралізму відповідають по-своєму. Тому й доречно визначити мультикультуралізм саме як дискурс до структури якого входять різноманітні теорії обґрунтування збереження групової культурної ідентичності та забезпечення інтеграції в приймаюче суспільство, визнаючи необхідність надання особливих прав різним

культурним групам, а також структурною складовою цього дискурсу є й критика мультикультуралізму.

Висновки до розділу 1

Доктрина мультикультуралізму сформувалась у відповідь на реальність, що змінювалася внаслідок певних історичних обставин, і є їхнім закономірним результатом. Зміст, який вкладали в розуміння досліджуваного поняття, змінювався протягом історії. Уперше поняття «мультикультурний» (як прикметник) використав у космополітичному розумінні Е. Гаскел у 1941 році у назві роману «Ланс: розповідь про мультикультурних людей». Тоді це поняття означало змішування національностей та розширення ідентичностей. Пізніше, у 1957 році під «мультикультуралізмом» (уже як іменник) розуміється різноманіття мов та культур, що збагачують досвід та способи мислення. У 1962 році термін «мультикультурний» описував демографічну ситуацію мегаполісів, населених людьми різного культурного та економічного походження.

На кінець 60-х років ХХ ст. термін «мультикультуралізм» став розглядатись у політичній сфері, стосуючись нового дискурсу рівності меншин та просування відповідних законів і політик. Якщо перша половина 60-х років ХХ ст. характеризувалася боротьбою проти расової дискримінації та сегрегації, ініційованою рухом афроамериканців за громадянські права й вимагала рівного ставлення («політика сліпа до відмінностей»), то з кінця 60-х боротьба з наявними в суспільстві ієрархіями набуває форми не лише антидискримінаційних законів та недиференційованого громадянства, але й виступає за різні права меншин, диференційовані за групами.

Ще однією серед основних причин появи політики мультикультуралізму було збільшення та зміна потоків міграції і, як наслідок, зростання культурного розмаїття приймаючих країн. Перші країни, які говорять про себе як про мультикультурні суспільства, були створені завдяки імміграції, а саме: Канада,

Австралія та Сполучені Штати Америки. Історично склалося так, що вони застосовували асиміляційний підхід. Від іммігрантів очікувався англоконформізм та повна асиміляція з приймаючим суспільством в надії, що з часом вони перестануть відрізнятися від нього. Групам, які вважалися нездатними до такого роду культурної асиміляції, було заборонено іммігрувати.

З кінця 1960-х років через брак робочих рук такий підхід зазнав суттєвих змін. По-перше, відбулося послаблення міграційної політики та прийняття нейтральних за ознакою раси критеріїв прийому, так що іммігранти в ці країни все частіше приїжджали з неєвропейських (і часто нехристиянських) суспільств. Відповідно, нові іммігранти більшою мірою відрізнялися від попередніх. По-друге, через гостру критику асиміляційної політики, як дискримінаційну щодо відмінних культурних груп, назріла вимога прийняття «мультикультурної» концепції інтеграції, яка передбачала, що іммігранти будуть виражати їхню етнічну та культурну ідентичність. Зі свого боку, держава брала на себе зобов'язання враховувати та поважати ці етнічні особливості (70-ті роки ХХ ст.). Завдяки визнанню широких «відмінностей», іммігранти та групи меншин (корінні народи, афроамериканці та багато маргіналізованих груп) могли зберігати свою особливу культуру. Ці двоякі зміни відбулися тією чи іншою мірою у всіх традиційних країнах імміграції. Усі вони перейшли від дискримінаційної політики до політики прийому й натуралізації, від асиміляційної до більш мультикультурної концепції інтеграції. Звичайно, були важливі відмінності в тому, наскільки офіційним чи формальним був такий перехід до мультикультуралізму. У Канаді, як і в Австралії, це зрушення було офіційно підтверджено проголошенням політики мультикультуралізму центральним урядом (1971 та 1973 роки відповідно). У США на федеральному рівні немає офіційної політики мультикультуралізму, однак на більш низьких рівнях (штати, міста) часто можна виявити широкий спектр політик мультикультуралізму. Тож 60–70-ті роки ХХ ст. ознаменували собою визнання мультикультуралізму як офіційної політики (на противагу асиміляції).

Існує низка підходів у визначенні мультикультуралізму, які є неузгодженими, а іноді навіть суперечать один одному, акцентуючи на різних аспектах зазначеного поняття, зокрема демографічному, політичному, ідеологічному. Мультикультуралізм починається з демографічного спостереження, що більшість сучасних суспільств містять кілька культур. Попри те, що іноді мультикультуралізм визначають як описовий (описовий) факт наявного розмаїття в суспільстві, це не є «власне мультикультуралізмом», а лише мультикультурною ситуацією в якій може виникнути такий «-ізм». Мультикультуралізм обов'язково підтверджує багатокультурність як прийнятний стан і сприяє збереженню та визнанню культурної ідентичності, на противагу асиміляційній моделі. Проте залишається невирішеним точний фокус і межі такого суспільного визнання різних культурних груп, а також те, яким чином і якою мірою визнання є виправданим. На ці питання різні нормативні теорії мультикультуралізму відповідають по-своєму. Тому, беручи до уваги численні напрями аргументації, видається найбільш доцільним визначити мультикультуралізм не як конкретну теорію, а саме як дискурс, структура якого містить не лише різноманітні теорії визнання культурної ідентичності та прагнення її зберегти, а також – критику.

Основні положення та висновки розділу відображено в наступних публікаціях автора:

Підскальна О. Особливість «мультикультурної практики» Європи / О. Підскальна // «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі», Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю, 23 листопада 2015 р. [матеріали доповідей та виступів]. – 2015. – С. 114–117.

Підскальна О. Особливість мультикультурної практики в Польщі / О. Підскальна // Українська полоністика. – 2016. – Вип. 13. – С. 81–96.

Підскальна О. Феномен мультикультуралізму та рівні його функціонування / О. Підскальна // «Дні науки філософського факультету – 2017» : Міжн. Наук. конф. – 2017. – Ч. 3. – С. 190–193.

Підскальна О. Поняття «ієрархічний плюралізм» як особливість політики мультикультуралізму в Польщі / О. Підскальна // Матеріали VII Національного конвенту Міжнародної асоціації студентів політичної науки. – Київ, 2017. – С. 72–76.

Розділ 2 ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

Політична практика мультикультуралізму була втілена значно раніше, ніж з'явилися обґрунтування його філософських концепцій. Якщо реакція з боку держави на зростання дедалі більшого розмаїття виникає з кінця 1960-х, то соціально-філософським теоретикам знадобилося близько двадцяти років, щоб організувати відповідні наукові дискусії. Лише на початку 1990-х академічні філософи почали формулювати перші нормативні теорії мультикультуралізму і досліджувати, як мультикультурна реальність взаємодіє з ліберально-демократичними цінностями й принципами західних суспільств.

Для зручності соціально-філософського аналізу, мультикультурний дискурс пропонується схематично розглядати в межах такої авторської періодизації:

I. Протомultiкультуралістський етап (формування теоретико-філософського підґрунтя концепцій мультикультуралізму): обґрунтування «плюралізму цінностей» (І. Берлін) та ліберально-комунітаристський дискурс (кінець 70-х – кінець 80-х років ХХ ст.);

II. Етап традиційного дискурсу мультикультуралізму (оформлення перших філософських теорій мультикультуралізму), який містить такі періоди:

1) комунітаристський (кінець 80-х – початок 90-х років ХХ ст.). Основні теми, що розглядались: визначення цінності культурної ідентичності та обґрунтування окремих культурних прав з метою захисту «виживання культурних груп» (Ч. Тейлор); формування «політики визнання» та «політики відмінності» (Ч. Тейлор, А. Гоннет, І. Янг);

2) ліберальний (початок 90-х – друга половина 90-х ХХ ст.). Основні теми: визнання цінності культурної ідентичності з ліберального погляду (В. Кимліка, Дж. Раз, Ч. Кукатас); обґрунтування ліберальної теорії диференційованих прав (В. Кимліка); дебати в межах ліберального мультикультуралізму про допустимість втручання держави в неліберальні

культурні групи (теорія В. Кимліки на основі індивідуальної автономії проти теорії Ч. Кукатаса на основі толерантності);

3) ліберально-егалітарна та феміністична критика мультикультуралізму (друга половина 90-х – початок 2000-х). Мультикультуралізм звинувачують: у сприянні неліберальним практикам і в негативному впливі на жінок (С. Окін); у зраді ідеалам рівності (Б. Баррі); у перешкоді традиційно-економічній концепції соціальної справедливості та в підриві політики перерозподілу, що завдає шкоди національній єдності (дискурс перерозподіл-визнання Б. Баррі, Н. Фрейзер). Критики наполягають, що лібералізм та його основні принципи (свобода, рівне ставлення та нейтралітет) забезпечують гідне ставлення до культурних меншин, тому теорії мультикультуралізму є просто зайвими.

III. Етап постмультикультуралістського дискурсу (початок 2000-х – дотепер): виникає в межах ісламської терористичної загрози та характеризується риторикою «краху мультикультуралізму». Основний акцент переміщено з проблеми визнання культурних відмінностей на питання інтеграції, у ландшафті глибокого, іноді навіть ворожого, різноманіття. Відбуваються пошуки альтернативної моделі управління культурним плюралізмом, зокрема обґрунтовується концепція «інтеркультуралізму» (Т. Кентл, Ч. Тейлор, Ж. Бушар). Водночас прихильники мультикультуралізму намагаються реанімувати останній, стверджуючи, що альтернативні варіанти насправді – лише різновиди мультикультуралізму (Т. Модуд, Н. Меєр).

2.1 Концепція «плюралізм цінностей» І. Берліна та ліберально-комунітаристський дискурс у контексті становлення мультикультуралізму

Як уже зазначалось у попередньому розділі, мультикультуралізм виникає з віри у «плюралізм цінностей», а саме з обґрунтування різних, іноді навіть несумісних цінностей, що реалізуються в культурних практиках різноманітних суспільств. Концепція «плюралізму цінностей», у часових межах, виникає раніше розгортання дискурсу мультикультуралізму. Тож перед розглядом

власне традиційного дискурсу мультикультуралізму, зосередимося саме на ній. Визначаючи сутність плюралізму цінностей, сучасна британська дослідниця С. Мендус зазначає, що ця концепція відкидає уявлення, нібито буває лише одне моральне добродія, наполягаючи, що цінності існують у різних формах [86, с. 107]. А, оскільки цінності є множинними й не завжди гармонійно співіснують, то недоречно говорити про єдиний гідний спосіб життя.

Концепція «плюралізму цінностей» пов'язана передусім з поглядами визначного філософа ХХ ст. І. Берліна. Мислитель не сформулював систематичної теорії про природу плюралізму цінностей, але його погляди щодо цього виражені в різних працях. Визначення плюралізму І. Берлін розпочав з формулювання протилежної позиції – монізму, в основі якого лежить ідея, що на кожне істинне питання наявна лише одна вірна відповідь, а всі інші відповіді – помилкові. Центральне положення європейської філософської думки протягом двох тисячоліть полягало в наступному: якщо не існує правильних відповідей на питання, то й неможливо досягти знання в будь-якій галузі. І неважливо, що люди, культури, моральні та політичні погляди відмінні, «неважливо, що існує така величезна різноманітність доктрин, релігій, правил поведінки, ідей – де повинна бути справжня відповідь на найглибші питання, які займають людство» [15, с. 52].

На відміну від моністичного підходу, І. Берлін визнає різноманітність реальністю людського життя. А тому плюралізм, для мислителя, – це віра в існування різноманітних людських благ, цінностей та способів життя. Крім того, він уважає, що потенційно небезпечно жити так, ніби ідеал людського життя здійснений, оскільки концепція ідеального життя, «в якому ніколи не треба нічого втрачати або чимось жертвувати, в якому має бути можливість по-справжньому задовольняти всі раціональні... бажання – таке класичне бачення не лише утопічне, а й непослідовне» [17, с. 47]. Замість цього І. Берлін стверджує, що плюралізм, який «визнає той факт, що в людини багато цілей, не завжди співмірних, які постійно змагаються між собою» – більш гуманний і

більш реалістичний підхід до людського життя, тому універсальні концепції «благого життя» є сумнівними [17, с. 230].

На розвиток плюралістичного світогляду І. Берліна справили значний вплив праці Макіавеллі, Віко та Гердера. Так, І. Берлін зазначає, що Макіавеллі прагнув відтворити щось на взірць Римської республіки, але для цього потрібен правлячий клас, що втілює язичницькі цінності, як-от мужність, розумність, багатство і навіть хитрість, щоб вони могли оволодівати можливостями та використовувати їх. Водночас Макіавеллі намагався висловити своє ставлення і до християнських цінностей, як-от покора, терпеливість, вірування в загробний світ та ідеї спасіння. Він усвідомлював, що в державі на кшталт римської такі цінності не шанувались. Ті, хто живуть за біблейськими взірцями, легко опиняються під пануванням тих, хто спроможний відродити жадану для Макіавеллі республіку [16, с. 13]. Не заперечуючи християнських чеснот, Макіавеллі вважав ці моралі несумісними і не визнавав критерій, за яким можна оцінити, як потрібно жити. Для нього римська мужність та християнська смиренність не мають жодного шансу на порозуміння. Читаючи праці Макіавеллі, І. Берлін відкрив для себе, що «не всі вищі цінності, якими живе й жило людство, сумісні між собою» [16, с. 15]. Такі цінності можуть конфліктувати, а істинні відповіді на суттєві питання можуть вступати в протиріччя.

В есе «Джамбатіста Віко та історія культури» І. Берлін зауважує, що Віко родоначальник концепції «культурного плюралізму», яка означає, що кожна автентична культура володіє власним неповторним баченням та ієрархією цінностей. Однак на відміну від поглядів релятивістів, Віко вважав, що люди не замуrowані у своїй власній епосі чи культурі, а значить – здатні зрозуміти інші суспільства й епохи, чий цінності відрізняються від їхніх власних [13, с. 198]. За допомогою запропонованого Віко методу реконструкції минулого була сформована панорама різних культур (культурний плюралізм), несхожих і часом несумісних способів життя, ідеалів, критеріїв. Якщо, на думку І. Берліна,

Макіавеллі прийшов до ідеї співіснування двох несумісних поглядів, то для Віко кожна з безлічі культур сформована унікальними цінностями.

І. Берлін також досліджував праці німецького філософа XVIII ст. Й. Гердера, ідеї якого підкреслювали особливу важливість культурного членства для людини. Гердер вірив у незалежність культур і в необхідність зберігати їх у своїй неповторності. Він уважав, що бажання належати до культури, що об'єднує певну групу людей чи націю, є основною людською потребою, такою ж важливою як потреба в їжі, воді, свободі [15, с. 54]. Згідно з Гердером, потреба належати до суспільства, де людина розуміє, що говорять інші, де вона володіє емоційними, економічними, соціальними та політичними зв'язками, є основою розвинутого людського життя.

Слід зазначити, що ідея про культурну приналежність згодом відіграла стрижневу роль в мультикультурних дебатах (скажімо, до ідей Гердера звертався Ч. Тейлор). Для Гердера плюралізм означає, що різні культури мають різні підходи до життя й дають різні відповіді на основні питання, наприклад, те, що істинно для португальця, не обов'язково є таким для перса [15, с. 53]. Оскільки Гердер бачить культуру невід'ємною складовою людського життя, то він критикує імперіалізм та інші види зменшення культурного розмаїття. Тож, спираючись на роботи Макіавеллі, Віко та Гердера, І. Берлін дійшов висновку: так як існує плюралізм культур, так само й існує плюралізм цінностей.

Згідно з поглядами І. Берліна на плюралізм, справжніх цінностей багато й вони можуть вступати в конфлікт між собою. Відповідно індивіду доводиться постійно обирати ту чи іншу цінність, а значить, у суспільстві має цінуватися свобода вибору. Це веде до ліберального порядку, заснованого на негативній свободі. Водночас негативна свобода відіграє центральну роль у процесі здійснення вибору і сприяє індивідуальному самотворенню та саморозвитку. Іншими словами, вибір – це і вираз індивідуальної особистості, й частина того, що творить індивіда. Вибір на користь тієї чи іншої системи цінностей є надзвичайно відповідальним, адже вибираючи одне, втрачаємо інше. Філософ зазначає: «Якщо ми вибираємо особисту свободу, то, можливо, нам доведеться

пожертвувати якоюсь структурою, яка могла призвести до більшої ефективності. Якщо ми вибираємо справедливість, ми можемо бути змушені пожертвувати милосердям... Вибираючи демократію, ми повинні відмовитися від сили, яку дає мілітаризація або ієрархічний суспільний лад. Вибираючи рівність, доводиться жертвувати особистою свободою» [14, с. 17–18].

Крім того, І. Берлін наголошував, що цінності можуть бути не тільки несумісними, а й неспівмірними. Неспівмірність та несумісність благ є різними феноменами. Наприклад, несумісні цінності можуть бути співмірними: так, задоволення від куріння несумісне із задоволенням довгого та здорового життя, однак, вони є співмірними. Неспівмірність визнає різноманітність непорівнянних форм людського гідного життя та стверджує неможливість встановлення будь-якої ієрархії форм людського процвітання [76, с. 50]. Тобто говорячи про неспівмірність цінностей, філософ мав на увазі, що не існує загальної міри чи «спільної валюти» для порівняння.

І. Берлін захищає плюралізм, ілюструючи моральні та політичні наслідки монізму. Так, монізм та ідея досконалого суспільства заохочують утопізм, звідси й виправдання авторитарної, навіть тоталітарної політики. Логіка тоталітаризму наступна: якщо існує лише одна правильна відповідь на всі моральні питання (тобто один правильний спосіб життя й одна ідеальна модель суспільства), якщо на карту поставлено досконалість, то ціна не може бути занадто високою для досягнення цієї моделі. Прикладами руйнівних наслідків ігнорування плюралізму, на думку мислителя, є епоха Робесп'єра та якобінців, а також спроба побудови комунізму. І. Берлін пише: «Багато революціонерів... вважали, що для того, щоб створити ідеальний світ, необхідні жертви, необхідно розбити яйця, інакше омлету не вийде. Ми бачимо, що яйця розбиті... але омлет ще не скоро буде приготований... Це один із наслідків розгнужданого монізму (як я його називаю), інші можуть називати його фанатизмом, однак, монізм є коренем будь-якого екстремізму» [15, с. 58].

Такий захист плюралізму І. Берліном є досить переконливим, адже, спираючись на факти завдання монізмом значної шкоди людям, він попереджає про моральні наслідки ігнорування плюралістичної реальності. Плюралізм – розумна альтернатива моністичному, ідеалістичному підходу, оскільки дозволяє кожній людині втілювати власну версію гідного життя через надання негативної свободи. Водночас він обмежує здатність суспільства насильно нав'язувати ідеал «гідного життя».

Підкреслимо, що плюралізм цінностей не тягне за собою релятивізм, адже за І. Берліном, можна прийняти множинність, не заперечуючи можливість робити оціночні судження. Філософ визначає релятивізм як форму суб'єктивізму чи морального ірраціоналізму. Для І. Берліна логіка релятивістської моделі виглядає наступним чином: «"Я люблю каву з молоком, а Ви любите без молока; я віддаю перевагу доброті, а Ви концентраційним таборам", – кожен з нас має власні цінності, які не можна об'єднати» [15, с. 56]. Тобто релятивізм заперечує існування завжди дійсних цінностей, їх доречно розглядати лише в конкретних ситуаціях.

Зі свого боку, плюралізм містить у собі базове «ядро» універсальних людських цінностей, яке встановлює морально допустимі обмеження й дозволяє дійти згоди, хоча б з певних моральних питань. Іншими словами, принаймні, деякі цінності – універсальні. Зокрема, свободу І. Берлін уважав справжньою цінністю для всіх. Проте число об'єктивних цінностей, яким може слідувати людина, не втрачаючи людської подоби, – скінченне [15, с. 56]. Якщо хтось дотримується певної цінності, то інша людина, не дотримуючись її, може зрозуміти, чому деякі люди слідують зазначеній цінності, або розуміє наслідки, якби за певних обставин вона почала дотримуватися цієї цінності. Це сприяє виникненню людського та міжкультурного взаєморозумінню.

Такий підхід І. Берліна впливає з розуміння культурного різноманіття Гердера. Так, останній вважає, що існують основні людські цілі та правила поведінки, але в різних культурах вони приймають різні форми. Відповідно, можливі певні аналогії, які зробили одну культуру зрозумілою для іншої. Тому

культури не можуть бути повністю неспівмірні, адже, якби вони були такими, ми не розуміли б інших культур або періодів історії. Також культури не можуть бути морально суверенними, з огляду на те, що існують загальні стандарти, згідно з якими можна зрозуміти та оцінити практику інших народів. Подібні спільні стандарти дозволяють (хоча І. Берлін не підкреслює цього) піддавати критиці певні культурні практики. Скажімо, в ацтеків людська жертва може означати ту ж саму цінність життя та регенерації, визнану всіма культурами. Але з морального погляду це неприйнятний спосіб вираження однієї й тієї ж фундаментальної цінності. Тому плюралізм відрізняється від культурного релятивізму тим, що приймає універсалії, а значить, відмовляється від «культури» як вирішальної основи морального авторитету.

Отже, на відміну від монізму (реалізація об'єктивного універсального людського блага) та релятивізму (заперечення існування об'єктивних благ), плюралізм, заперечуючи універсальний ідеал, демонструє наявність низки об'єктивних людських цінностей. Оскільки існує багато різних людських благ, то можна очікувати, що їхні різні комбінації являтимуть собою безліч дійсно цінних способів життя, гідних публічного визнання. Тому, згідно з плюралістичним баченням, в межах єдиного суспільства, ймовірно, буде багато культур і культурних практик. Однак акцент на певних універсальних цінностях обмежує це культурне розмаїття. Тож, плюралізм І. Берліна цінує та пропагує наявність різноманітних культур у суспільстві, які підпорядковуються основним принципам лібералізму. Такі ідеї І. Берліна певним чином перетинаються з мультикультуралізмом, хоча сам мислитель і не був мультикультуралістом. Його захоплення культурним розмаїттям не відповідає власне мультикультуралізму, оскільки філософ не підтримує політичне визнання культур меншин. Проте його концепція «плюралізму цінностей» вплинула на подальший розвиток дискурсу мультикультуралізму.

На формування філософських теорій мультикультуралізму справили значний вплив і дискусії між групами лібералів та комунітаристів, які всередині 1980-х років протиставляли один одному різні погляди на справедливість і

суспільство [96, с. 100]. Теоретики, які обговорювали мультикультуралізм у кінці 1970-х і протягом 1980-х років, виходили з того, що ця дискусія, по суті, еквівалентна дебатам між «лібералами» та «комунітаристами». Так В. Кимліка підкреслює, що тогочасні теоретики політики, зіткнувшись з новою темою, стали шукати аналогії в більш знайомих темах і суперечка лібералів й комунітаристів виявилась найбільш придатною для цього. Оскільки в межах мультикультуралізму люди розглядались як члени культурних груп, які вимагали певних «групових прав» для визнання і захисту їхньої спільноти, то в той період мультикультуралізм сприймався в межах комунітаризму [50, с. 425].

Подібного погляду дотримується й філософ М. В'єйорка. Щоправда, він підкреслює національну специфіку таких дискусій: в англосаксонському світі спостерігалось протистояння лібералів та комунітаристів, тоді як у Франції – республіканців та демократів. Комунітаристи й демократи схильні до визнання культурних відмінностей та обстоюють прийняття особливих прав і деякого судочинства для культурних груп, й у такий спосіб відкривають шлях мультикультуралізму [21, с. 28].

Дискусії між групами лібералів та комунітаристів велися стосовно різних поглядів навколо пріоритету свободи індивіда, щодо розуміння справедливості і як має бути влаштоване суспільство для гармонійного функціонування та розвитку. Перш ніж перейти до комунітаризму як філософського напрямку, що став основним підґрунтям для виникнення «мультикультурних» тенденцій, слід коротко охарактеризувати основні постулати лібералізму, проти багатьох положень якого виступили комунітаристи.

Лібералізм не однорідна теорія, а є сукупністю різних конкурентних поглядів, представлених під рубрикою ліберальної традиції. Ліберали не згодні один з одним в багатьох речах, але у них є спільні основні теми. Першою такою темою є акцент на цінності індивідуальної свободи, основна ідея в тому, що люди живуть добре, коли вільні самі вирішувати, як їм жити. Оскільки існують абсолютно різні погляди на те, що вважати цінним, а яке життя гідним, то люди мають бути вільні в реалізації своїх концепцій блага. Так, Дж. Міл пише:

«Свобода заслуговує свого імені лише тоді, коли досягнення нашого блага відбувається нашими власними способами... Людству більше йде на користь, коли кожен дозволяє іншим жити так, як здається добре їм самим, ніж коли кожного змушують жити так, як здається добре іншим» [90, с. 23]. Однак вкладаючи у розуміння свободи власні інтерпретації, теоретики лібералізму можуть не погоджуватися з інституційними механізмами, необхідними для її забезпечення, а також їхні погляди розходяться стосовно виправдання втручання в особисту свободу з боку держави.

Друга спільна тема лібералів – обґрунтування та захист індивідуальної автономії. Тобто всі дорослі індивіди повинні творити власне життя. Автономна людина є (частково) його автором. Ідеал особистої автономії – це бачення людей, які в певній мірі контролюють свою долю, вибудовуючи її через послідовні рішення протягом всього життя [219, с. 369]. Крім того, люди володіють фундаментальною здатністю до моральної автономії. У версії Канта вони здатні використовувати розум, щоб виявляти та дотримуватися моральних правил, які дозволяють їм жити у співпраці з іншими. Відповідно, основний ліберальний принцип, який застосовується до поведінки з усіма людьми у світі полягає у відомому формулюванні Канта, що до людини слід ставитись «не як до засобу тільки, а як до мети», тобто як до суб'єкта, здатного до моральної автономії [47, с. 280]. Тож не етично допускати використання людей як інструменти для досягнення власних цілей, скажімо, коли Арістотель розглядав рабів як «діяльний засіб» [6, с. 20]. Ми повинні завжди ставитися до людей як до здатних формувати власні законні цілі.

На ліберальній прихильності до свободи та рівності моральної автономії ґрунтується третій ліберальний принцип – обмежена влада. Якщо моральний статус людей повинен визнаватись, сприяючи їхній свободі, то держава, хоч і необхідна для соціального порядку, не може бути абсолютною у своїй владі. Її влада обмежується через визнання та повагу основних прав і свобод людини.

Найбільші розбіжності серед ліберальних мислителів стосуються четвертої ліберальної теми – приватної власності. Усі ліберали визнають

інститут приватної власності як законне вираження особистої свободи. Так, на думку знаного австрійського економіста й філософа Ф. Гаєка, система приватної власності – найважливіша гарантія свободи [29, с. 4]. Завдяки тому, що контроль над засобами виробництва розподілено між багатьма людьми, які діють незалежно одне від одного, окремі громадяни мають право самостійно вирішувати, як їм жити.

Проте ліберальна думка розділяється у питанні наскільки сильним повинен бути захист приватної власності у порівнянні з іншими цілями, наприклад, – із зменшенням бідності. З одного боку, «класичні» ліберали (А. Сміт, Ф. Гаєк, Р. Нозік т. ін.) наполягають на недоторканності права власності. Люди мають право вести ділові справи та розпоряджатись отриманим прибутком на свій розсуд, водночас втручання держави має бути мінімальним. Тобто податки накладаються лише на рівні, необхідному для підтримки безпеки та захисту («мінімальна держава»). Така держава, зазвичай, характеризується на кшталт держави «нічного сторожа», чії функції зведено до захисту людей від загрози вбивства, нападу, пограбування, шахрайства тощо.

Зокрема, американський філософ-ліберал Р. Нозік виправдовує існування лише мінімальної держави, функції якої зведені тільки до захисту від насильства, злочинства, шахрайства, забезпечення дотримання договорів тощо. Наявність у держави більш широких повноважень порушує право людини на особисту свободу [93, с. 11]. З цього випливають два важливі висновки: по-перше, держава не повинна використовувати апарат примусу заради того, щоб змусити одних громадян допомагати іншим, і, по-друге, держава не повинна забороняти будь-які види дій людей заради їхнього блага або їхнього захисту.

З іншого боку, «егалітарні» ліберали (Дж. Ролз, Р. Дворкін та ін.) стверджують: справжня свобода особистості вимагає більше, ніж простого невтручання та «мінімальної держави». Реальна свобода – це не лише «негативне» невтручання, а й «позитивна» (або ефективна) здатність діяти, що може вимагати доступу до ресурсів, досі недоступних через ринкову конкуренцію. Успіх на ринку багато в чому залежить від удачі, адже люди

часто перебувають у несприятливому становищі для конкуренції через незалежні від них фактори, включно з відсутністю сімейних ресурсів, безробіттям, слабким здоров'ям і неякісною освітою. У такому разі справедлива держава, поважаючи рівну моральну цінність усіх індивідів, повинна надати менш удачливим своїм громадянам такі можливості, які вони не зможуть отримати лише через ринок. Ці можливості фінансуються за кошти податків, стягнутих з тих, кому більше пощастило в природній та соціальній лотереї. Зокрема, така логіка аргументації представлена в знаменитій роботі визначного філософа ХХ століття Дж. Ролза «Теорія справедливості» [120].

Учасників ліберально-комунітаристської дискусії об'єднувало те, що вони вважали за потрібне висловитися (схвально або критично) щодо цієї праці Дж. Ролза. Філософ виокремив своєрідну систему категорій, яку інші мислителі взяли за відправну точку в своїх аргументаціях [99, с. 114]. Реанімуючи просвітницькі контрактуалістські концепції, Дж. Ролз наводить гіпотетичну ситуацію, у якій суспільних утворень ще не існує, і раціональні індивіди, перебуваючи за «завісою незнання» (а значить позбавлені тих знань, які могли б зробити їх упередженими), домовляються про «правила гри», тобто встановлюють принципи справедливості [120, с. 102].

Раціональність та взаємна незацікавленість індивідів дозволяють провести певну паралель між концепцією філософа та теорією раціонального вибору. Стосовно цього, українська дослідниця Н. Литвиненко зазначає: «... ідея Ролза полягає в побудові формальної моделі спільноти раціональних і зацікавлених лише в самих собі (self interested) індивідів (*мається на увазі, що кожен зацікавлений у просуванні своїх власних інтересів і не схильний сприяти, або перешкоджати просуванню інтересів інших.* – О. П.), залучених до певного роду діяльності, яка в теоріях раціонального вибору отримала назву "торгової гри" (bargaining game). Ролз ставить перед собою завдання пристосувати цю торгову гру до умов суспільного договору» [72, с. 27]. За такої умови, метою учасників гри є досягнення консенсусу щодо тих принципів, які повинні служити критеріями оцінки громадських інститутів або практик. Кожен гравець

має рівне право пропонувати будь-які принципи, виходячи з власного інтересу, пам'ятаючи, що всі одноголосно визнані принципи однаково стосуються всіх і повинні зберігати свою дію в майбутньому.

Наслідком згаданої гіпотетичної ситуації мало би стати прийняття загальної концепції справедливості, вираженої у такий спосіб: «Усі соціальні цінності: свобода й можливість, прибуток і багатство, а також соціальні основи самоповаги, – мають розподілятися порівну, якщо тільки нерівний розподіл деяких, чи усіх, цих цінностей не є усім на користь» [120, с. 104]. Із загальної концепції Дж. Ролз виводить два конкретних принципи справедливості.

Перший – принцип рівної свободи який означає, що кожна особа повинна мати рівне право на якнайширші основні свободи, і вони мають бути сумісними із подібними свободами для інших. Тобто, йдеться про права й свободи, якими ні в якому разі не можна знехтувати. Єдиним обмеженням цих свобод може бути тільки свобода інших. Другий – принцип чесної рівності можливостей – означає, що соціальні й економічні нерівності необхідно залагоджувати так, щоб вони були корисними для кожного й пов'язувалися з доступними для всіх посадами [120, с. 102]. Це означає, що збагачення окремих осіб допустиме лише в тому разі, якщо його наслідком стане добробут усіх членів спільноти. Згідно з другим принципом, посади та влада повинні бути відкриті для всіх на умовах чесної рівності можливостей.

Ця ролзівська ідея є нічим іншим як втіленням ідеї Руссо, що обставини народження не повинні впливати на життєві шанси [48, с. 82]. Згодом, на думку Дж. Ролза, прийняті унаслідок своєрідного «договору» зазначені принципи повинні лягти в основу «суспільних інституцій», зокрема й законодавства. Утім залишається не зовсім зрозумілим, чому вчений настільки впевнений у тому, що учасники приймуть саме такі два принципи, на чому й наголошували критики концепції в подальших дискусіях [99, с. 115].

Ідеї Дж. Ролза пов'язують ще з однією темою сучасної ліберальної думки – ідеєю «нейтралітету». Для мислителя переваги конкурентних концепцій блага можуть обґрунтовано оскаржуватися різними групами. А оскільки сучасні

суспільства містять безліч таких груп, то застосовування лише одної сутнісної концепції блага для управління легко піддати критиці з боку таких груп. Тому сучасна плюралістична держава має застосовувати тільки «тонку» систему правил, яку Дж. Ролз називає «правом». Право повинно формуватися незалежно від будь-якої концепції блага. Ця ідея виражена в концепції Дж. Ролза «справедливість як чесність», де гіпотетична «вихідна позиція» («завіса незнання») моделює неупередженість. У праці «Політичний лібералізм» мислитель під нейтральністю має на увазі, «що основні інституції й громадська політика не повинні бути задумані на користь хоч би котрої конкретної вичерпної доктрини» [119, с. 194]. Тобто право мусить бути незалежним від блага, а держава повністю неупередженою стосовно різних культур.

Подібне уявлення про нейтральність знаходимо й у філософа-ліберала Р. Дворкіна. Згідно з його поглядами, ця ідея означає, що уряд має бути нейтральним щодо уявлень про гідне життя [36, с. 385]. Тобто держава повинна бути неупередженою в розгляді різних бачень про те, як слід жити, включно не лише з релігійними поглядами, а й з особистими та культурними. Нейтральність вимагає, щоб будь-яка конкретна культура або концепція блага не були політично панівними.

Загалом, наполягаючи на можливості вільно обирати власні концепції гідного життя, ліберали вважають індивіда морально первинним щодо суспільства, яке значиме лише в міру того, наскільки сприяє благополуччю своїх членів. У разі, коли індивіди більше не вважають за потрібне підтримувати наявні культурні практики, то суспільство немає власного інтересу збереження таких практик, відповідно й жодного права забороняти змінювати чи відкидати їх.

Заснований на індивідуалізмі, раціональності, нейтральності та пріоритетності права над благом, лібералізм викликав обурення у групи вчених, які обстоювали перевагу «общинного ідеалу» над індивідуалізмом та егоїзмом людини. Згодом їхні погляди сформувались у напрям соціальної філософії під

назвою «комунітаризм» (від англійської «community» – «громада», «спільнота»). До найбільш відомих комунітаристів належать філософи Е. Макінтайр, М. Сендел, М. Уолцер, Ч. Тейлор та інші [99, с. 115]. Аналізуючи комунітаристську критику лібералізму 70-х – 80-х років ХХ ст., дослідниця Е. Гутман зауважує, що комунітаристи спираються на ідеї Арістотеля й Гегеля. Так Арістотелева ідея, що справедливість зароджується в спільноті, спонукає Е. Макінтайра на критику ідей Дж. Ролза та Р. Нозіка. Також ця ідея надихає й Ч. Тейлора, коли він критикує «атомістичних» лібералів, які захищають пріоритет індивіда та його прав перед суспільством [35, с. 350]. Зі свого боку, концепція людини як історично зумовленої істоти, за Гегелем, є основою поглядів М. Сендела, коли він відкидає ліберальний погляд на людину як на вільну й раціональну істоту.

У праці «Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами» Ч. Тейлор розвиває тематику проблем, які ігнорує лібералізм. На його думку, ліберали нехтують цінністю власне суспільства. Індивідуалізм, що характеризує сучасні ліберальні демократії, залишає такі суспільства без адекватних джерел єдності, тобто без певних спільних цінностей. Мислитель додає: «Головною етикою ліберального суспільства є радше етика права, ніж благо» [133, с. 550]. Таким чином, основною проблемою процедурного лібералізму є відсутність спільного блага. Тому, згідно з комунітаризмом, необхідно проводити політику, яка сприятиме «спільному благу», відкрито підтверджуючи конкретну його концепцію як мету державної політики.

Комунітаристи наполягають на об'єднанні та ідентифікації індивіда з державою, відповідно під спільним благом може розумітися почуття патріотизму. Так, Ч. Тейлор визначає його як всезагальну відданість окремій історичній спільноті. А підтримка патріотизму має стати спільною метою, адже, на його думку, це щось більше, ніж консенсус щодо правління права та поєднання моральних принципів [133, с. 564].

Тематика патріотизму, який виступає об'єднавчим поривом, піднімалась і в працях іншого відомого комунітариста Е. Макінтайра: «... патріотизм

належить до особливого класу чеснот... це чесноти з виявом лояльності. До цього класу належать також подружня вірність, любов до своєї сім'ї та роду, дружба, лояльність до таких закладів, як школи, крикетні чи бейсбольні клуби. Для всіх цих стосунків характерна специфічна активна поведінка... яка формувалась історично в тих обставинах, що об'єднували даного індивіда з іншою особою, установою чи групою» [82, с. 525–526]. Тож комунітаристи апелюють до почуття патріотизму як доказу наявності колективного духу та лояльності до спільноти, що зазвичай ігнорується лібералами.

Наступне питання, з приводу якого комунітаризм розходиться з лібералізмом, полягає в поглядах на джерела цінностей. На думку комунітаристів, ліберали помилково вважають, що люди вільно вибирають свої цінності, звідси – надмірний ліберальний акцент на свободі вибору та особистій автономії. Такий підхід походить від ліберальної концепції людської особистості як «атомістичної», тобто в деякому сенсі люди відокремлені від конкретних характеристик, що роблять їх тими, ким вони є. Зі свого боку, комунітаристи вважають, що люди тісно пов'язані з мовою, культурою та цінностями, у яких вони виховуються та живуть. Тому в комунітаризмі, «Я» не атомістичне, а радше «вписане» в суспільство або «сформоване» завдяки своїй общинній ідентичності [131]. Інакше кажучи, людина не може вільно обирати цінності, а наслідуює їх з в суспільстві, в якому відбулось її становлення.

Для прихильників комунітаризму одним із центральних є поняття ідентичності. Наприклад, це питання є стрижневим у роботі Ч. Тейлора «Джерела себе». Через аналіз генези формування модерної ідентичності він намагався показати джерела моральних проблем сучасності. Від домодерної людини, яка визначала себе винятково в універсальних термінах, людина в епоху модерну відрізняється визначенням себе через орієнтування у просторі людських благ. Ч. Тейлор пише: «Знати, хто ти такий – це орієнтуватись у моральному просторі, у просторі, в якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є

банальним і другорядним» [134, с. 45]. Тобто, на думку філософа, саме наша ідентичність дозволяє визначати, що для нас важливе, а що – ні.

Комунітаристи вважають, що ліберали упускають важливість суспільного впливу на формування ідентичностей, й представляють культурні практики групи як продукт вибору індивідів. На протипагу ліберальним поглядам, комунітаристи вважають, що людина не вибирає ідентичність, а долучається до соціуму, який конститує ідентичність людини [127, с. 103]. Зокрема, Ч. Тейлор наголошує, що автономний індивід може досягнути та підтримувати власну ідентичність лише у межах певного типу культури [131, с. 258]. Відповідно, для теоретиків комунітаризму характерним є уявлення про ідеальне суспільство, за висловом Е. Гутман, як про суспільство усталених традицій та утверджених ідентичностей [35, с. 351].

Ще одна тема, з якою не погоджуються комунітаристи, стосується ідеї ліберального нейтралітету. Попри обґрунтування лібералами принципу нейтралітету, насправді ліберальна держава виявляється ідентифікованою саме з ліберальним поняттям блага. Інакше кажучи, ліберальна ідея нейтралітету, за своєю суттю, не є нейтральною, а є виявом певної системи цінностей, точніше ліберального уявлення про гідне життя.

Узагальнююче уявлення про сутність комунітаризму сформулював російський дослідник С. Чукін. Він зазначає, що комунітаристи розглядають численні людські об'єднання, утворені за різними критеріями, як-от професія, культура, релігія, мова та ін. «Велике суспільство» складається з безлічі підспільнот. Саме у цих підспільнотах чітко виражено відчуття «Ми». Якщо лібералізм орієнтований на ідентифікацію з «великим суспільством», то комунітаризм говорить, що ця ідентифікація неможлива без розуміння локальних груп, підспільнот, з яких складається суспільство [148].

Прихильник компромісного підходу до співвідношення лібералізму та комунітаризму філософ М. Уолцер зазначає, щоб слугувати спільним інтересам необхідне втручання держави для зміцнення як спільноти, так й індивідуальності. Мислитель пише: «Відцентрові сили культури й егоїзму

корегуватимуть один одного лише тоді, коли корекція запланована. Необхідно прагнути до рівноваги між ними. Це означає, що ми ніколи не будемо послідовними захисниками мультикультуралізму чи індивідуалізму; ми ніколи не зможемо бути або просто членами общини чи лібералами... але ми маємо бути нині і тим, і іншим, як того вимагає рівновага» [141, с. 128].

Загалом, дебати між лібералами та комунітаристами виявилися продовженням тих протилежних за змістом ідей, які мають глибокі історичні корені та лише видозмінюються, однак їхня сутність залишається незмінною. Зокрема, німецький філософ К.-О. Апел, зазначає що в дискусіях між лібералами та комунітаристами йдеться про нове постметафізичне виявлення суперечки Гегеля з Кантом щодо проблеми співвідношення універсалізму та партикуляризму [5, с. 357].

Зауважимо, що на кінець 80-х років, ставлення до мультикультуралізму переважно залежало від позиції філософів у ліберально-комунітаристських дебатах. Уважалося, що ліберали, які плекають індивідуальну автономію, є противниками мультикультуралізму, адже на той час він сприймався як відступ від індивідуалізму. А згідно з поглядами комунітаристів, мультикультуралізм слугував правомірним способом захисту спільнот від руйнівних впливів індивідуальної автономії й затвердження цінності спільноти. Як зазначив В. Кимліка, такого захисту особливо заслуговують етнокультурні меншини, частково тому, «що схильні до найбільшого ризику, але також і тому, що вони все ще зберігають спосіб життя спільноти, який можна захищати. На відміну від більшості, етнокультурні меншини ще не піддалися ліберальному індивідуалізму й тим самим зберегли послідовний колективний спосіб життя» [50, с. 426]. Такий підхід домінував у межах ранньої літератури з мультикультуралізму. Захисники прав меншин погоджувались, що ці права несумісні з ліберальним індивідуалізмом та автономією особистості.

Отже, філософськими передумовами формування дискурсу мультикультуралізму можна вважати ідеї І. Берліна та дискусії середини 1980-х років поміж групами лібералів і комунітаристів. Хоча концепція «плюралізму

цінностей» І. Берліна й не відповідає власне мультикультуралізму (адже він не підтримує політичного визнання культур меншин), однак його ідеї справили значний вплив на подальший розвиток цього філософського дискурсу.

Дискусії між групами лібералів та комунітаристів (70-ті – 80-ті ХХ ст.) велися стосовно різних поглядів щодо пріоритету свободи індивіда, розуміння справедливості, а також того, як має бути влаштоване суспільство для його гармонійного функціонування та розвитку. Ліберали вважали, що, за замовчуванням, люди мають бути вільні жити своїм життям відповідно до власних уявлень про благо, а будь-яке втручання в цю свободу потребує виправдання. Відповідно, вони розглядали індивіда морально первинним стосовно суспільства, яке значиме лише в міру того, наскільки сприяє благополуччю індивідів. Якщо індивіди більше не вважають вартим підтримувати існуючі культурні практики, то суспільство немає окремого інтересу для збереження таких практик, відповідно й жодного права забороняти змінювати чи відкидати їх.

Комунітаристи відкидали ліберальні ідеї, що люди вільно вибирають свої цінності, звідси й надмірний ліберальний акцент на свободі вибору й особистій автономії. На думку комунітаристів, ліберали також упускають важливість суспільного впливу на формування людських ідентичностей, й представляють практики групи продуктом вибору індивідів, тоді як комунітаристи розглядають індивіда продуктом таких соціально-культурних практик.

На кінець 80-х рр. ХХ ст., ставлення до мультикультуралізму залежало саме від позиції філософів у ліберально-комунітаристських дебатах. Уважалося, що ліберали виступали проти мультикультуралізму, адже на той час останній сприймався як відступ від індивідуалізму. А згідно з поглядами комунітаристів, мультикультуралізм слугував правомірним способом захисту спільнот від руйнівних впливів індивідуальної автономії й затвердження цінності спільноти.

2.2 «Політика визнання» Ч. Тейлора у площині комунітаристського дискурсу мультикультуралізму

У попередньому підрозділі була розглянута концепція «плюралізму цінностей» І. Берліна та дебати між лібералами й комунітаристами як філософське підґрунтя мультикультурного дискурсу. У межах цього підрозділу основна увага зосереджується на аналізі першого періоду традиційного дискурсу мультикультуралізму – комунітаристського, який існував з кінця 80-х і тривав до першої половини 90-х років ХХ століття.

У межах першого періоду дискурсу, обстоювання мультикультуралізму передбачало схвалення комунітаристської критики лібералізму, а права меншин розглядались як захист згуртованих та культурно відокремлених груп від зазіхань ліберального індивідуалізму. Так, Ч. Тейлор згадує права меншин як приклади комунітаризму в дії і в прояві «політики спільного блага». Він один з перших звернувся до мультикультуралізму з позицій комунітаристського підходу, обґрунтував важливість культурної приналежності та культурної ідентичності, а також його заслугою стало формулювання «політики визнання», що слугує фундаментальною основою, на якій базується подальший розвиток дискурсу мультикультуралізму. Тому зупинимось на цій концепції детальніше.

Ч. Тейлор у своєму знаменитому есе «Політика визнання» підкреслює необхідність визнання унікальних вимог окремих груп, на відміну від рівного поводження з усіма, як того вимагає традиційна ліберальна політика толерантності та нейтралітету. Частиною передумови для поглядів Ч. Тейлора є підтримка ним політичної автономії рідного йому Квебеку. Аргументацію на користь «політики визнання» філософ починає з твердження, що невід'ємною частиною індивідуального благополуччя є точно й позитивно визнана іншими ідентичність. Для мислителя ідентичність - це особисте розуміння людьми того, ким вони є, їхні визначальні характеристики як людських істот. Він зазначає, що ідентичність частково формується її визнанням або відсутністю такого визнання, чи неправильним визнанням, яке може завдати значної шкоди людині

й може бути формою пригнічення, «ув'язнюючи людину в хибному, викривленому та звуженому способі буття» [135, с. 29]. Тож визнання є життєвою потребою та основою формування ідентичності індивіда [100, с. 59].

Як приклади утисків соціальних груп, викликаних неправильним визнанням або відсутністю такого визнання, Ч. Тейлор розглядає утиск жінок у патріархальних суспільствах, «чорних» у «білих» суспільствах, корінних народів більш «цивілізованими» колонізаторами, сексуальних меншин з боку гетерогенної більшості. Відповідно, поява таких сучасних політичних рухів і теоретичних досліджень, як фемінізм, рухів на захист прав сексуальних меншин, а також мультикультуралізм мислитель пояснює виникненням боротьби за визнання особливої ідентичності членів перерахованих вище соціальних груп. Зазначені рухи засновані на заявах про існування в суспільстві несправедливості щодо членів відповідних соціальних груп і спрямовані на боротьбу за визнання їхньої ідентичності. Мультикультуралізм та інші політичні рухи на захист ідентичності членів дискримінованих соціальних груп Ч. Тейлор визначає як «політику визнання».

Зазначимо, що сам термін «визнання» (з англ. «recognition») перекладається як «визнання», «впізнання» чи навіть «усвідомлення» і тому має декілька значень: 1) акт інтелектуального занепокоєння, наприклад, коли ми визнаємо, що зробили помилку або визнаємо вплив релігії на політику; 2) форма ідентифікації, скажімо, коли ми «визнаємо» (чи точніше «розпізнаємо / впізнаємо») товариша на вулиці, за наявною сукупністю характеристик, які ми здатні впізнати серед іншого набору таких же характеристик; 3) акт визнання чи поваги іншої істоти, для прикладу, коли ми «визнаємо» чийсь статус, досягнення чи права [204]. Усі ці семантичні навантаження терміну «recognition» важливі в процесі визнання, адже спочатку треба розпізнати й усвідомити те, що ми можемо визнати. Філософське та політичне поняття «визнання» переважно стосується останнього значення, і часто це означає, що визнання – не лише важливий засіб оцінки або поваги іншої людини, це ще й основа для самоусвідомлення.

На таку полісемантичну складність поняття «визнання» вказує й відомий французький філософ П. Рікер у праці «Шлях визнання». Мислитель зводить «визнання» до трьох значень: 1) подумки осягнути те, що ми вже знали (через виведення французького слова «reconnaitre» «визнавати / впізнавати» з *connaître* – «знати», за допомогою префікса «re»). Тобто розрізняти, ідентифікувати, впізнавати за допомогою пам'яті, судження або дії (наприклад, впізнати людину за її голосом); 2) приймати, вважати істинним (або якимось); 3) виявляти вдячність тому, перед ким ми в боргу (за щось, за якусь дію) [116, с. 13, с. 18].

Динаміку розвитку філософії «визнання» П. Рікер називає «шляхом», тобто переходом «від визнання-ідентифікації, де суб'єкт мислення реально претендує на панування над сенсом, до взаємного визнання, де суб'єкт ставить себе під опіку відносин взаємності через визнання самого себе в розмаїтті здібностей, які перетворюють його здатність діяти» [116, с. 236]. Таким чином, для П. Рікера «шлях визнання» проходить спершу розвиток тематики ідентичності, потім проблематику «інакшості» і, нарешті, на прихований задній план він виносить проблематику діалектичних відносин між визнанням і невизнанням [103, с. 128]. До того ж, як зауважує український дослідник В. Козловський, для визнання когось (чогось) іншого необхідно отримати від іншого чіткий сигнал, який би означав, «що наша форма життя також визнається цим іншим, що з нею хочуть і можуть мати справу на справедливих і рівноцінних умовах» [59, с. 102].

На думку Ч. Тейлора, для розгортання дискурсу визнання та ідентичності, необхідно було, щоб відбулися дві сутнісні зміни. Перша – пов'язана з розпадом «соціальної ієрархії, на якій колись базувалася честь», оскільки «для того, щоб хтось узагалі міг мати честь, сутнісно важливим було, щоб таку можливість міг мати не кожен» [135, с. 30]. У премодерних суспільствах, для яких були характерні фіксовані ієрархії згідно з соціальною стратифікацією, люди отримували визнання на основі «честі» або займаної ними посади, як

правило, успадкованої. Тобто визнання, повага особистості індивіда залежала від його соціального стану.

Проте честь як форма визнання є проблематичною, оскільки, будучи неегалітарною та груповою, вона не допускає рівного та індивідуалізованого визнання, які є нормативно імперативними в сучасному світі. Перші рухи проти соціальної нерівності були спрямовані саме на руйнування усталеної ієрархічної структури суспільства. Їхні учасники прагнули визнання того, що всі люди, незалежно від соціального стану, від народження є рівними та володіють рівною моральною гідністю, а значить заслуговують рівної поваги та рівного визнання своєї ідентичності.

Тільки в епоху Просвітництва виникла нова форма визнання – універсалістське та егалітарне поняття «гідності». В основі сучасних демократичних ідеалів знаходиться саме «притаманна кожному» гідність, на відміну від честі, яка несумісна з демократичною культурою [135, с. 31]. Ч. Тейлор стверджує, що ініціатором нового дискурсу гідності став Руссо, увівши поняття «рівної людської гідності». Під рівністю розуміється нечутливість до відмінностей і відсутність привілейованості, що могли б стати причиною піднесення одних людей над іншими.

В основі моделі визнання як гідності знаходиться гегелівська ідея, що індивід формується міжсуб'єктивно. Визнання, за Гегелем, життєво важливе, адже без нього ми не зможемо дізнатися «хто ми є», а без цієї самосвідомості не змогли б розвиватись як особистості. Ч. Тейлор наводить відому гегелівську діалектику раба та пана, що фіксує процес визнання, сприяючи самоусвідомленню. Пан володіє рабом, не визнаючи його вільним та рівним. У визнанні пана раб є менше, ніж людина, тому таке визнання взагалі не є «дійсним». Розуміючи, що жити в підпорядкуванні краще, ніж взагалі не мати життя, раб приймає нав'язані відносини домінування та підлеглості. У межах діалектики визнання Гегеля, для пана важливо бути визнаним своїм рабом, щоб отримати певну міць самопізнання та свободи. У підсумку, визнання рабом пана є марним, оскільки це не визнання вільної самосвідомості, яка сама по собі

може дати визнання іншому, необхідне для самоствердження існування та свободи. Так, за словами Гегеля, пан «досягає радше залежної свідомості, він уже не впевнений у своєму бутті-для-себе як істині, бо його істина – це несуттєва свідомість і несуттєва діяльність тієї свідомості» [30, с. 143].

Потрапивши в цей безплідний зв'язок, раб стає «правдою» господаря, і тому пан, як це не парадоксально, – поневолений рабом. Гегель пише: «... істина незалежної свідомості – це рабська свідомість раба... панування показало, що його сутність – зворотна від тієї, якою воно прагнуло бути» [30, с. 143]. Для Гегеля важливим є те, що суб'єкт визнає іншого як особистість і бачить себе в іншому, тоді як відносини панування забезпечують порочну спіраль визнання. Вони не приводять ні до чого іншого, крім власного руйнування. Як ми бачимо, для Гегеля визнання означає визнати когось рівним. Для того, щоб визнати когось, людина повинна зрозуміти, що інший подібний їй. Як тільки людина зможе побачити цей простий факт вона зобов'язана ставитися до іншого як до рівного. Інакше кажучи, визнання завжди повинно відбуватися між рівними, опосередковано через соціальні інститути, які можуть гарантувати таку рівність і тим самим виробляти взаємне визнання, необхідне для досягнення свободи.

Отже, для нового дискурсу про гідність, на який звертає увагу Ч. Тейлор, ключовим є визнання інших як рівних. Рівне визнання передбачає рівну повагу й рівне ставлення до всіх членів суспільства. Стара ієрархічна концепція честі зруйнувалась через те, що не змогла відповісти на нові потреби у визнанні. Дискурс честі був замінений дискурсом взаємного визнання. Це призвело до ліберального уявлення про рівність моральної цінності: якщо людська гідність надає здатність до моральної автономії і це вважається універсальним, то люди мають значення в рівній мірі. Саме на політиці рівного визнання ґрунтується лібералізм та демократія.

Друга сутнісна зміна, яка сприяла розгортанню дискурсу визнання, за Ч. Тейлором, пов'язана з розвитком індивідуалізованої ідентичності, з акцентом на унікальності кожної людини, що супроводжується «ідеалом автентичності».

Розкриваючи поняття автентичності, філософ послуговується ідеями Гердера, зазначаючи: «... є певний спосіб бути людиною, який є моїм, я покликаний прожити своє життя як цей спосіб, а не як імітацію чийогось життя» [135, с. 33]. Інакше кажучи, людське буття є можливим лише як певний стан людського буття, як можливість зберігати свою Самість. Саме відтворювана в автентичний спосіб людська Самість і є ідентичністю людини [40, с. 141]. Водночас Ч. Тейлор наголошує, що відкриття нашої автентичності – це не просто питання самоаналізу. Радше саме завдяки нашим взаємодіям з іншими («значущими іншими») ми визначаємо, хто ми є. Діалог із «значущими іншими» триває протягом усього нашого життя і не залежить навіть від фізичної присутності конкретного іншого для того, щоб він вплинув на нас. Сприйняття нас іншими є важливим для процесу визнання й формування власної ідентичності [123, с. 91; 135, с. 36]. Тобто, наша індивідуальна ідентичність не будується зсередини й не породжується кожним з нас окремо, а завжди формується шляхом діалогу з іншими [104, с. 23].

Ці ідеї Ч. Тейлор використовує для побудови «політики рівного визнання», виокремлюючи два способи її розуміння, засновані на різних уявленнях ідентичності. Перший спосіб – це політика рівної гідності (чи універсалізму), спрямована на урівнювання всіх прав і ґрунтується на принципі рівного громадянства. Ідентичне в межах цієї політики – це однакове, загальновизнане для всіх, скажімо, коли йдеться про однакові для всіх права [135, с. 40]. Класичним вираженням цієї політики є законодавство США 1960-х років про громадянські права, яке забороняє дискримінацію людини за кольором шкіри, релігії або статі. Політика рівної гідності створює суспільство, що має тенденцію применшувати відмінності між людьми (політика «сліпа до відмінностей»). Аналізуючи політику рівної гідності, яка є «сліпою до відмінностей» і на якій базується начебто «нейтральний до відмінностей лібералізм», Ч. Тейлор доходить висновку, що насправді така політика «є фактом відображення єдиної культури-гегемона. Тож виявляється, що лише пригнічені культури або культури меншості змушені приймати ворожі форми.

Тому суспільство, яке нібито є справедливим і яке нібито не зважає на відмінності, є... дискримінаційним» [135, с. 45].

Другий спосіб побудови «політики рівного визнання» – це політика відмінності. Вона поєднує розуміння ідентичності з відмінністю, у ній визнається унікальність кожної людини або групи. На відміну від політики рівної гідності, яка є «сліпою до відмінностей», політика відмінності суперечить принципам класичного лібералізму, оскільки ставить визнання колективних ідентичностей над визнанням і захистом індивідуальних прав та свобод. Ч. Тейлор є прихильником саме «політики відмінності» (хоча обидві зазначені політики виходять із принципу рівної гідності). Він вважає, що оскільки в межах політики відмінності всі індивіди розглядаються як носії унікальної, самобутньої ідентичності, то подолання соціальної дискримінації (у цьому разі культурної) має досягатися через рівне визнання відмінностей, а не через їхнє усунення. Отже, дискурс визнання формується на двох рівнях: перший рівень – це приватна сфера, де формування ідентичності й самості відбувається в діалозі зі значущими іншими; другий – суспільна (public) сфера, де політика рівного визнання відіграє все більшу роль.

Визнання у формі політики відмінності, вимагає диференційованого ставлення і, відповідно, надання диференційованих прав для різних груп, спрямованих на збереження й підтримку їхніх культур (наділення культурних меншин особливими груповими правами й привілеями). Диференційоване ставлення виходить з логіки рівної гідності: якщо кожна людина має рівні вимоги до фундаментального визнання як гідної істоти, то це визнання має поширюватися не тільки на універсальні, а й на конкретні або унікальні аспекти особистості. І саме цю «політику відмінності», зазвичай, визначають як сутність мультикультуралізму. Наприклад, схожі погляди висловлює й І. Янг, яка так само відкидає «сліпу до відмінності» політику лібералізму, що прагне до неупередженості та нейтральності, адже ці ідеали, на її думку, є неможливими й навіть небезпечними. Мислителька наполягає, що публічно схваленими в новому ідеалі «демократичного культурного плюралізму»

повинні бути саме групові відмінності [231, с. 163]. Це можливо завдяки наданню особливих для групи прав, наприклад, права на позитивну дискримінацію і, перш за все, групове представництво, зокрема, встановлення квот для представництва певних груп в політичних та інших інститутах, і право вето, що регулює конкретні політики, які безпосередньо впливають на групу, наприклад, політика землекористування для індіанських резервацій [231, с. 184].

Слід зазначити, що трохи раніше від канадського філософа власну інтерпретацію концепції визнання розробив і представник третього покоління Франкфуртської школи А. Гоннет. Він, у роботі «Боротьба за визнання. Моральна граматика соціального конфлікту», підкреслює важливість соціальних відносин для розвитку та підтримки ідентичності людини та стверджує, що визнання необхідне для самореалізації [184]. Хоча Ч. Тейлор і не робить жодних посилань на праці А. Гоннета, у його есе «Політика визнання» простежується логіка міркувань німецького філософа.

На підставі зв'язку між соціальним визнанням та індивідуальними умовами для самореалізації, А. Гоннет розвиває основу як для інтерпретації соціальної боротьби, так і для нормативного обліку претензій, що виникають внаслідок такої боротьби. Він запозичує ідею Гегеля, що людина залежить від етичних відносин, як-от любов, право й моральність, які можуть бути встановлені лише через конфліктний процес розвитку, а саме через боротьбу за визнання [184, с. 92]. Відповідно, А. Гоннет виокремлює такі основні форми визнання: любов, право й солідарність (безпосередньо спираючись на гегелівську трійцю: любов, право, моральність).

Любов як форма визнання, насамперед, стосується того, яким чином відносини між батьками й дитиною сприяють розвитку основного ставлення до себе [144, с. 129]. Глибинний шар почуття безпеки, що формується міжсуб'єктивно досвідом любові, утворює психічну основу для розвитку більш абстрактних форм позитивного ставлення індивіда до самого себе (у Тейлора

аналогічний підхід щодо формування нашої ідентичності через діалог зі значущими іншими).

Друга форма визнання – «право» – стосується розвитку моральної відповідальності, яка розвивається в наших моральних відносинах з іншими. Це взаємний спосіб визнання, в якому людина вчиться бачити себе з погляду свого партнера у взаємодії, як носія рівних прав. Під «правами» тут розуміються ті індивідуальні вимоги, на соціальне виконання яких людина має право розраховувати, оскільки вона, як повноцінний член спільноти, рівноправно бере участь в її інституційних формах (аналогічна форма визнання за Ч. Тейлором – політика «рівної гідності»). Якщо комусь систематично відмовляють у подібних правах, це означає, що його моральна свідомість визнається в меншій мірі, ніж інших членів суспільства. Як наслідок, відбувається втрата самоповаги.

Нарешті, третій спосіб визнання – «солідарність» – пов'язаний з визнанням наших рис і здібностей. Це важливо для розвитку самооцінки й того, як ми стаємо «індивідуалізованими», адже саме власні якості та здібності визначають нашу особливість, відмінну від інших [184, с. 95–122]. Відносини такого роду можуть називатися «солідарними», оскільки вони пробуджують не тільки пасивну терпимість щодо індивідуальних особливостей інших осіб, а й зацікавлену співучасть у них (у Ч. Тейлора – політика відмінностей). Якщо ієрархія цінностей в тому чи іншому суспільстві влаштована таким чином, що відмінні особливості систематично недооцінюються, то відбувається соціальне приниження. Цей вид відмови у визнанні тягне за собою втрату позитивної особистої самооцінки.

Усі три форми визнання мають важливе значення для розвитку позитивного ставлення до самого себе. З досвідом зневаги пов'язана небезпека моральної травми, яка порушує особисту ідентичність. Досвід зневаги служить мотиваційною та виправдувальною основою для соціальної боротьби. Боротьбу можна назвати «соціальною» тією мірою, якою її цілі можуть вийти з горизонту індивідуальних намірів і бути узагальненими настільки, щоб стати підґрунтям

колективної дії. Звідси випливає, що любов як найелементарніша форма визнання, не містить у собі морального досвіду, достатнього, щоб сформувати соціальний конфлікт. Підхід А. Гоннета можна резюмувати в такий спосіб: можливість формування ідентичності залежить від розвитку впевненості в собі, почуття власної гідності й самоповаги. Ці три способи ставлення до самого себе можуть бути сформовані й підтримуватися міжсуб'єктивно, отримавши визнання тим, кого теж визнають. Тобто умови для самореалізації виявляються залежними від встановлення відносин взаємного визнання [103, с. 130].

Повертаючись до роздумів Ч. Тейлора, зазначимо, що мислитель констатує той факт, що сьогодні більшість суспільств є мультикультурними, і громадяни однієї держави можуть належати до культури, «яка ставить під сумнів наші філософські кордони», тому завдання політики відмінності полягає в тому, «щоб подолати їхнє відчуття, ніби їх вводять у стан маргінальності, таким чином, щоб не скомпрометувати при цьому наші засадничі політичні принципи» [135, с. 62]. Тож мислитель відкидає один із основних постулатів лібералізму про нейтральність, стверджуючи, що сам лібералізм є вираженням певної культури та відповідної системи цінностей. Ця думка згодом простежується в ідеях більшості мультикультуралістів, і навіть у представників протилежного спектру мультикультурних дискусій, зокрема в працях В. Кимліки та Б. Пареха.

Існує також колективний аспект політики відмінності. Щоб визнати унікальну індивідуальність людини, для Ч. Тейлора необхідно визнати унікальність її спільноти. Визнати унікальність спільноти – підтримати її право на збереження своєї спадщини. Мислитель порушує питання, як індивідуалістично сконструйована ліберальна правова теорія може відповідати боротьбі за визнання колективних ідентичностей. Іншими словами, яким чином групові права, спрямовані на підтримку культур меншин, можуть бути вписані в ліберальну правову систему, яка передбачає наділення всіх громадян рівними правами, незалежно від індивідуальних особливостей.

Відповідь на це питання Ч. Тейлор знаходить через розгляд конкретного прикладу – політики уряду Квебеку спрямованої на захист французької ідентичності. Філософ зауважує, що уряд Квебеку пішов на певні обмеження основних громадянських прав, гарантованих Хартією Прав (1982), для того, щоб забезпечити «культурне виживання», майбутнім поколінням, які «продовжуватимуть ідентифікувати себе як франкомовні» [135, с. 58]. Зокрема, уряд ухвалив особливі закони Квебеку, які обмежували використання англійської мови на території провінції. Один з них забороняв франкомовному населенню й іммігрантам відправляти своїх дітей в англійські школи. Другий закон встановлював французьку мову як єдину мову спілкування на підприємствах з кількістю робітників понад 50 осіб. Третій закон забороняв використання у рекламних оголошеннях будь-якої мови, окрім французької. Мислитель наполягає, що суспільство з такими «міцними колективними цілями» все ж може бути по суті ліберальним, якщо «здатне поважати різні позиції, особливо тоді, коли має справу з тими, хто не поділяє його загальні цілі; а ще тоді, коли воно у змозі запропонувати адекватні засоби для захисту фундаментальних прав» [135, с. 59].

Оскільки Ч. Тейлор розглядає тільки приклад Канади, де індивідуальні та колективні цілі членів групи збігаються, то він, фактично, виключає можливість протиріччя між груповими та індивідуальними правами. Групові права розглядаються ним як такі, що гарантують забезпечення основних індивідуальних прав, а у випадку Квебеку права на визнання культурної ідентичності. Водночас філософ розрізняє: а) основні індивідуальні права (фундаментальні), які ніколи не можуть порушуватися й тому мусять бути непохитно закріплені; б) привілеї або пільги, які хоч і є важливими, але можуть бути скасовані чи обмежені у разі, якщо цього вимагатиме спільне благо [135, с. 59]. До основних індивідуальних прав філософ відносить найбільш значущі фундаментальні права, які були визнані такими ще на самому початку формування ліберальної традиції: право на життя, свободу, свободу слова та віросповідання. Такі права є недоторканими. Тому, на думку мислителя,

грубим порушенням є зарахування до фундаментальних прав таких прав, як надання вибору використання будь-якої бажаної мови у рекламі. Останнє є нічим іншим, як привілеєм.

Ч. Тейлор допускає, що за певних умов держава може й повинна піти на обмеження деяких індивідуальних прав, які не є фундаментальними, а є лише особливого роду привілеями та пільгами. Хоча вони важливі, проте їхня дія може бути скасована або обмежена в разі, коли це вкрай необхідно для забезпечення фундаментальних прав цілої групи людей. Метою таких обмежень є «відтворення членів груп», які в подальшому були б здатні підтримувати початковий спосіб життя, культурні звичаї та традиції. Так, забезпечуючи підтримку культур, які зникають, через введення групових прав, що обмежують у разі необхідності деякі індивідуальні права, ліберальна держава тим самим забезпечує культурне виживання не тільки теперішнім членам груп, а й наступним поколінням.

Нарешті, Ч. Тейлор розглядає вимоги мультикультуралістів включити в програми середніх та вищих навчальних закладів нетрадиційні академічні роботи (представників незахідної культури). Нагадаймо, що зміни в освітніх програмах були однією з рушійних сил мультикультуралізму. Після того, як філософ рішуче виступив за підтримку збереження культурної ідентичності, доволі несподівано, що він уважно розглядає вимоги, висунуті мультикультуралістами стосовно навчальних програм. Підтверджуючи важливість усіх культур для їхніх членів, мислитель визнає культури рівними не за історичні здобутки, а за те, що вони забезпечують можливість людського буття [112, с. 67–68]. Тобто культури рівні в тому, що є підвалинами самовідтворення людей у повноті їхньої людської визначеності. У цьому жодна культура не має переваги перед іншою. Однак конкретний зміст культури, що сприяє формуванню людини, завжди різний.

Розглядаючи роздуми Ч. Тейлора про співіснування різних культур, український дослідник Т. Корпало слушно зазначає, що справедливо буде вимагати лише попереднього припущення, що вартість різних культур може

бути рівною. Тому необхідне неупереджене дослідження, що зможе здійснити істинну оцінку цих культур [63, с. 274]. Тож найбільше, на що ми маємо право, – це припустити, що більшість культур має щось цінне, але те, що саме є цінним у культурі, потрібно продемонструвати за допомогою критичного контролю. Проте можливість такого «неупередженого» аналізу є досить сумнівною, і його нюансів Ч. Тейлор не розкриває.

Безсумнівно, сильною стороною концепції Ч. Тейлора є його аргументація на користь того, що люди прагнуть визнання не тільки загальнолюдських характеристик, а й їхніх особливих ідентичностей, заснованих на відмінностях, включно з культурною спадщиною. Аналізуючи працю Ч. Тейлора, можна виокремити й певні слабкі місця. Так, існує небезпека нав'язування конкретного уявлення суспільного блага, яке можуть поділяти не всі члени певної культурної групи. Незважаючи на те, що мовні вимоги квебекських націоналістів не є надмірними в цьому випадку, можна легко уявити й інші ситуації, коли «культурна спадщина» означає привілей, скажімо, релігії більшості. Занепокоєння з приводу особистої свободи посилюється, коли мислитель стверджує не тільки те, що національні групи, як-от французький Квебек, можуть вимагати від держави особливих прав для збереження своєї культурної ідентичності, але вони мають право робити це завжди. Така вимога суперечить прийнятому нині погляду про те, що культури є змінними та еволюціонують, а також протистоїть основному ліберальному принципу – особистій автономії (ідеї, що люди повинні бути вільні переглядати власні концепції блага, піддаючи їх критичному аналізу).

Дійсно, такі погляди Ч. Тейлора розходяться не тільки з лібералізмом, а й з його власним комунітаризмом. Хоча філософ вважає включення франкомовного Квебека в англомовну культуру Канади серйозною несправедливістю, він, здається, схвалює намагання цієї провінції культурно асимілювати інші меншини у своє середовище. Постає питання: чому ж мислитель не підтримує вимоги меншин, скажімо, корінних народів Квебеку. Чому ці колективні ідентичності мають менший вплив, ніж націоналісти

провінції? У цьому контексті праця Ч. Тейлора ілюструє двозначність ідеї спільноти, згаданої раніше. Просто сказати, що ми повинні підтримувати «спільноту» – це сказати дуже мало. Залежно від того, про яку спільноту говоримо, отримуємо широкий спектр політичних результатів. З одного боку, це може призвести, як у випадку Ч. Тейлора, до підтримки монокультурного націоналізму, коли підтримуються вимоги єдиної культури; а з іншого, – логіка власного мислення філософа вказує на те, що це може однаково призвести до мультикультуралізму, у якому культурна ідентичність меншин стає центральною темою суспільної сфери. Таким чином, комунітаризм, розпочавшись з вимоги соціальної та культурної єдності, перетворився на справу соціального та культурного плюралізму. Але вибірковість груп, яким висловлюється підтримка в концепції Ч. Тейлора, є свідченням проблем, що виникають у межах комунітаристської течії дискурсу мультикультуралізму.

Отже, Ч. Тейлор заклав основи комунітаристського періоду дискурсу мультикультуралізму, обґрунтувавши важливість культурної приналежності та ідентичності. Він у «Політиці визнання» аналізує взаємозв'язок між ідентичністю та визнанням й вибудовує концепцію «політики рівного визнання», що може відбуватися двома способами: 1) політика рівної гідності: ідентичне в межах цієї політики - це однакове, загальновизнане для всіх; 2) політика відмінності: з'єднує розуміння ідентичності з відмінністю.

Ч. Тейлор прибічник саме «політики відмінності» й вважає, що подолання соціальної дискримінації (в цьому випадку культурної) має досягатися через рівне визнання відмінностей, шляхом надання особливих прав різним групам, спрямованих на збереження та підтримку їхніх культур. Мислитель також відкидає один із основних постулатів лібералізму про нейтральність, оскільки лібералізм є вираженням певної культури, й не схвалює відмінностей.

На прикладі Квебеку Ч. Тейлор допускає, що держава може піти на обмеження деяких індивідуальних прав, коли необхідно забезпечити культурне виживання цілої групи людей. Водночас, філософ не визнає рівну цінність всіх культур, хоча й стверджує, що вони можуть мати певну цінність для членів цих

груп. Утім, щоб визначити, що є цінного в цих культурах ми маємо піддати їх критичному аналізу. В цьому питанні концепція Ч. Тейлора вже не повністю комунітаристська, а радше слугує своєрідним «перехідним містком» від комунітаристського до ліберального періоду дискурсу мультикультуралізму, найвидатнішим представником якого є В. Кимліка.

2.3 Концепт «диференційованих прав» В. Кимліки у контексті ліберального дискурсу мультикультуралізму

Комунітаризм, що сформувався як опозиція до лібералізму, беззаперечно визнає так звану «соціальну зумовленість» або «соціальну тезу». У цьому контексті зв'язок комунітаризму з мультикультуралізмом є очевидним: якщо ідентичність людини зумовлена соціально, то доцільно розрізняти самоідентифікацію однієї людини як члена певної групи від самоідентифікації іншої. Відповідно, «сліпий до відмінностей» лібералізм, що встановлює однакові для всіх права й не враховує особливостей різних груп, які є значущими для людської індивідуальності (про яку турбується лібералізм) – і в цьому сенсі є несправедливим. Звідси логічний висновок – публічна політика має бути диференційованою у відповідності з прагненнями культурних спільнот. Водночас можна погодитись із слушною думкою дослідниці Т. Волкової, яка стверджує, що мультикультуралізм не тотожний лише комунітаризму, а поєднує в собі комунітаристське прагнення до об'єднання та ліберальне розуміння особистості й терпимість до Іншого [27, с. 254].

Хоча в межах нашого дослідження комунітаризм розглядається як перший період розгортання дискурсу мультикультуралізму, і визнається, що критичний перегляд певних ідей, представлених в межах комунітаризму, сприяв подальшому розвитку дискурсу, представник ліберального мультикультуралізму В. Кимліка підкреслює, що ідея ототожнення мультикультуралізму з комунітаризмом є хибною і виникла через «мовну помилку». Вона з'явилася через те, що права меншин мають тенденцію бути

особливими для різних груп, відповідно їх часто описують як «колективні права». Філософ пише: «Той факт, що більшість прагне мати тільки "індивідуальні" права, а меншість – "колективні", потім приймається за свідчення того, що меншість якимось чином є більш "колективістською", ніж більшість» [50, с. 427].

Згідно з думкою мислителя, далеко не всі особливі для різних груп права є «колективними». Попри те, що в ліберальних суспільствах є кілька явно «комунітаристських» груп, зокрема, ізоляціоністські етноконфесійні групи, які добровільно дистанціюються від великого світу, як-от гуттеріти, аміші або євреї-хасиди, все ж таки більшість етнокультурних груп в західних демократичних суспільствах прагнуть бути повноправними учасниками сучасних ліберальних суспільств. Скажімо, у США прихильність негрів ліберальним принципам загалом така ж, як і у білих. Те саме можна сказати й щодо більшості іммігрантських груп, які прагнуть до включення й повної участі в житті ліберально-демократичних суспільств. Так само й більшість неіммігрантських національних меншин (наприклад квебекці, фламандці, каталонці) хоч і можуть прагнути до відокремлення від держави, але радше з метою створення власного ліберально-демократичного суспільства, а не для того, щоб створити неліберальне комунітаристське суспільство [50, с. 427–428]. Тобто ситуація далека від протистояння ліберальним принципам з боку етнічних меншин.

Більшість як етнічних меншин, так й іммігрантських груп без особливих зусиль засвоюють ліберальні основи, навіть якщо походять із країн з малим досвідом ліберальної демократії. Звісно, така думка В. Кимліки є досить суперечливою, особливо зважаючи на сучасні політичні реалії, зокрема стосовно включення представників мусульманських общин, і тому згодом була піддана критиці. Проте мислитель не акцентує увагу на питанні мусульманської інтеграції, оскільки основні ідеї його підходу переважно стосувались усунення несправедливостей, яких зазнали культурні групи, включенні у склад держави без їхнього на те бажання, і мало зачіпає європейський контекст.

Якщо на початку ліберально-комунітарного дискурсу, мультикультуралізм сприймався як комунітаризм, то поступово дискусія переміщається в лави лібералізму. Акцент дискурсу переходить з вимоги захисту комунітаристських меншин від ліберальної більшості, до питання: чи необхідно надавати меншинам, які поділяють основні ліберальні принципи, особливі права. Це привело до другого періоду традиційного дискурсу мультикультуралізму – ліберального, що характеризується відповіддю на питання: наскільки можливий масштаб мультикультуралізму і, відповідно, надання певних групових прав у межах ліберальної теорії. Відповідь на це питання намагалися знайти представники ліберальної течії мультикультуралізму, обґрунтовуючи чи заперечуючи можливість надання окремих культурних прав меншинам, зокрема, Дж. Раз, В. Кимліка, Ч. Кукатас.

Представники ліберального мультикультуралізму намагаються доповнити ліберальну теорію з її акцентом на автономії індивіда, певною «соціальною тезою», характерною для комунітаризму, стверджуючи, що автономія індивіда пов'язана з тою культурою, до якої він належить. Виходячи з наведеної аргументації, надання меншинам особливих прав може бути повністю сумісним з ліберальними принципами. Так, визначаючи саме ліберальний мультикультуралізм, Дж. Раз зазначає, що «він підкреслює роль культур як передумову й чинник, який надає форму й зміст індивідуальній свободі. З огляду на те, що індивідуальна свобода і благополуччя залежать від безперешкодного членства у визнаній та розвинутій культурній групі, не дивно, що мультикультуралізм виступає центральним елементом будь-якої гідної ліберальної політичної програми для суспільств, населених низкою життєздатних культурних груп» [217, с. 179].

Тобто завдяки членству в культурній групі людина отримує розуміння світу та своїх інтересів, і тільки будучи членом культурної групи, вона може осмислено слідувати своїм ідеалам. У спільній статті Дж. Раза та А. Маргаліт «Національне самовизначення» зазначається, що «групова культура» впливає на смаки, звички та можливості людини, на «відкриті для неї види кар'єри,

види дозвілля, які кожен навчився цінувати, і тому може вибирати» [218, с. 129]. Філософ Р. Дворкін теж підкреслює залежність можливості робити значущий вибір від вкоріненості в певній культурі. Згідно з його поглядами, людям необхідна загальна культура, і особливо мова, які є соціальними явищами, адже у людей можуть бути тільки ті думки, амбіції та переконання, які можливі в межах лексики спільної мови та культури [168, с. 488].

Найбільш ґрунтовна теорія групових прав з позиції ліберальної теорії представлена у працях В. Кимліки. Він, захищаючи пріоритет індивідуальних прав і свобод, водночас обґрунтовує необхідність введення особливих прав для культурних меншин. Філософ пише: «Ліберально-демократичні держави повинні не тільки підтримувати відомий перелік загальних громадянських і політичних прав громадян, а й ухвалювати різні специфічні права груп і запроваджувати відповідну цим правам політику, спрямовану на визнання окремих ідентичностей і потреб етнокультурних груп та їхню цілковиту суспільну адаптацію» [51, с. 419]. Для цього «соціальна теза» повинна бути пояснена в межах ліберальної теорії.

Нагадаємо, комунітаристи критикують лібералізм за нехтування соціальними умовами. Скажімо, за Ч. Тейлором, багато ліберальних теорій засновано на «атомізмі», думці про те, що індивіди й поза суспільством є самодостатніми, а тому не потребують культурного контексту для здійснення вибору з метою реалізації своїх моральних здатностей. Натомість комунітаристська «соціальна теза» полягає в тому, «що ідентичність автономного індивіда, котрий визначає сам себе, вимагає певного соціального середовища» [131, с. 261–262]. Тобто концепції блага й гідного життя, які обирає індивід, є ні чим іншим, як відображенням відповідного бачення гідного життя тієї соціальної групи, до якої він належить. Тому теоретично обґрунтовується необхідність запровадження особливого роду групових прав, а також допускається обмеження певних індивідуальних прав (як-от привілеї та пільги в теорії Ч. Тейлора) з метою захисту інтересів культурних меншин.

На думку В. Кимліки, при правильному розумінні «атомізму», і відповідній інтерпретації «соціальної тези», перегляд ліберальної теорії з позиції комунітаризму є зайвим, оскільки насправді ліберали не відкидають суспільного впливу на формування індивідуальної автономії. До того ж саме уявлення нібито можна отримати автономію поза суспільством, філософ вважає, – абсурдним [192, с. 469]. Мислитель, так само як і філософ-комунітаристи, вважає, що суспільство є необхідною умовою формування особистості індивіда та його автономії як здатності до вільного самовизначення. Аргументуючи в дусі Ч. Тейлора, В. Кимліка зазначає: «...люди відчують глибоку потребу, щоб інші люди визнавали і шанували їхню ідентичність. Коли суспільство нехтує чийось ідентичність або неправильно визначає її, почуття самоповаги зазнає тяжкої травми. Права меншин задовольняють потребу у визнанні ідентичності» [51, с. 419]. Таким чином, «соціальна теза» (згідно з якою індивідуальна автономія розвивається і реалізується тільки в суспільстві, до якого належить індивід) у межах ліберальної теорії не заперечується, а навпаки – імпліцитно міститься в ній. З метою ліберального обґрунтування необхідності введення групових прав, В. Кимліка, так само як і Ч. Тейлор, звертається до культури як основного джерела формування ідентичності.

В. Кимліка використовує поняття «соціетальної культури», маючи на увазі територіально-концентровану, засновану на спільній мові культуру, яка використовується в широкому спектрі суспільних інститутів (школа, ЗМІ, уряд і т. д.). Така культура охоплює не спільні звичаї та цінності, а спільні інститути й практики [53, с. 81]. Участь у соціетальних культурах забезпечує доступ до змістовного способу життя у всьому діапазоні людської діяльності, охоплюючи як суспільне, так і приватне життя.

Аргументи на користь важливості культурного членства В. Кимліка сформулював саме з ліберальної позиції. За його логікою, якщо ми хочемо бути впевненими, що ведемо дійсно гідне життя, то повинні визнати, що можемо й помилитися. І якщо ми захочемо все виправити, наскільки це можливо, то нам

потрібна свобода, яка дозволяє вибирати й переглядати наш вибір. Філософ пише: «Наші можливості формувати та переглядати концепцію добра дуже тісно пов'язані з належністю до соціетальної культури, оскільки в основі індивідуального вибору лежить спектр можливостей, які ми отримали з нашою культурою. Рішення про те, як ми проживемо життя, у першу чергу залежить від вивчення усіх можливостей, котрі нам доступні завдяки нашій культурі» [53, с. 144]. Тобто членство в культурній групі розглядається В. Кимлікою, як передумова індивідуальної свободи вибору і, отже, як одне з основних благ, які повинна гарантувати ліберальна держава.

До того ж свобода необхідна для формування самоповаги, адже дозволяє «перевіряти наші переконання, аби підтверджувати їхню цінність» [52, с. 398]. Основоположною умовою свободи є членство в життєздатній культурі. Культура забезпечує середовище, через яке ми починаємо розуміти себе і світ, у якому живемо. Саме культурна спадщина дозволяє нам усвідомити вибір та обрати найкращу альтернативу. Мислитель пише: «Наша мова та історія – це той посередник, завдяки якому ми приходимо до усвідомлення доступних для нас перспектив та до усвідомлення важливості цих перспектив; і саме це є передумовою, аби осмислено судити про те, як нам жити... тільки маючи багату і надійну культурну структуру люди здатні усвідомлювати... перспективи, відкриті для них, та здатні осмислено їх перевіряти» [52, с. 399]. Тож соціетальні культури не розглядаються як визначальні способи, згідно з якими люди повинні жити, а радше забезпечують контекст, у межах якого вони можуть зробити своє життя гідним.

Отже, наша культурна спадщина – це свого роду дороговказ, за допомогою якого ми можемо орієнтуватися в різних можливостях і проблемах, з якими нас зіштовхує життя. Зі свого боку, свобода вибору, як одна з основних цінностей лібералізму, не може бути реалізована поза належністю до певної культури. Саме завдяки забезпеченню необхідним контекстом для вибору, а отже, й сприяючи індивідуальній автономії, культурне членство виявляється цінним. Хоча ідея В. Кимліки про те, що люди прив'язані до своїх

національних / соціетальних культур, може здаватися певною мірою комунітаристською, однак, на противагу комунітаризму, окремі члени цих соціетальних культур вільні ставити під сумнів, переглядати й відкидати традиційний спосіб життя. Тобто така концепція не надає переваги суспільним традиціям та цінностям над індивідуальними правами й заперечує можливість урізання індивідуальних прав на користь групових.

Якщо культура цінна, оскільки забезпечує контекст вибору й основу для самоповаги, то виникає питання, чи має значення, яку культуру люди приймають як контекст для вибору, і чи важливо, щоб суспільство сприяло тільки одному з таких культурних контекстів. Висловлюючись словами В. Кимліки, питання полягає в наступному: «Чому представники національної меншини мусять мати доступ до своєї власної культури? Чому не можна допустити розпаду культур меншин, якщо ми забезпечуємо доступ членів цих меншин до культури більшості (зокрема, навчаючи їх мови та історії цієї більшості)?» [53, с. 90]. Відповідь філософа полягає в тому, що для більшості людей найважливішою є власна культура – культура, у якій вони виховуються.

Хоча необхідність відмовитися від своєї мови й культури не є чимось неможливим, це часто дуже важкий та пов'язаний з багатьма витратами процес. Тому «нерозумно очікувати від меншин, щоб вони платили цю ціну, у той час, як члени більшості не стоять перед необхідністю подібних жертв» [50, с. 430]. Більш поширеним є досвід перегляду та вибору між різними аспектами своєї культури, але це радше підтверджує, ніж заперечує необхідність у власній культурі. Якщо люди здебільшого досягають кращих результатів у своїй рідній культурі, то вірогідно, що сучасне суспільство, у яке входять представники різних культур, повинно заохочувати наявність більше однієї культури.

Окрім ліберального аргументу цінності свободи вибору, В. Кимліка застосовує й інший основоположний ліберальний принцип – аргумент рівності. Ліберальна держава, згідно з принципом рівності, повинна виправляти ті негалітарні становища, які виникли не внаслідок вибору людини, а через незалежні від її вибору обставини. Подібно до того як в ліберальному

суспільстві рівне ставлення вимагає компенсації за незаслужені економічні збитки, так само необхідна й компенсація за незаслужене культурно-невігідне становище. За В. Кимлікою, культурні меншини опиняються в невігідному становищі не через те, що у них менше початкових ресурсів чи вони не можуть так само ефективно їх використовувати, а через відсутність звичного культурного контексту, у якому ці ресурси можуть бути використані. Організоване відповідно до норм та практик більшості ліберальне суспільство у такий спосіб підтримує певні культурні норми, а значить представники культури більшості мають автоматичний доступ до власної культури й можуть використовувати свої ресурси в звичному для них культурному контексті [194, с. 188–189]. Тоді як представники меншості не мають такої можливості.

Існування тільки однієї культурної структури (культури більшості) створює ситуацію, у якій представники культур меншин повинні будуть використовувати величезні обсяги своїх ресурсів для підтримки власної культурної структури. Навіть якби вони могли зберегти свою власну культурну структуру, направивши частину своїх ресурсів на таке обслуговування, це скоротило б наявні ресурси для ведення їхнього способу життя. На думку В. Кимліки, така ситуація ставить меншини у невігідне становище, порівняно з членами більшості, адже у них усе ще наявні всі ресурси. Такого нерівного стану можна позбавитись, надавши певним групам особливі права, які мислитель називає «диференційованими за групами правами». Точний спосіб, за допомогою якого меншинам може бути надана компенсація за культурно-історичну несправедливість, якої вони зазнали, варіюється від країни до країни, а також різниться залежно від виду груп меншин у межах однієї країни.

В. Кимліка розрізняє законні типи вимог корінних народів і національних меншин, що мають право зберігати свою соціетальну культуру, та груп іммігрантів, які мають право лише на інтеграцію в приймаюче суспільство. Право корінних народів та національних меншин на збереження та відтворення соціетальних культур, обґрунтоване тим, що вони сформували власні суспільства, які функціонували на історичній батьківщині ще до того, як їх було

приєднано до складу більшої держави [53, с. 32]. Вони були включені в сучасні держави шляхом завоювань, колонізації або внаслідок створення федерації, проте ніколи не відмовлялися від своєї соцієтальної культури.

Протягом століть політика щодо корінних народів (як-от індіанці та інуїти в Канаді, корінні народи Австралії, маорі Нової Зеландії, саами Скандинавії, інуїти Гренландії, індіанські племена в США) була спрямована на їхнє зникнення як окремих спільнот внаслідок вимирання чи асиміляції. Для прискорення цього процесу було розроблено відповідну політику й здійснено низку заходів, зокрема, позбавлення корінного населення земель, обмеження їхніх традиційних культурних практик, мов і релігій, та підрив інститутів самоврядування. Проте з початком впровадження політики мультикультуралізму (з 1970-х років) багато країн приймають ідею про можливість існування корінних народів як окремих спільнот поруч з більшістю.

З метою їх підтримки як окремих культурних груп, В. Кимліка виокремлює дев'ять політик стосовно корінних народів, що можуть бути прийняті в тій чи іншій країні в межах мультикультурного підходу (хоча поняття мультикультурні політики не використовується самими корінними народами, які вважають кращою термінологію «самовизначення» або «договірні права»): 1) визнання прав на землю; 2) визнання права на самоврядування; 3) підтримка історичних договорів і / або підписання нових; 4) визнання культурних прав (мова, полювання, риболовля); 5) визнання звичаєвого права; 6) гарантії представництва / консультації в центральному уряді; 7) конституційне чи законодавче підтвердження особливого статусу корінних народів; 8) підтримка / ратифікація міжнародних документів про права корінних народів; 9) позитивна дискримінація (affirmative action) для членів громад корінних народів [196, с. 67].

На основі прийняття зазначених політик щодо корінних народів, В. Кимліка та політичний філософ К. Бантінг розташували країни в межах таких категорій: 1) країни з сильним мультикультуралізмом (strongly multicultural), що прийняли шість або й більше з дев'яти зазначених політик;

2) країни з помірним мультикультуралізмом (*modestly multicultural*), які зробили більш скромний, але все ж значний зсув у бік мультикультурного підходу, прийнявши від трьох до п'яти з дев'яти політик; 3) країни зі слабкою політикою мультикультуралізму (*weak multicultural*), які прийняли дві або менше з цих політик [167, с. 62]. З дев'яти країн західних демократій, до складу яких входять корінні народи, дослідники прийшли до висновку, що чотири країни можуть бути включені до категорії з сильним мультикультуралізмом (Канада, Данія, Нова Зеландія, США), три - з помірним мультикультуралізмом (Австралія, Фінляндія, Норвегія) і тільки дві ледь зрушили в напрямі прийняття політик мультикультуралізму стосовно корінних народів (Японія, Швеція).

Право на збереження та відтворення соціетальних культур мають й національні меншини, які, за визначенням В. Кимліки, є «регіонально сконцентрованими групами, що вважають себе націями в більшій державі й мобілізують націоналістичні політичні партії для визнання власних незалежних держав, або територіальних автономій» [196, с. 68]. Прикладами національних меншин є квебекці в Канаді, шотландці та валлійці у Великобританії, каталонці й баски в Іспанії, фламандці в Бельгії, німецькомовна меншість у Південному Тіролі Італії та інші. У минулому більшість країн, до складу яких входили національні меншини, намагались асимілювати їх та придушити прояви субнаціонального націоналізму. Наявність регіональної групи, що прагнула до власної державності, розглядалась як загроза державі. Щоб зруйнувати прагнення відтворити державність, меншин часто обмежували в мовних правах й у традиційних формах регіонального самоврядування. Також заохочували представників більшості оселятися на землях меншин, щоб у такий спосіб національні меншини ставали меншістю навіть на своїй історичній території.

Однак протягом ХХ століття (особливо в другій половині) у державах зі значним представництвом окремих національних груп поступово відбувається перехід до принципу, згідно з яким окремі національні ідентичності меншин, так чи інакше, мають бути враховані. Переважно, це відбувається через надання культурної та політичної автономії регіону, у якому група меншини утворює

місцеву більшість, і тому може здійснювати певні форми самоврядування. До того ж, якщо в групі є власна мова, вона, зазвичай, визнається офіційною, принаймні, у межах федерального рівня, і, можливо, по всій країні загалом (наприклад, надання автономії шведськомовним Аландським островам у Фінляндії після Першої світової війни; автономії для Південного Тіролю в Італії та Пуерто-Ріко в США після Другої світової війни; автономія для Каталонії та Країни Басків у Іспанії в 1970-х роках).

Стосовно національних меншин, В. Кимліка та К. Бантінг виокремлюють шість політик, що символізують мультикультурний підхід (хоча самі національні групи оперують поняттями державності, самовизначення, федералізму та поділу влади): 1) надання територіальної автономії регіону, в якому національна меншина складає більшість; 2) надання мові меншини статусу офіційної в регіоні або на національному рівні; 3) забезпечення представництва в центральному уряді або в конституційних судах; 4) державне фінансування університетів, шкіл, ЗМІ та інших інститутів на мовах національних меншин; 5) закріплення на законодавчому рівні статусу держави багатонаціональної; 6) визнання міжнародної правосуб'єктності (наприклад, дозволити автономному регіону брати участь у роботі міжнародних органів, підписувати договори або мати власну олімпійську команду). З одинадцяти західних демократій, у яких проживає значна частина національних меншин (понад 100 000 осіб), дослідники висновують: 1) якщо держава прийняла чотири й більше із зазначених шести політик, то вона є країною з сильним мультикультуралізмом щодо національних меншин (Бельгія, Канада, Фінляндія, Іспанія, Швейцарія); 2) якщо прийняла три політики – то це країна з помірним мультикультуралізмом (Італія, Великобританія, США щодо Пуерто-Ріко); 3) і якщо дві й менше, – то це країна зі слабким мультикультуралізмом стосовно національних меншин (Франція, Греція, Японія) [167, с. 60–61].

Нарешті, В. Кимліка аналізує законні вимоги третього виду груп меншин – іммігрантів. Його аргументація полягає в тому, що іммігранти добровільно вирішують покинути свою справжню батьківщину й іммігрувати

до іншого суспільства (незважаючи на те, чи такі рішення спричиненні економічними потребами чи політичними причинами, тобто люди емігрують як біженці). Відповідно, іммігранти не можуть претендувати на такі ж окремі інститути та права самоврядування як національні меншини й корінні народи. Іммігранти становлять невелику та розсіяну меншість у новій країні, тому вони не можуть відтворити повний набір інститутів та практик, які мали на своїй батьківщині. Хоча вони можуть зберегти деякі конкретні ритуали, але не можуть відтворити інституційно завершену соціетальну культуру їхньої батьківщини. Якщо іммігранти хочуть отримати доступ до можливостей нової батьківщини, то вони можуть це зробити лише через інтеграцію в приймаюче суспільство, шляхом вивчення мови більшості та адаптації до її соціальних інститутів.

Водночас іммігранти більше не змушені повністю асимілюватися до приймаючої культури, навпаки, їх заохочують зберігати певні елементи власної етнічності. Це означає зміни в самому інтеграційному підході, а не заперечує необхідність інтеграції у приймаюче суспільство. Зокрема, В. Кимліка зазначає: «Відмова від "англоконформізму" включала, у першу чергу, підтвердження права іммігрантів на збереження етнічної спадщини в приватній сфері... Вона включала також реформування суспільних інститутів домінуючої культури... Однак, до неї не входило утвердження окремих та інституційно завершених соціетальних культур поруч з англофонним суспільством» [53, с. 83–84]. Наприклад, за таких обставин, іммігранти продовжують використовувати власну мову вдома, однак для третього покоління рідною вже стає англійська.

Таким чином, ми бачимо, що права національних та корінних меншин набагато сильніші, оскільки вони сприяють збереженню повної соціетальної культури, інститутів та практик, від яких вони ніколи не відмовлялись. Тому їм надають права на самовизначення, зокрема права на групове представництво та різні форми й ступені самоврядування. Меншини іммігрантів мають набагато слабші права, які В. Кимліка називає «поліетнічними правами». Вони призначені для розміщення конкретних релігійних і культурних практик

(наприклад, фінансування мовних програм іммігрантів), або для підтримки певних культурних практик, що знаходяться в несприятливому становищі відповідно до чинного законодавства. Скажімо, сикхи, які проживають в Канаді, вдавшись до захисту своїх поліетнічних прав, домоглися звільнення від обов'язкового використання шолома під час їзди на мотоциклі, оскільки їхня культура зобов'язує чоловіків постійно носити традиційний головний убір. Євреї та мусульмани, які проживають у Великобританії, добилися звільнення від неділі як вихідного дня, а також звільнення від закону, що забороняє жорстоке поводження з тваринами. Метою таких заходів є врахування відмінності в основних інститутах, і відповідно полегшення процесу інтеграції, а не відтворення соціетальної культури груп іммігрантів у новій країні.

Оскільки, як вже зазначалось, інтеграція є двостороннім процесом, це означає, що не лише іммігранти повинні пристосовуватися до нового суспільства, а й приймаюче суспільство має вносити певні корективи. Для сприяння процесу інтеграції, приймаюче суспільство може застосовувати такі вісім видів мультикультурних політик щодо іммігрантських груп: 1) прийняття мультикультуралізму на законодавчому рівні та / або на регіональному й муніципальному рівнях; 2) етнічне представництво в державних органах, ліцензування етнічних ЗМІ тощо; 3) звільнення від норм більшості, зокрема, дозволити власні культурні дрес-коди; 4) дозвіл подвійного громадянства; 5) фінансування організацій етнічних груп для підтримки культурних заходів; 6) фінансування двомовної освіти або навчання на рідній мові; 7) застосування позитивної дискримінації для знедолених груп іммігрантів; 8) прийняття мультикультурних шкільних програм. Стосовно останнього пункту, зауважимо, що не всі форми навчання, у яких розповідається про культури іммігрантів, можна кваліфікувати як «мультикультурна освіта». Скажімо, для народжених в Німеччині дітей турецьких гастарбайтерів, було організовано спеціальні освітні заходи з метою підготувати їх до повернення на «батьківщину». Такий вид «підготовчої освіти» спрямований на те, щоб стимулювати етнічні групи покинути країну, не належить до політик в сфері мультикультуралізму.

Так само як і для корінних народів та національних меншин, В. Кимліка та К. Бантінг ранжують країни й щодо іммігрантських груп: 1) із сильним мультикультуралізмом, які прийняли шість і більше з названих восьми політик (Австралія, Канада); 2) з помірним – від трьох до п'яти політик (Бельгія, Нідерланди, Нова Зеландія, Швеція, Великобританія, США); 3) зі слабким – якщо прийняли менше трьох з восьми мультикультурних політик (Австрія, Данія, Фінляндія, Франція, Німеччина, Греція, Ірландія, Італія, Японія, Норвегія, Португалія, Іспанія, Швейцарія) [167, с. 58].

Попри те, що більшість ліберальних мислителів визнають соціальні та культурні аспекти людського існування й інтегрували їх у теорії індивідуальної свободи й рівності, вони традиційно стурбовані наданням особливих прав групам [194, с. 140–141]. Однак В. Кимліка трактує необхідність надання особливих групових прав саме з ліберального погляду: хоча сама група й не має прав, але її члени мають права на виживання групи, яка сприяє їхньому благополуччю. Тому групові права – це індивідуальні права членів групи, а, отже, вони узгоджуються з традиційними ліберальними інтересами.

Проте деякі групові права можуть суперечити ліберальним принципам. Щоб пояснити, які групові права необхідно захищати, В. Кимліка розрізняє два види прав, яких може вимагати група з метою захисту її стабільності: 1) «внутрішні обмеження» - права групи проти своїх членів, призначені для захисту від дестабілізуючого впливу внутрішнього інакомислення (наприклад, проти рішення окремих членів не слідувати традиційним практикам або звичаям); 2) «зовнішній захист» – права групи проти більшості, призначені для захисту від впливу зовнішнього тиску (скажімо, економічних або політичних рішень більшості).

Внутрішні обмеження явно вступають у суперечність з ліберальними принципами західних демократій, оскільки багато груп можуть обмежувати свободу своїх членів у ім'я солідарності групи або її культурної чистоти. Саме цей вид прав часто використовують у аргументах проти мультикультуралізму його критики, зображаючи «теократичні та патріархальні культури, в яких

пригнічують жінок, а релігійна ортодоксія насаджується за допомогою закону, як приклад того, що може трапитися, коли колективним правам віддається пріоритет над правами індивіда» [195, с. 36]. Звісно, деякі групи можуть накладати певні обмеження, як умови для членства. Наприклад, релігійні громади вимагають обов'язкового відвідування церкви. Однак у ліберальному суспільстві кожен сам вирішує, сповідувати релігійні практики чи ні. Проблема пов'язана з внутрішніми обмеженнями виникає тоді, коли група, борючись за чистоту власних культурні традиції, забороняє своїм членам: самостійно вирішувати відвідувати або не відвідувати церкву, отримувати освіту, обирати шлюбного партнера, тощо.

Зовнішній захист, на противагу внутрішнім обмеженням, не суперечать ліберальній демократії та може сприяти справедливості. Багато груп прагнуть захистити власну ідентичність, зменшуючи свою вразливість від рішень більшості. Приміром, резервування землі для виняткового використання меншин гарантує, що вона не буде перекуплена представниками більшості; гарантування представництва меншин в консультативних або законодавчих органах знижує ймовірність того, що група буде виключена з рішень, які зачіпають її інтереси. Такі види зовнішнього захисту допомагають зменшити ступінь уразливості меншин стосовно більшості.

Звичайно, деякі претензії щодо зовнішнього захисту можуть бути несправедливими. Найяскравіший приклад – апартеїд в Південній Африці, коли білі, які становили менше 20 % населення, займали 87 % від території країни, монополізували всю політичну владу й нав'язували свою мову іншим групам. Однак переважно у меншин немає можливості чи бажання домінувати над групами більшості. В. Кимліка підкреслює, що зовнішній захист, якого потребують групи «не позбавить інші групи справедливої частки економічних ресурсів, політичної влади або мовних прав. Здебільшого, меншини просто прагнуть унеможливити для більшості використання кількісної переваги та ресурсів з метою позбавити меншість ресурсів та інститутів, необхідних для підтримки їхньої спільноти» [193, с. 137].

Тож, на думку В. Кимліки, замість того, щоб сперечатися про пріоритет індивідуальних прав над груповими, чи, навпаки, ліберально-демократичні держави, повинні розрізняти права зовнішнього захисту від групових прав внутрішнього обмеження [53, с. 57]. І якщо внутрішні обмеження за своєю суттю конфліктують з ліберально-демократичними нормами, то зовнішній захист не вступає в такі протиріччя, принаймні до тих пір поки він сприяє рівності між групами, а не дозволяє одній групі домінувати або пригнічувати іншу. Відповідно, ліберально-демократичні держави зобов'язані надавати тільки цей вид групових прав культурним меншинам.

Отже, для ліберальних мультикультуралістів характерним є доповнення ліберальної теорії, з її акцентом на автономії індивіда, певною «соціальною тезою», притаманною комунітаризму, оскільки мислителі визнають, що автономія індивіда пов'язана з тою культурою до якої він належить.

Найвідомішим представником цього періоду дискурсу мультикультуралізму є В. Кимліка, який обґрунтовує необхідність надання меншинам різних особливих права з метою зменшення їхньої вразливості перед економічною та політичною могутністю більшості. Для цього мислитель застосовує ліберальний принцип рівності: якщо ліберальна держава повинна усунути ті нерівності, які виникають не внаслідок вибору людини, а через незалежні від її вибору обставини (людина не обирає культуру, в якій народиться), то подібним чином рівне ставлення вимагає компенсації за незаслужене культурно-невигідне становище, в якому меншини опиняються через відсутність звичного культурного контексту.

Водночас В. Кимліка заперечує можливість групи правомірно обмежувати основні права своїх членів задля збереження чистоти або автентичності культури й традицій («внутрішні обмеження»). Ліберально-демократичні держави повинні надавати культурним меншинам тільки той вид групових прав, який філософ визначає як «зовнішній захист». Такі права спрямовані на досягнення рівності між групами та виключають можливість домінування однієї групи над іншою. Його теорія залишається

індивідуалістичною, як на моральному рівні (оскільки виправдання культурного захисту випливає з заохочення індивідуального благополуччя) так і на політичному, адже захист культурних меншин не може виправдовувати обмеження свобод членів групи.

Висновки до розділу 2

Політична практика мультикультуралізму, яка була втілена значно раніше (з кінця 1960-х років), ніж з'явилися його перші філософські обґрунтування (кінець 80-х – початок 90-х), породила прецедент, коли теоретичні дискусії наздоганяли вже наявний набір політичних практик, інтерпретуючи реальні випадки мультикультурного розміщення та політик.

Однією з філософських передумов розгортання дискурсу мультикультуралізму стала концепція «плюралізму цінностей» І. Берліна. Спираючись на погляди Гердера, І. Берлін визнає важливість культурного членства для людини, а також те, що різні культури мають власні підходи до життя й дають різні відповіді на основні питання. Демонструючи приклади негативних наслідків, завданих монізмом, філософ доходить висновку, що плюралізм як альтернатива моністично-ідеалістичному підходу, дозволяє кожній людині втілювати власну версію гідного життя, водночас обмежуючи здатність суспільства насильно нав'язувати бачення такого життя. Однак, на думку І. Берліна, культури не можуть бути повністю неспівмірними, морально суверенними, оскільки, якби вони були такими, ми не могли б зрозуміти інші культури чи періоди історії.

На формування філософських теорій мультикультуралізму значний вплив справили й дискусії між групами лібералів та комунітаристів (70-ті – 80-ті ХХ ст.), що велися стосовно різних поглядів навколо пріоритету свободи індивіда, розуміння справедливості, а також різного бачення проективного влаштування суспільства для його гармонійного функціонування та розвитку. Визнаючи, що люди мають бути вільні жити відповідно до власних уявлень про

благо, а будь-яке втручання в цю свободу потребує виправдання, ліберали вважали індивіда морально первинним щодо суспільства. Такий підхід викликав обурення комунітаристів, які обстоювали визначальну роль «общинного ідеалу» над індивідуалізмом та егоїзмом людини. Згідно з їхніми поглядами, надмірний ліберальний акцент на свободі вибору й особистій автономії, вільний вибір індивідом своїх цінностей, недооцінює важливість суспільного впливу на формування ідентичностей.

Ставлення до мультикультуралізму на кінець 80-х років залежало від позиції мислителів у дискусіях між лібералами та комунітаристами. Ліберали, підтримуючи індивідуальну автономію, вважалися противниками мультикультуралізму, тоді як комунітаристи підтримували ідеї мультикультуралізму, адже він слугував правомірним способом затвердження цінності спільноти й захищав її від руйнівних впливів індивідуальної автономії лібералізму. У цьому контексті зв'язок комунітаризму з мультикультуралізмом є очевидним: якщо ідентичність людини зумовлена соціально, то доцільно розрізняти самоідентифікацію однієї людини як члена певної групи від самоідентифікації іншої. Відповідно, «сліпий до відмінностей» лібералізм, що встановлює лише спільні та однакові для всіх права, не враховує особливостей різних груп, які є значущими для людської індивідуальності.

Ч. Тейлор один з перших звернувся до мультикультуралізму з позицій комунітаристського підходу, обґрунтувавши важливість культурної приналежності та культурної ідентичності. Акцентуючи увагу на необхідності визнання, філософ визначає мультикультуралізм та інші політичні рухи на захист ідентичності членів дискримінованих соціальних груп як «політику визнання», що стала фундаментальною основою подальшого розвитку дискурсу мультикультуралізму. Аналізуючи взаємозв'язок між ідентичністю та визнанням, Ч. Тейлор конструює «політику рівного визнання», яка може відбуватись у два способи: 1) політика рівної гідності – спрямована на урівнювання всіх прав й ґрунтується на принципі рівного громадянства; 2) політика відмінності – поєднує розуміння ідентичності з відмінністю.

Мислитель є прихильником саме «політики відмінності» й вважає, що оскільки в її межах усі індивіди розглядаються як носії унікальної, самобутньої ідентичності, то подолання соціальної дискримінації (у цьому разі культурної) має досягатися через рівне визнання відмінностей, а не через їхнє усунення. Визнання у формі політики відмінності вимагає диференційованого ставлення і, відповідно, – надання особливих прав для різних груп, спрямованих на збереження й підтримку їхніх культур.

Наступний період у розвитку дискурсу мультикультуралізму – ліберальний. Найяскравішим його представником є В. Кимліка, який намагався довести, що лібералізм може примиритися з відмінностями та обґрунтовував «диференційовані за групами права» саме з ліберального бачення. Індивіди потребують деяких базових культурних благ, без яких неможливо досягнути гідного життя. Тому усунення несправедливості, якої зазнали меншини, вимагає надання окремим групам спеціальних прав (з метою збереження культурної цілісності), щоб їхні члени мали рівні можливості гідного життя. На противагу комунітаризму, окремі члени соціетальних культур, згідно з теорією Кимліки, вільні ставити під сумнів, переглядати й відкидати традиційний спосіб життя. Його концепція не надає переваги суспільним традиціям та цінностям над індивідуальними правами й заперечує можливість урізання індивідуальних прав у ім'я групових. Мислитель розрізняє два види прав, яких може вимагати група: 1) «внутрішні обмеження» – призначені для захисту групи від дестабілізуючого впливу внутрішнього інакомислення; 2) «зовнішній захист» – права групи, спрямовані на її захист від впливу зовнішнього тиску. «Внутрішні обмеження» можуть юридично обмежувати свободу своїх членів у ім'я солідарності групи або її культурної чистоти, а значить суперечать ліберальним принципам західних демократій. «Зовнішній захист» зменшує вразливість групи від рішень більшості й повністю відповідає ліберальним нормам. Саме цей вид групових прав повинен надаватися культурним меншинам у ліберально-демократичному суспільстві.

Основні положення та висновки розділу відображено в наступних публікаціях автора:

Підскальна О. Мультикультуралізм як філософська концепція / О. Підскальна // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки. – 2016. – Вип. 1. – С. 113–120.

Підскальна О. Дискурс лібералізму та комунітаризму як підґрунтя мультикультуралізму / О. Підскальна // «Дні науки філософського факультету – 2016» : Міжн. наук. конф. – 2016. – Ч. 8. – С. 99–102.

Підскальна О. Питання мультикультуралізму в філософських концепціях визнання / О. Підскальна // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2018. – Вип. 22. – С. 128–131.

Підскальна О. Поняття «визнання» в концепції мультикультуралізму Ч. Тейлора / О. Підскальна // «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» : Міжнародна науково-практична конференція Львівської фундації суспільних наук. – Львів, 2018. – С. 20–25.

Підскальна О. Мультикультуралізм: політика визнання чи перерозподілу? / О. Підскальна // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – 2018. – Вип. 17. – С. 58–65.

Розділ 3 КРИТИКА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ ТА ПОСТМУЛЬТИКУЛЬТУРНИЙ ДИСКУРС

Попередній розділ в основному стосувався початкових періодів розгортання традиційного дискурсу мультикультуралізму, а саме комунітаристського та ліберального. У ньому було обґрунтовано важливість ідентичності та «соціальної тези» для індивіда. У межах ліберального періоду традиційного дискурсу мультикультуралізму основна увага була сконцентрована на аргументах В. Кимліки стосовно рівності. Однак найбільша проблема, з якою стикається ліберальний мультикультуралізм, – це питання про межі толерантності щодо «неліберальних меншин» у ліберальному суспільстві. У традиційних культурах, таких як культури корінних народів або тих, які залишаються під сильним впливом місцевих традицій чи більш фундаменталістських або консервативних версій світових релігій, ліберальні ідеали, зокрема, свобода особистості й рівність моральних цінностей, як правило, не високо цінуються. А втім найчастіше саме зазначені культурні групи претендують на особливі права в межах ліберальних демократій. Тому виникають дискусії стосовно того, чи визнання таких особливих прав означає прийняття й схвалення неліберальних, патріархальних традицій та практик, що завдають фізичної та моральної шкоди людині.

3.1 Ліберальний мультикультуралізм: індивідуальна автономія проти толерантності

З проблемою, яка стосується «меншин у межах меншин» чи дисидентів, які не бажають дотримуватися норм власної культурної групи, добре знайомий В. Кимліка. Мислитель пропонує ввести ще одну важливу характеристику в його теорію «диференційованих за групами прав», а саме – ліберали мають сприяти лібералізації неліберальних культур [53, с. 98]. Попри те, що багато

критиків стверджують, нібито лібералізувати неліберальні культурні групи – справа марна, для В. Кимліки це цілком можливо, оскільки сучасні ліберальні суспільства мають неліберальне минуле. До того ж не існує повністю ліберальних культур. Радше ми розрізняємо їх лише за ступенем ліберальності, що може змінюватися з часом. Тому спеціальні культурні права, які обґрунтовує мислитель, не захищатимуть неліберальні культури або, у всякому разі, їхні неліберальні складові. Труднощі такого підходу полягають у тому, що держава, з метою лібералізації й заохочення особистої автономії, втручатиметься в неліберальні культури. А це може спричинити примусову зміну базової культурної ідентичності групи.

Але далеко не всі ліберальні мультикультуралісти схильні до такого втручання держави в неліберальні групи. Так, на абсолютно іншій, хоч і ліберальній, позиції стоїть Ч. Кукатас. Певні ідеї мислителя перекликаються з поглядами В. Кимліки. Зокрема, його підхід теж є індивідуалістичним. За Ч. Кукатасом, групи не мають самостійної цінності. Це не означає, що інтереси групи завжди зведені до інтересів її членів, але група значима лише тою мірою, якою сприяє благополуччю людей. Так само філософ не заперечує важливості культурного членства, а загальні норми та цінності вважає невід'ємними елементами структури особистості. Як і В. Кимліка, Ч. Кукатас визнає різноманітність моральних, культурних і релігійних поглядів у сучасних суспільствах. Будучи прихильниками ідеї нейтральності держави щодо уявлень людей стосовно блага, обидва філософи стверджують, що ліберальне суспільство не повинно нав'язувати людям якісь конкретні погляди, а має дозволяти вести такий спосіб життя, який вони самі вважають гідним.

Попри ці спільні попередні умови (щодо цінності культури, існування культурного різноманіття й державного нейтралітету), В. Кимліка та Ч. Кукатас виступають за абсолютно різні відповіді ліберальної держави на культурну багатоманітність. Якщо В. Кимліка наголошує на необхідності мати можливість оцінювати й навіть змінювати свої погляди (тобто жити відповідно до принципу автономії), то за Ч. Кукатасом «наше життя не обов'язково стане

кращим від наявності можливості досліджувати його й переглядати цілі свого існування... в деяких випадках життя від цього стає тільки гіршим» [66, с. 111]. Важливо не те, щоб люди могли вільно оцінювати, підтверджувати або відкидати свій нинішній спосіб життя, а те, що вони погоджуються з життям, яке проживають, які цінності, норми чи практики визнають.

У статті «Чи існують культурні права?» Ч. Кукатас зауважує, що з погляду неліберальних культурних меншин, теорія В. Кимліки, яка спрямована на лібералізацію їхніх практик – несправедлива. Адже ця теорія означає нав'язування чужого ідеалу, який може змінити зазначені культурні форми настільки, що вони суперечитимуть «умовам, встановленим їхніми власними практиками» [189, с. 122]. Інакше кажучи, під маскою захисту різноманітності, принцип автономії В. Кимліки веде до одноманітності, тому що насправді неспроможний визнати всі способи життя в ліберальних суспільствах, особливо ті, які не надають цінності індивідуальній автономії. Водночас акцентування уваги на універсальній цінності автономії призводить до неприйняттого державного втручання у відповідні культури. Фактично В. Кимліка надає певні привілеї меншинам однією рукою й одразу забирає іншою.

На противагу підходу В. Кимліки, ліберальне суспільство, за Ч. Кукатасом, повинно бути організоване відповідно до принципу взаємної толерантності, стрижнем якої є відмова від використання державної влади для нав'язування власного способу життя іншим. Вільне суспільство має керуватися принципами свободи об'єднання і свободи виходу, що інтерпретуються в строго негативному сенсі, схваленому класичними лібералами, як індивідуальні права на невтручання. Свобода об'єднання і свобода виходу – єдине фундаментальне право. Усі інші права похідні від нього [189, с. 107]. У разі, коли люди відчують, що піддаються жорстокому поводженню з боку власної культурної групи, вони можуть скористатися цим правом і просто покинути її лави.

Однією з умов, що забезпечує істотну свободу виходу із групи, є існування більшого суспільства, яке готове прийняти тих, хто бажає покинути

свої культурні групи. У зв'язку з цим Ч. Кукатас підкреслює, що культурні групи, у суперечення твердженням захисників збереження культур (до яких він зараховує і В. Кимліку), за своєю природою мінливі й постійно змінюються. Виживання таких культурних спільноти залежить від того, чи продовжують члени групи визнавати умови асоціації та авторитет, який її підтримує – законними [189, с. 117]. Таким чином, без широкої підтримки або прихильності членів культурні спільноти зникнуть. Утім, спільноти, в яких існують лише окремі осередки невдоволення власними культурними нормами, можуть бути цілком стійкими. Лібералам не обов'язково поважати самі культури, вони тільки повинні приймати рішення людей залишатися у своїх культурах чи ні. Культура якраз і є втіленням цих рішень.

Далі свій підхід Ч. Кукатас розвиває у «Ліберальному архіпелазі», де мультикультурне суспільство розуміє «як архіпелаг: море, у якому знаходиться безліч дрібних островів. Ці острови являють собою різні спільноти або... юрисдикції, наявні в морі взаємної толерантності» [66, с. 52]. Для мислителя взаємна толерантність не є керівним принципом між взаємодіями всіх осіб вільного суспільства. Радше вона досягається лише на рівні взаємодії між асоціаціями (і між їхніми членами). Хоча група (наприклад, релігійна секта) може бути толерантною до відмінних поглядів своїх членів, вона не зобов'язана бути такою. Однак вона має бути толерантною до відмінних думок й способів життя членів інших асоціацій і повинна утримуватися від втручання в їхні внутрішні справи. Інакше кажучи, бажане суспільство – це суспільство, засноване на принципах свободи асоціації та взаємної толерантності.

Пов'язана з вимогою взаємної толерантності, свобода асоціації не дозволяє стороннім (в т. ч. й ліберальній державі) втручатись у внутрішні справи культурних груп, чим надає групам суттєву владу над своїми членами. На думку Ч. Кукатаса, немає підстав втручатися, навіть у тих випадках, коли наявні докази жахливої практики пригнічення в межах культурних груп. Разом з тим, насильна лібералізація, цілком імовірно, призведе до збільшення опору всієї групи проти сторонніх нав'язувань. Тож еліти в групі можуть наполягати,

що «загрозлива практика має ключове значення для ідентичності або способу життя групи (навіть якщо це не так); і жертви практики, вірогідно, згуртуються для захисту направлених проти них практик. Так, ми знаходимо підтримку клітородектомії серед кенійських і суданських жінок всупереч діям центральної влади та міської еліти» [190, с. 89].

До складу вільного суспільства, за Ч. Кукатасом, входить безліч об'єднань, зокрема й ті, в яких пригнічується свобода та індивідуальна автономія. Для ілюстрації бажаного суспільства Ч. Кукатас розглядає вигадані ним держави Паноптику та Мітопію, організовані за різними принципами [66, с. 175–176]. Паноптика складається з об'єднань, у межах яких люди вільні жити так, як їм хочеться. Вони можуть висловлювати незгоду з наявними нормами, проте не мають права виходити зі своїх груп і створювати нові. До Майтопії входить низка громад, де діють суворі обмеження свободи. Більшість жителів підкоряються жорстким правилам своїх спільнот. Однак члени групи, за бажанням, можуть вийти з неї, зокрема для створення нового об'єднання чи переїзду в Паноптику, навіть якщо досі цього ще ніхто не робив [81, с. 65].

Ч. Кукатас пояснює, що вільне політичне суспільство, будується на згоді не щодо основних істин, а на згоді щодо дотримання норм, які допускають розбіжності. На думку філософа, людям зазвичай важко дійти консенсусу стосовно питань етичного значення, скажімо, який спосіб життя вважати допустимим. Оскільки в ідеї свободи об'єднання висловлюється переконання в тому, що люди мають різні уявлення про благо та істину, і що такі розбіжності не завжди вдається примирити між собою, то доводиться проявляти толерантність до носіїв інших поглядів щодо бажаного способу життя. А якщо погляди інших людей нестерпні, ми повинні або покинути такі групи, або дозволити незгідним покинути нас.

Незважаючи на те, що більшість лібералів, зокрема й В. Кимліка, поділяють ідеал суспільства, уособлений Паноптикою, адже тут плекають ідею автономії та особистої свободи індивіда, за Ч. Кукатасом, саме Майтопія – бажане й справді вільне суспільство. Майтопійців ніхто не змушує бути

вільними, на відміну від жителів Паноптики, які користуються наявною у них свободою примусово, а тому насправді не вільні жити так, як їм хочеться. Оскільки в Майтопії визнається право на незгоду, то вона більш ліберальна за Паноптику. Мислитель зазначає: «Хорошим суспільством буде те, у якому до згоди нікого не змушують, адже визнається, що люди дотримуються різних думок і що тих, кого не вдається схилити до іншого погляду й до іншої поведінки, слід терпіти або дозволити їм жити так, як вони вважають за потрібне» [66, с. 180]. Цими прикладами філософ демонструє значення свободи об'єднання, а також підкреслює, що люди цілком можуть використовувати свою свободу для того, щоб її обмежити.

За Ч. Кукатасом, ліберальна держава насправді не займає нейтральної позиції, з якої можна було б оцінювати певну концепцію гідного життя, тому вона не повинна виражати жодних групових переваг, як і сприяти конкретним індивідам чи інтересам. Мислитель пише: «Обов'язок держави – не в тому, щоб насаджувати або забезпечувати ліберальну рівність, або ж служити культурним архітектором чи стражем суспільства. Держава має відігравати роль арбітра, вирішуючи питання, які неминуче виникають у суспільстві, що складається з безлічі спільнот й об'єднань, і намагається підтримувати порядок, при якому ці групи могли б співіснувати... Головне те, що арбітр не визначає підсумків гри; він просто докладає зусиль до того, щоб вона тривала, втручаючись у неї лише в разі виникнення конфліктів і суперечок» [66, с. 359–360]. Тож держава не може висловлюватись про те, як слід організувати суспільство чи різні групи. Її діяльність повинна бути мінімальною й лише забезпечувати мирне співіснування різних груп у суспільстві.

Саме з мінімального погляду на державу Ч. Кукатас будує аргументацію заперечення необхідності надання особливих прав меншинам. На думку мислителя, підтримуючи інститути, організовані відповідно до правил і норм більшості, держава не приймає навмисного рішення підтримувати одну культуру, а не іншу, адже обґрунтування державних інститутів не стосується культури. Водночас, надаючи права меншинам, надає підтримку певним

культурам, оскільки обґрунтування цих прав просувають, прямо чи опосередковано, певні концепції блага, а також зміст культури [66, с. 398]. Це означатиме, що держава вирішує, які групи та які концепції їхньої культури повинні були вижити. Така ситуація, на його думку, – неприйнятна.

Відповідно, Ч. Кукатас стверджує, що культурам не слід надавати особливого захисту і що не існує жодних особливих культурних прав. Тобто ліберальна держава не має права зазіхати на внутрішні справи груп, але вона також не повинна обслуговувати інтереси груп (чи їхнє існування) через надання меншинам окремої системи прав. А єдине завдання держави – це забезпечення свободи людей об'єднуватись і виходити зі своїх асоціацій. Тому, не передбачаючи ні втручання, ні захисту, підхід філософа можна охарактеризувати як «культурне невтручання».

Очевидна складність такого підходу в тому, що насправді ліберальна держава не може триматися подалі від «культурного ринку» й уникати позиції щодо того, які культурні групи чи концепції культури переважають у суспільстві. Навіть мінімальна держава містить у собі деякі загальні інститути, що не можуть функціонувати без підтвердження певного культурного змісту, чим надає пріоритет одній культурній групі (чи групам) замість інших. Наприклад, у суспільствах, де християнство традиційно мало перевагу, стандартний робочий тиждень був пристосований до недільного богослужіння, в ісламських суспільствах те саме стосується п'ятниці.

Якщо погодитись, що нинішній набір інститутів, правил і норм суспільства прийнятий саме з культурних міркувань (і залишаючись незмінним, систематично зумовлює не вигідне становище представників меншин), то важко стверджувати, що нічого не роблячи, ліберальна держава не приймає навмисного рішення підтримувати певну культуру. Тож всупереч прагненням Ч. Кукатаса вивести культурні претензії зі сфери державної політики, культурна вкоріненість державних інститутів і недоліки, які вони створюють для членів інших культурних груп, ставить його концепцію під сумнів.

Лібертаріанський підхід Ч. Кукатаса, сформований переважно з метою критики ліберальної теорії В. Кимліки про надання особливих прав меншинам, не залишився поза увагою останнього. У статті «Права культурних меншин: відповідь на політичну теорію Кукатаса» В. Кимліка відкидає критичні зауваги проти власної теорії [200, с. 140]. Він, як і раніше, констатує, що необхідність державного втручання виправдана не збереженням незмінності культур (у чому його звинувачує Ч. Кукатас), а підтримкою їх як контексту вибору.

В. Кимліка також заперечує, що його вимога лібералізації неліберальних культур завдає тої шкоди культурі меншин, про яку пише Ч. Кукатас. Лібералізація не обов'язково повинна бути примусовою, здебільшого застосування примусу буде нерозумним. Альтернативи варіюються від простого висловлювання проти внутрішньогрупової несправедливості до надання різних стимулів для ліберальних реформ і просування міжнародних механізмів захисту прав людини [195, с. 168–169]. Однак можуть існувати певні порушення основних прав, які ліберальна держава не може визнати (скажімо, вбивство чи свавільний арешт). Саме для виправлення таких несправедливостей неминучим останнім засобом є застосування примусу.

Нагадаємо, ліберальна концепція прав меншин за В. Кимлікою, підтримує особливі права на культуру меншин проти більшої спільноти, але не проти її власних членів. Зі свого боку, Ч. Кукатас, навпаки, відкидає думку, що культури меншин мають особливі права стосовно більшої спільноти. Водночас він надає культурним групам практично необмежену владу над своїми членами за умови, що вони мають право виходу з групи [200, с. 142]. Відповідь В. Кимліки є більш сильною і полягає в тому, що, хоч би якою була вартість лібералізації таких груп, вона необхідна, оскільки альтернатива лібералізації – зробити членів неліберальних груп незахищеними від внутрішніх обмежень. У цьому разі теорія В. Кимліки видається більш придатною для застосування в сучасних ліберальних суспільствах.

Слабким місцем теорії Ч. Кукатаса є ідея стосовно права на вихід як належного захисту індивідів від групового гніту. Це право може бути

достатнім, коли гарантує дійсну можливість покинути групу. Проте, згідно з лібертаріанським поглядом філософа, свобода виходу вимагає лише негативної свободи, тобто відсутності примусу. Усі інші перешкоди не стосуються «свободи виходу». Свої міркування мислитель ілюструє прикладом Фатіми. Вона не має бажання покидати громаду, адже її ідентичність сформована роллю дружини, матері та мусульманки. Попри те, що Фатіма, ймовірно, навіть не уявляє іншого способу життя, за Ч. Кукатасом, жінка насправді є вільною, оскільки володіє правом виходу зі своєї культурної групи. Той факт, що Фатіма залишається, демонструє «згоду» з власним життям. Для філософа не важливо, чи свідомо обрано цей шлях чи ні. Його цікавить лише те, що ніхто не застосує примус у разі, якщо жінка захоче покинути свою спільноту. Ч. Кукатас додає: «Її дії або бездіяльність – не обов'язково будуть результатом будь-яких роздумів, обговорень або "вибору", які передбачають автономію й керівництво власними вчинками» [66, с. 200].

Характерно, що більшість ліберальних мислителів цілком справедливо не підтримують такий підхід Ч. Кукатаса. Те, що Фатіму не змушують залишитись, узгоджується ще й з тим фактом (окрім не застосування примусу), що, можливо, в неї немає реальної перспективи виходу з групи через інші перешкоди. Зокрема, В. Кимліка наполягає, що лише відсутності примусу при спробі виходу – замало, щоб вважатись ліберальною теорією: «Здається, він (тобто Кукатас. – О. П.) думає, що людина, якій було відмовлено в освіті (можливо, тому, що вона є жінкою) і в праві спілкуватися з ким-небудь за межами її культури, все ж має свободу виходу з власної групи, за умови, що вона може вступити в суспільство більшості. Переважно ліберали стверджують, що така людина не має суттєвої свободи виходу, тому що їй не вистачає передумов для здійснення значущого вибору, а значить, ця теорія має серйозний недолік з ліберального погляду» [200, с. 143].

Отже, для того щоб право виходу було справді ефективним, однієї відсутності примусу – замало. Адже без ефективного права виходу модель суспільства Ч. Кукатаса обіцяє бути не стільки «архіпелагом свободи», скільки

суспільством, у якому панує тиранія. Проблема полягає також і в тому, що важко зрозуміти, як свобода виходу може бути ефективною, якщо вона не гарантується державою, а, за словами самого Ч. Кукатаса, «держава є лише одним островом» серед інших в архіпелазі без вищого статусу чи влади.

Один із способів підвести підсумок дебатів між В. Кимлікою та Ч. Кукатасом – з погляду суперечливих цінностей: В. Кимліка виступає за індивідуальну автономію, Ч. Кукатас – за толерантність. Оскільки автономія й толерантність є основними ліберальними цінностями, то можна зробити висновок, що філософи представляють різні напрями лібералізму, які знаходяться в напрузі між собою. Усупереч стандартному ліберальному погляду на автономію та толерантність як основні цінності, що поєднуються та доповнюють одна одну, розвиток дискурсу мультикультуралізму сприяв появі популярної нині думки, що вони не завжди пов'язані. На практиці автономія та толерантність вказують на абсолютно різні відповіді в спірних питаннях дискурсу мультикультуралізму, які стосуються втручання держави в неліберальні практики меншин.

Зокрема, таку думку висловив американський філософ В. Галстон у статті «Дві концепції лібералізму», простеживши появу двох ліберальних традицій: лібералізм Просвітництва та лібералізм Реформації. Перший основною цінністю бачить автономію, що розуміється як «досвід звільнення через розум від нав'язаної ззовні влади» [176, с. 526]. Водночас розум є основним джерелом влади, а людський досвід розуміється вище, ніж опора на традиції або віру. Перевага віддається власному самоздійсненню над зовнішнім визначенням. Ключові фігури цього напрямку ліберальної традиції – І. Кант і Дж. Мілль. Зі свого боку, лібералізм Реформації, спираючись на відповідь Локка щодо європейських релігійних війн, приймає за свою основну цінність толерантність до релігійного й культурного різноманіття. Відповідно до такої логіки, можна стверджувати, що В. Кимліка є представником ліберальної традиції Просвітництва, а Ч. Кукатас – лібералізму Реформації.

Варто нагадати, що сам Ч. Кукатас дотримується схожого підходу, коли розмежовує дві моделі ліберального мультикультуралізму: жорсткий (В. Кимліка) та м'який (Ч. Кукатас). Перший вид мультикультуралізму своїм корінням сягає «сучасного лібералізму», тоді як другий витікає з «класичного лібералізму» з акцентуванням на толерантності. Так, Ч. Кукатас пише: «Класичний ліберальний мультикультуралізм ґрунтується на визнанні того факту, що в суспільстві можуть існувати групи або спільноти, чії основні традиції та переконання не тільки не схвалюються більшістю, а й прямо ворожі ліберальним цінностям. Прихильники "сучасного лібералізму" відкидають цю позицію через надто толерантне ставлення до антиліберальних цінностей» [67].

Зазначимо, що впродовж історії тлумачення поняття «толерантність» зазнало чималих змін. Скажімо, в античності воно відсутнє, однак, антична філософія дала нам категорію «Іншого». У період розвитку християнства ідея толерантності набуває свою першу історичну форму – віротерпимість. Термін «толерантність» походить від латинського «tolerantia» – терпіння. З англійської «tolerance» теж перекладається як терпіння, а похідний від нього прикметник «tolerant» – терпимий. Тому поняття толерантності й терпимості часто використовують як взаємозамінні й не розмежовують відмінності [106, с. 131].

Дослідник О. Асмолов вказує на те, що залежно від історичного досвіду народів, поняття «толерантність» у різних мовах має власні смислові відтінки. Так, в англійській воно означає «готовність й здатність без протесту сприймати індивіда». У китайській під толерантністю мається на увазі – «виявляти великодушність щодо інших». В арабській толерантність – це «прощення, поблажливість, м'якість, співчуття, терпіння..., прихильність до інших», у перській – «терпіння, терпимість, витривалість, готовність до примирення». Дещо інший смисл виразу «бути толерантним» у французькій мові. Тут акцент на «повазі свободи іншого, його способі мислення, його поведінки, особливості його політичних й релігійних поглядів» [8].

Сучасного розуміння це поняття отримало в Новий час, зокрема, завдяки праці Дж. Локка «Досвід віротерпимості» [75]. Тому саме поняття

«віротерпимості» було первинним значенням толерантності й у такому значенні цей концепт використовувався в Англії XVII ст. і Америці XVIII ст. [152, с. 130]. Поступово в дискурсі толерантності відбувається зсув зі сфери теології в соціально-філософську. Відмова від релігійної нетерпимості як базисного принципу регулювання політичного життя та нормативне закріплення в законодавстві принципу рівності для різних носіїв релігійних поглядів дає поштовх до роздумів про більш детальне розуміння терпимості (толерантності) стосовно політичних противників.

Філософ В. Лекторський розрізняє ще одну форму толерантності – «байдужість» [71, с. 48]. Таке розуміння можна подати як «ти мене не чіпай – я тебе не чіпатиму». Різні культури живуть, як самі того забажають. Філософ зазначає, що це можна навіть потрактувати «як несумірність культур, неможливість їх взаємного розуміння і непотрібність цього. Теоретично це виглядає як своєрідний культурний релятивізм» [43, с. 6]. Саме такою інтерпретацією часто оперують ті, хто звинувачують мультикультуралізм і толерантність у сприянні недемократичним й неліберальним тенденціям. Зрозуміло, що абсолютизована, доведена до абсурду толерантність, породжуючи байдужість, зміцнює всюдозволеність і потурає проявам свавілля. Байдужість до Іншого, тягне за собою приниження цінності особистості.

Хоча сьогодні деякі дослідники визначають «толерантність» через «терпимість», все ж між поняттями є й семантична відмінність. Існує думка, що «терпимість» не тільки не відображає повноти «толерантності», а й може бути прямо протилежною їй. Дієслово «терпіти» несе певні негативні конотації: терпіння завжди пасивне й означає зовнішнє стримування свого ставлення («я його ледве терплю»). Так, український філософ О. Хома вважає, що толерантність, яка постає лише «як терпимість "із милості"» є зневажливою, обтяженою важко приховуваним роздратуванням [146, с. 78]. Схожу думку висловлює й дослідник мультикультуралізму В. Миронов, коли пише, що терпимість «передбачає особливий соціально-психологічний стан, який може бути, по-перше, нестійким або недовговічним, а, по-друге, дуже некомфортним

як для того хто терпить, так і для того, кого терплять» [87, с. 25]. В аналогічному руслі розмірковує й український філософ Є. Бистрицький, який зазначає, що толерантність «не є лише суб'єктивною терпимістю до всього інакшого в сенсі чужих поглядів та вірувань... Толерантність завжди є мірою "допуску", "дозволеного відхилення від певних стандартів та норм", тобто мірою активного контролю над власними діями» [18, с. 104–105].

Толерантність, на противагу терпимості й байдужості, як тлумачиться в «Декларації принципів толерантності», затвердженій на Генеральній Конференції ЮНЕСКО 16 листопада 1995 року, означає «повагу, прийняття і правильне розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, наших форм самовираження та способів проявів людської індивідуальності» [37].

Попри те, що базовим принципом на якому ґрунтується мультикультуралізм є толерантне ставлення до представників інших культур, нерідко причину його краху вбачають якраз в «надмірній толерантності» до Іншого. Це зумовлено складністю самого поняття «толерантність», різним тлумаченням, загостренням уваги на протилежних аспектах його розуміння. Тому для нашого дисертаційного дослідження важливо зазначити, що і Ч. Кукатас, і В. Галстон тлумачать толерантність у досить мінімалістських межах: як утримання від втручання й не заперечення проти співіснування в межах одного суспільства (Ч. Кукатас); і як відмова використання примусу для нав'язування своїх поглядів іншим (В. Галстон).

Теорія В. Галстона нагадує підхід Ч. Кукатаса стосовно наявного різноманіття, оскільки його акцент у цьому питанні завжди був більше на боці толерантності, ніж автономії. Як і Ч. Кукатас, В. Галстон заперечує, що ліберальна держава повинна сприяти захисту індивідуальної автономії. Якщо ліберали наполягатимуть на просуванні ідеалу індивідуальної автономії в усіх сферах суспільства, то вони ризикують відштовхнути багатьох прихильних громадян і створити супротивників замість союзників. І навпаки, саме сильна система толерантності, як ідеал Реформації, забезпечить можливість співіснування й процвітання різних поглядів та способів життя (зокрема й тих,

що не цінують індивідуальну автономію) [174, с. 26]. Так само, як і Ч. Кукатас, В. Галстон наполягає на необхідності дотримання жорстких заборон проти примусового вступу до груп і проти застосування примусу при виході.

Проте, якщо за Ч. Кукатасом меншини можуть тримати своїх членів у повному невіданні про інші способи життя й навіть про можливість виходу з власної групи, то за В. Галстоном толерантність як невтручання не може бути забезпечена без мінімального знання щодо існування інших способів життя, відмінних від наявного у межах певної культурної групи. Тобто, якщо члени культурних груп перебувають у повній ізоляції та незнанні стосовно інших способів життя, то цілком ймовірно, що за умови, коли вони зіткнуться з цими альтернативами, їхня реакція буде не толерантною, а ворожою і сприятиме примусовому втручанням.

Тому В. Галстон стверджує, що ліберальна держава, з метою збереження різноманітності й гарантування взаємної толерантності, повинна дати членам меншин деякі знання про альтернативні способи життя. Водночас це не означає, що їх слід вчити піддавати сумніву й критично ставитися до власного способу життя (ключовий елемент теорії В. Кимліки) [176, с. 528–529]. Усе, що вимагається, – це щоб представники меншин отримали хоча б мінімальні уявлення про існування альтернатив і навчили толерантно реагувати на них

Очевидно, що ці вимоги (поінформованість про можливість виходу та про альтернативні способи життя, у які не слід втручатися) усе ще набагато слабкіші, ніж вимоги ліберальних мислителів стосовно обстоювання ідеалу автономії (Дж. Раз, В. Кимліка). Проте вони істотно сильніші, ніж умови, надані Ч. Кукатасом у його обговоренні права виходу. У той час, як формальне право виходу, за Ч. Кукатасом, не потребує захисту навіть цих мінімальних умов, реальність виходу та забезпечення взаємної толерантності ставить цю концепцію під сумнів. Тому, щоб забезпечити мирне співіснування різних груп і відсутність порушення права на вихід, мають бути створені певні (хоч і мінімальні) умови для індивідуальної автономії, а саме: поінформованість про можливість виходу з лав власної культурної групи і про альтернативні способи

життя, як життєздатних варіантів, принаймні для деяких (інших) культур. Хоча Ч. Кукатас наполягає, що держава не має захищати індивідуальну автономію, можна стверджувати: для того, щоб люди могли жити в межах взаємної толерантності, необхідно захистити, принаймні мінімальні умови автономії.

Варто зауважити, що в пізнішій праці «Практика ліберального плюралізму» В. Галстон близький саме до такого висновку. Він погоджується, що реалістичне право на вихід передбачає здатність до автономії, проте це повинна бути «більш скромна концепція автономії як свобода вибору», на відміну від «ідеалу автономії Сократа / Мілля, що розуміється як раціональне відображення і самотворення в центрі ліберальної філософії» [175, с. 182]. Сам В. Галстон далі не розвиває цю відмінність, але подібну перевагу більш слабкій, а не сильнішій формі автономії можна знайти в інших ліберальних мислителів.

Скажімо, Д. Джонстон, пропонує розрізняти «моральну» та «особисту» автономію. Людина володіє моральною автономією, коли у неї є почуття справедливості, яке «означає визнання того, що інші люди є такими ж агентами, як і ви, з власними проектами та цінностями» [185, с. 72]. Особа, якій не вистачає моральної автономії, не здатна думати про інших людей інакше, ніж як про об'єкти, які можна використовувати для своїх власних цілей. Зі свого боку, особиста автономія має більш сильний зміст – це самовизначення, що передбачає здатність піддавати власні проекти, цінності та погляди справедливій критичній рефлексії. Мислитель зауважує, що для суспільства необхідною є лише моральна автономія. Особиста автономія, хоч і бажана, згідно з поглядами більшості ліберальних теоретиків, однак недолік цієї версії ліберальної теорії «проявляється, коли її прихильники продовжують стверджувати, нібито політичні та соціальні інститути повинні ґрунтуватися на припущенні, що життя згідно з особистою автономією за своєю суттю перевершує неавтономний спосіб життя» [185, с. 98].

Намагаючись знайти певний баланс між запропонованими підходами, слід погодитись, що як це не парадоксально для Ч. Кукатаса, але досягнення толерантності в суспільстві вимагає захищати та сприяти хоча б мінімальним

умовам автономії. А саме: знання про можливість виходу з культурної групи й визнання того, що альтернативні способи життя можуть нести певну цінність для інших. Вільне суспільство забезпечує, головним чином через систему освіти, можливість жити згідно з автономією, але не повинно вимагати, щоб громадяни піддавали критичному перегляду власні концепції гідного життя. Люди можуть законно використовувати свою здатність до автономії, щоб вибирати способи життя, в яких індивідуальне самоздійнення не високо цінується, наприклад, як у багатьох релігійних традиціях. Виконання зазначених вимог здатне захистити тих, хто не погоджується жити відповідно до неліберальних практик власної культурної групи. Водночас втручання держави в такі культурні традиції виправдане лише за умови реальної загрози життю її членів. В інших випадках втручання буде надмірним, але держава зобов'язана дати певні знання про інші способи життя, передусім для досягнення бажаної взаємної толерантності в мультикультурних суспільствах. Звичайно, що навіть у цьому мінімальному значенні сприяння здатності до автономії може призвести до певних культурних змін у неліберальних групах, проте це є необхідною умовою для захисту «меншин у межах меншин».

Отже, у цьому підрозділі представлено два протилежні підходи в межах ліберального мультикультуралізму. Перший підхід обґрунтовує виправдання втручання держави в неліберальні культурні групи, з метою сприяння їхньої лібералізації й захисту індивідуальної автономії. Це підхід «жорсткого» мультикультуралізму (за визначенням Ч. Кукатаса), або мультикультуралізму, що ґрунтується на лібералізмі Просвітництва (згідно з концепцією В. Галстона), і представлений, насамперед, теорією В. Кимліки. Його аргументи щодо надання особливих прав меншинам засновані на захисті (чи заохоченні) індивідуальної автономії. Відповідно, такий акцент на індивідуальній автономії як на одній з визначальних цінностей лібералізму, призводить до жорсткого виключення неліберальних груп з мультикультурного суспільства.

Другий підхід заснований на ідеалі толерантності – «м'який» мультикультуралізм, що бере своє коріння з лібералізму Реформації та

представлений ідеями Ч. Кукатаса й В. Галстона, і здатний охопити набагато більш широке коло груп меншин у ліберальному суспільстві. Прихильники толерантності відкидають надмірне державне втручання й лібералізацію неліберальних груп, оскільки це зменшує природну різноманітність суспільства. А захист тих, хто не погоджується з певними неліберальними практиками власної культурної групи, пропонують через надання права на вихід.

Однак без реального гарантування такого права з боку держави й необізнаності членів меншин стосовно можливості на вихід та знань щодо альтернативних способів життя – важко забезпечити таке право насправді й гарантувати взаємну толерантність. Тому, щоб це право було не просто формальним, а дієвим, необхідне сприяння хоча б мінімальній автономії членів цих груп, через надання відповідних знань. Разом з тим, це сприятиме пропагованій прихильниками лібералізму Реформації («м'який» мультикультуралізм) взаємній толерантності.

3.2 Ліберальна критика прав меншин та дилема «визнання-перерозподіл» у контексті мультикультуралізму

Подальший розвиток дискурсу мультикультуралізму, крім власне мультикультуралістських теорій, містить також його критичну оцінку з ліберального погляду. Тому доцільним є розгляд ліберальної відповіді С. Окін та Б. Баррі на мультикультуралізм. Їхні ідеї об'єднані ворожістю до культурних прав і переконанням, що лібералізм уже володіє всіма необхідними ресурсами для задовільної відповіді на факт сучасного культурного різноманіття.

Виступаючи проти мультикультуралізму, його критики доволі часто піднімають такі складні проблеми, які стосуються поводження з жінкою та її ролі в сім'ї. Ця тема обговорюється в особливо відвертих термінах С. Окін. Пишучи з ліберально-феміністичного підходу, мислителька вже в назві своєї праці запитує: «Чи є мультикультуралізм шкідливим для жінок?». Її відповідь є

категоричною та майже беззаперечною – «так» [94]. Проблема мультикультуралізму, за С. Окін, полягає в тому, що культурно-релігійні меншини мають тенденцію бути патріархальними. Згідно з її думкою, однією з основних цілей більшості культур є саме панування чоловіків над жінками [94, с. 14]. Це пов'язано з традиційними жіночими ролями (матері, виховательки, берегині домашнього вогнища), які часто є ключовими для самоідентифікації групи. Відійти від традиційної ролі означатиме загрозу ідентичності всієї групи. Коли західні ліберальні культури досягли певного прогресу (хоча далеко не повного) у відступі від такої моделі, то інші групи цього не зробили. Так, вона пише: «Дискримінація жінок та обмеження їх свободи практикуються, тією чи іншою мірою, майже усіма культурами, минулими й теперішніми, але особливо культурами релігійними та тими з них, які звертаються до минулого – стародавніх текстів або шанованих традицій – за вказівками або правилами стосовно того, як жити в сучасному світі» [94, с. 24].

Залежність жінок може сприйматись меншинами як синонім словосполучення «наші традиції» [94, с. 18]. Прикладами практик, схвалених такими групами, є клітородектомія, полігамія, примусові шлюби (у тому числі жертви зґвалтування змушені вступати в шлюб з насильником) та різні види покарання (навіть смерть) за «ганьбу» родини [94, с. 16–17]. Проте переважно саме від імені груп з такими неліберальними практиками найбільш наполегливо висуваються вимоги на особливі права чи загальну терпимість. Включення таких груп у суспільство означатиме прийняття неліберальних, патріархальних і шкідливих традицій та звичаїв.

Звичайно, як було показано у попередньому підрозділі, ліберальні мультикультуралісти добре усвідомлюють проблеми, спричинені неліберальними групами, і дають різні відповіді, для вирішення цих проблем (В. Кимліка – лібералізація та втручання в такі групи; Ч. Кукатас – право на вихід). Однак С. Окін вважає ці кроки незадовільними. Наприклад, стосовно теорії Ч. Кукатаса, вона критикує право на вихід за формальний характер, стверджуючи, що перспектива виходу з традиційних груп, здебільшого,

нереальна. Зокрема, у жінок можливість зробити вибір на користь виходу з власних культурних спільнот може бути сильно обмежена через відсутність освіти та відповідно нав'язаних їм гендерних ролей. У підсумку, для багатьох жінок в традиційних культурах перспектива виходу може бути буквально «немислимою» [212, с. 222]. У разі, коли вихід є життєздатним, це не завжди задовільне рішення, оскільки «право на вихід не допомагає жінкам чи іншим пригнобленим членам групи, які глибоко прив'язані до своїх культур, але не до репресивних аспектів культури» [212, с. 226–227]. Таким культурним групам необхідні реформи, а не право на вихід.

Попри те, що теорія В. Кимліки прагне реформування неліберальних меншин, С. Окін також піддає критиці його погляди. На її думку, В. Кимліка поширює групові права лише на внутрішньооліберальні культурні групи. Водночас він розглядає культури, «які офіційно і відверто дискримінують жінок, відмовляючи їм в освіті, праві голосу чи праві обіймати посаду – як такі, що не заслуговують на надання особливих прав» [94, с. 24]. Проблема полягає в тому, що дискримінація за ознакою статі не так помітна, адже більшість культур формально гарантують громадянські та політичні свободи жінок. Проте в приватній сфері їхня свобода та рівність обмежені, особливо в домашньому господарстві. Там культурний авторитет старшого покоління часто прив'язує молодих жінок і дівчат до традиційних і обмежених гендерних моделей поведінки: приготування їжі, прибирання, догляд за дітьми тощо.

Хоча В. Кимліка правильно наполягає на формальних громадянських і політичних правах, його аргументи на користь мультикультуралізму не в змозі охопити те, що гноблення жінок часто має неофіційний та приватний характер. Фактично жодна із сучасних світових культур (не тільки меншин, а й більшості) сьогодні неспроможна пройти тест на відсутність статевої дискримінації у приватній сфері [94, с. 24]. Загалом, С. Окін вважає, що неліберальна культура повинна «або зникнути (а її члени – інтегруватися в менш статевоорієнтовану навколишню культуру), або бути заохочуваною до самостійних змін в бік посилення рівноправності жінок» [94, с. 25].

Критичний погляд на мультикультуралізм висловлює й ліберальний філософ Б. Баррі. Він у праці «Культура та рівність: егалітарна критика мультикультуралізму» зазначає, що мультикультуралізм є неправильним поворотом в егалітарно-ліберальній філософії, оскільки виступає перешкодою для традиційно-економічної концепції соціальної справедливості [158, с. 9]. А на інтелектуальному рівні ідеї мультикультуралістів, підкріплені «відступництвом від Просвітництва», втратою віри в ідеали XVIII століття – загальнолюдської природи та основних прав, якими володіють усі люди рівною мірою.

Серед мультикультуралістів, погляди яких критикує Б. Баррі, першим є В. Кимліка. Зокрема, мислитель заперечує доцільність надання диференційованих за групами прав, визначених останнім. Так, Б. Баррі вважає, що права на самовизначення для національних меншин мотивовані підтримкою В. Кимліки націоналістичних цілей Квебеку. На його думку, В. Кимліка прагне перетворення Канади в «асиметричну» федерацію, де Квебек мав би більше влади порівняно з іншими провінціями, заради «символічного визнання лише Квебеку національною одиницею в Канаді» [158, с. 310]. Зі свого боку, права на самовизначення корінних народів часто пов'язані з питанням про правовий та політичний захист неліберальних практик. Тож, за Б. Баррі, теорія В. Кимліки фактично сприяє захисту таких неліберальних практик і насправді є «неліберальною теорією, у якій, як не обов'язкове доповнення, додано трохи ліберального викручування рук» [158, с. 140].

Б. Баррі також вважає особливі права, обґрунтовані для іммігрантських груп В. Кимлікою, – непотрібними й несправедливими. Наприклад, юридичні винятки – невиправдані, оскільки, якщо відповідний закон переслідує легітимні суспільні цілі, то немає вагомих підстав звільнити будь-яку групу від його дотримання. Звісно, майже кожен закон має диференційований вплив. Для деяких людей «він набагато більш обтяжливий, ніж для інших. Обмеження швидкості заважає тільки тим, хто любить швидку їзду. Закони, що забороняють водіння в нетверезому стані, не впливають на непитущих. Тільки

курці зупинені заборонаю на куріння в громадських місцях» [158, с. 34]. Тому, за Б. Баррі, диференційований вплив загального закону, сам по собі не є підставою для ствердження, що закон несправедливий стосовно якоїсь групи.

Якщо В. Кимліка обстоює звільнення сикхів, що носять тюрбани, від дії законів про обов'язковість захисних шоломів при водінні мотоцикла, то Б. Баррі заперечує необхідність подібних винятків, адже ці закони переслідують універсальну мету – збереження людського життя. Крім того, люди не мають права на особливе ставлення, якщо в них рівні з іншими можливості. А члени груп меншин у ліберальних державах переважно мають такі ж самі можливості, як і більшість. На думку Б. Баррі, наявність можливості є об'єктивною, але різні суб'єктивні фактори можуть перешкодити скористатися нею. Необхідно розуміти принципову відмінність між відмовою в рівних можливостях для деяких людей та вибором, який вони роблять з набору рівних можливостей унаслідок власних переконань. Скажімо, у євреїв та мусульман є можливість їсти свинину, але вони не роблять цього через культурно-релігійні переконання. Тобто культурна приналежність, релігійні та моральні переконання, безумовно, впливають на спроможність скористатися можливістю, але вони не впливають на наявність самої можливості.

Оскільки сикхи, відповідно до своєї релігії, не зобов'язані їздити на мотоциклах, то це не повинно заважати практикувати її. Тому апелювати до закону про обов'язковість шоломів, нібито він обмежує свободу віросповідання, – абсурдно [158, с. 45]. Сикхи мають таку ж можливість їздити на мотоциклі, як і всі інші. Якщо вони цього не роблять через свої релігійні або культурні переконання – це їхній власний вибір, а не дискримінація. Загалом Б. Баррі вважає, що культурна ідентичність не ставить нас у не вигідне становище, яке вимагає відшкодування у вигляді надання особливих прав.

Для більшості егалітарних лібералів характерна ідея компенсації лише за не вигідне становище спричинене об'єктивними, незалежними від людини обставинами. Ніхто не заперечуватиме проти компенсації людині, яка страждає фізичною вадою, викликаною нещасним випадком, що не підлягав її контролю,

але мало хто наполягатиме, що людина може отримувати додаткові ресурси для задоволення своїх «дорогих смаків» (ідея «дорогих смаків» запропонована Р. Дворкіним). За Б. Баррі культурні або релігійні переконання вільно обираються, а не зумовлені незалежними від людини обставинами, тому вони більше схожі на «дорогі смаки», ніж на фізичні вади [158, с. 34–37]. У такому разі, відповідно до загальної егалітарно-ліберальної думки, члени культурних і релігійних груп повинні брати на себе відповідальність за наслідки дотримання своїх переконань і не очікувати особливого ставлення чи допомоги за невивідне становище створене їхнім вільним вибором.

Звісно, проти такої думки більшості лібералів, у тому числі й думки Б. Баррі, виступають прихильники мультикультуралізму, які вважають, що культурні та релігійні переконання, принаймні у багатьох випадках, є радше результатом обставин, ніж власного вибору. Зокрема, Б. Парех погоджується з Б. Баррі, що справедливість – це питання рівних можливостей. Водночас, на думку Б. Пареха, можливість, про яку говорить Б. Баррі, є лише пасивною, адже щоб скористатися нею людині не вистачає здібностей, культурної схильності чи необхідних культурних знань. Він підкреслює, що «культурне становище формує в людей їхню ідентичність і навіть самоповагу, тому не може бути подолане без глибокого почуття моральної втрати» [214, с. 241].

Іншими словами, дискусія перетворюється на обґрунтування залежності «можливості» від суб'єкта. Якщо для Б. Баррі можливість є об'єктивною, і він розділяє наявність можливості та готовність скористатися нею, то Б. Парех виключає це розходження й робить висновок, що світ, у якому не можна скористатися можливістю, є світом, у якому її немає. Тому, повертаючись до розглянутого прикладу з сикхами, згідно з поглядом Б. Пареха, без надання спеціального права сикхам відмовлено в можливості, яку мали інші, а саме – можливість їздити на мотоциклі. Така логіка аргументації характерна для більшості мультикультуралістів. В. Кимліка сказав би щось подібне: хоча люди здатні на особисту автономію, культура, у якій вони виховуються, зазвичай є заданим контекстом, у якому досягається ця автономія, але сама вона не

вибирається автономно. І якщо культурні та релігійні переконання не стільки обрані, скільки є заданими обставинами й знаходяться поза людським контролем, то необхідно компенсувати спричинені ними недоліки.

Водночас Б. Баррі вважає, що такі заперечення не мають значення. Він зазначає: «Вирішальне питання полягає не в походженні або перегляді норм і переконань, а в обґрунтованості ряду альтернатив, з якими стикаються люди» [159, с. 216]. Тобто, якщо культурна чи релігійна група знаходиться в невідповідному становищі через закон, який не має «об'єктивно вагомих підстав» (як у разі мотоциклетних шоломів чи касок на будівництві), то ця група може справедливо скаржитися на нерівне ставлення.

Мислитель пояснює, що концепція рівних можливостей складна і її слід інтерпретувати залежно від контексту. Так, у разі питань зайнятості рівність можливостей повинна означати, що люди з однаковою кваліфікацією для виконання певної роботи мають рівні шанси її отримати. Водночас, «робота» не повинна мати вбудованих вимог (наприклад, до одягу), необхідність яких роботодавець не може довести (за Б. Баррі – «об'єктивно вагома підстава»). Скажімо, роботодавець не має забороняти носити під час роботи хустку (неодмінну з культурно-релігійних міркувань), якщо вона не заважає працювати. До того ж, «рівне поводження» означає: «Якщо встановлено, що хустка не заважає виконанню службових обов'язків, жінці не потрібно пред'являти підтвердження від імама, перш ніж її можна буде носити. Радше, головний убір повинен стати питанням особистого вибору» [159, с. 217].

Однак, коли закон виправдовується «об'єктивно вагомою підставою» (скажімо, збереження життя), Б. Баррі схильний наполягати на тому, щоб група меншин дотримувалася його. Тому сикхи повинні дотримуватися закону стосовно обов'язковості їздити у мотоциклетному шоломі, оскільки його мета («об'єктивно вагома підстава») – запобігання смерті на дорозі. Тож, згідно з аргументом мислителя, існують випадки, коли людям дозволено робити те, що їм подобається (як власний вибір носити чи не носити хустку на роботі). Проте

можливі ситуації, в яких необхідно вводити однакові для всіх обмеження, якщо цього вимагає суспільна мета, така як захист та збереження життя.

Загалом Б. Баррі проти надання культурним групам особливих прав, оскільки вважає, що вони просто зміцнюють мовні й освітні відмінності, роблячи їх членів малоосвіченими, погано підготовленими для конкуренції на ринку праці й, відповідно, спричиняють їхню подальшу бідність. Попри це навіть у його теорії є певні винятки. Так, він розглядає відомий випадок з сикхським школярем, якого не прийняли в приватну школу в Бірмінгемі, тому що він відмовився виконувати вимоги щодо шкільної форми [158, с. 61].

Аналізуючи цей приклад й відповідну реакцію Б. Баррі, С. Мендус зазначає: «Зважаючи, що Баррі ставить релігійні переконання на бік вибору, ми очікуємо, що він буде проти надання всіх особливих прав. Його мислення має бути таким: хлопчик вільно обирає релігію, і тому було б образливо надавати йому особливе право. Робити це означало б розглядати релігійні переконання як аналогію інвалідності» [206, с. 40]. Але Б. Баррі стає на бік хлопчика, обстоюючи право на носіння тюрбану в школі. Згідно з думкою мислителя, у цій ситуації спеціальне право не вороже, а є необхідним для досягнення кращого життя. У зазначеному випадку міркування Б. Баррі не повністю очевидні. Визнаючи загалом політику рівного ставлення виправданою, мабуть, він погоджується, що вартість її застосування за цих обставин занадто обтяжлива для сикхського школяра, якому надається вибір між можливістю отримати кращу освіту та відмовою від релігійно-культурної практики, центральної для його ідентичності. Радше таке бачення набагато ближче до мультикультуралізму, ніж до егалітарно-ліберальної теорії самого Б. Баррі. Схоже, цей приклад демонструє, що навіть для Б. Баррі культурні міркування, врешті-решт, можуть вплинути на оцінку загальних правил і практик.

Також Б. Баррі критично висловлюється й проти теорії Ч. Кукатаса. Хоча мислитель погоджується із Ч. Кукатасом щодо запереченням необхідності особливих прав і наполягає на рівному ставленні до всіх груп, проте у філософів дуже відрізняється інтерпретація рівного ставлення. Якщо, як уже

вказалося, для Ч. Кукатаса рівне ставлення означає толерантність до всіх груп, незалежно від їхньої внутрішньої практики, то для Б. Баррі така беззастережна толерантність до групових норм – рівносильна наданню групам права жорстокого поводження зі своїми членами [158, с. 142]. Захист від внутрішнього гніту, запропонований Ч. Кукатасом, як негативна свобода виходу, сприймається Б. Баррі недовірливо, адже примус – це не єдиний спосіб запобігання виходу людей з групи. Унаслідок відсутності справді дієвого права на вихід, теорія Ч. Кукатаса дозволяє групам безкарно завдавати шкоди своїм членам, а тому фактично є неліберальною.

Щодо свободи асоціацій спочатку Б. Баррі дотримується думки, близької до погляду Ч. Кукатаса, що групи повинні мати максимальну свободу в управлінні своїми справами. До того ж, він поділяє думку, що культурні групи не зобов'язані дотримуватися ліберальних принципів у своїй внутрішній структурі. Оскільки ліберальний ідеал свободи асоціації означає, що «люди повинні мати можливість вільно об'єднуватися в будь-який спосіб», навіть якщо внутрішні правила асоціації виявляються авторитарними, сексистськими чи непоінформованими стосовно інших видів відносин [158, с. 148].

Проте згодом стає зрозумілим, що, на відміну від Ч. Кукатаса, свобода асоціації, за Б. Баррі, підпорядкована певним обмеженням. По-перше, усі учасники асоціації мають бути психічно здоровими та повнолітніми. По-друге, незважаючи на те, що держава не має права робити внутрішню структуру груп повністю ліберальною, вона повинна забезпечувати захист від злочинів проти особистості, насамперед від тілесних ушкоджень. По-третє, для членів групи необхідно надати справді реальні варіанти виходу, під якими мислитель розуміє не лише відсутність примусу, а й те, що держава готова втрутитися в разі необхідності й зменшити, наскільки це можливо, ту «ціну виходу», яку людина понесе при виході зі своєї групи.

Б. Баррі розрізняє три категорії «ціни виходу». Перша категорія – це «внутрішня ціна». Прикладом може слугувати ситуація, коли вірян відлучають від церкви за публікацію богословських творів, які церковна влада вважає

суперечливими своїм принципам. «Внутрішня ціна», яку відлучені «платять» і через це страждають, виражається відсутністю приналежності до церковної громади. Наскільки значною є така «ціна», залежить від міри релігійних переконань вірян. У цьому разі держава безсила зменшити страждання від такої «плати».

Друга категорія – «асоціативна ціна». Вона виникає внаслідок рішень членів групи, незаборонених ліберальною державою. Скажімо, віряни розривають соціальні відносини з людиною через відлучення її від церкви. Тут держава може спробувати щось зробити, однак її зусилля, ймовірно, будуть лише незначними, оскільки «якщо члени громади вірян розривають з вами соціальні відносини через відлучення від церкви, це те, що вони можуть робити вільно. Людям у ліберальних суспільствах не можна заборонити бути в такому плані вузькоглядними та фанатичними» [158, с. 151].

І, нарешті, третя категорія – «зовнішня ціна». Припустимо, ревно віруючий роботодавець звільняє людину через відлучення її від церкви. У цьому разі держава не повинна дозволяти звільнення, поки не буде доведено через суд, що робота (з якоїсь причини), має виконуватись лише прихожанином церкви [158, с. 150–152]. Така ситуація є «зовнішньою ціною», тому що вона не залежить від внутрішніх переживань самої людини, і не належить до тих, які не заборонені ліберальною державою (як у разі припинення соціальних зв'язків з громадою). Ліберальна держава зацікавлена, щоб вихід для членів груп був справді доступним. Адже це зменшить необхідність державного втручання в такі групи, даючи їхнім членам можливість діяти самостійно для уникнення пригнічення, експлуатації та травм. Тож навіть якщо держава не може повністю запобігти виникненню «зовнішньої ціни», вона має зробити все можливе для зменшення її масштабу.

На думку Б. Баррі, «один поширений недолік» у всьому мультикультурному мисленні полягає в припущенні, нібито групи визначаються «культурою», а це призводить до висновку, що які б проблеми не стояли перед групою, вони певною мірою виникатимуть через її відмінні

культурні особливості [158, с. 305]. Наслідком такого «культивування» групової ідентичності може стати систематичне ігнорування альтернативних причин групового неблагополуччя. Скажімо, афроамериканці дійсно постраждали від несправедливого соціально-економічного неблагополуччя, але не через свою культуру. Радше проблема полягала в расизмі та його спадщині у вигляді нестачі можливостей для здобуття освіти та інших ресурсів, необхідних для отримання доступу до кращих робочих місць.

Члени групи можуть страждати не через відмінні культурні цілі, а тому, що не в змозі досягнути загальних цілей, як-от якісна освіта, гідно оплачувана робота, достатній дохід, необхідний, щоб брати участь у соціальному, економічному та політичному житті суспільства. Тому Б. Баррі вважає, що проблеми винайдені мультикультуралістами з нічого, та додає, цитуючи філософа К. Аппія: «Культура не проблема і не вирішення» [158, с. 306]. Однак, приписуючи мультикультуралістам перебільшену думку, що культурні чинники відповідальні за будь-які проблеми, з якими стикається група, Б. Баррі може зустрітися з гідною відповіддю на таку критичну заувагу. Приміром, ліберальний мультикультураліст відповів би, що хоча проблема не завжди в культурі, іноді гостро постає саме в ній. Можливо, культура не є ключовою проблемою для афроамериканців, але для Квебеку чи деяких корінних народів вона справді відіграє центральну роль.

Досі критика Б. Баррі зосереджувалася на тому, що мультикультуралісти фактично сприяють існуванню неліберальних практик (Ч. Кукатас), а також зраджують принцип рівного ставлення Просвітництва (В. Кимліка та Б. Парех). У заключній главі «Культури та рівності» Б. Баррі додає ще одне звинувачення: мультикультуралісти підривають найважливішу політичну мету егалітаристів – економічний перерозподіл. Проблеми, які мають стосуватися сучасних егалітаристів, – це проблеми бідності та відсутності можливостей. Зі свого боку, культурне визнання не більше, ніж відволікання від цих бід, у кращому разі воно не має значення, а в гіршому є прямою перешкодою. До того ж, програма мультикультуралістів, вступаючи в конфлікт з перерозподілом,

розділяє егалітарний рух на конкурентні табори, які змагаються за одне й те ж саме державне фінансування.

Підняте Б. Баррі питання про відвертання уваги від економічного перерозподілу справило неабиякий вплив на подальший розвиток дискурсу мультикультуралізму, а саме дилеми політики визнання та перерозподілу. Теоретична література про зв'язок між перерозподілом і визнанням у наш час дуже значна й містить низку різних позицій. На одному полюсі дискурсу – погляд критиків мультикультуралізму, зокрема й Б. Баррі. Мислителів такого гатунку об'єднує спільне бачення, начебто мультикультуралізм «витісняє» час, енергію та гроші від перерозподілу на користь визнання. Люди, які в іншому разі активно брали б участь у боротьбі за посилення економічного перерозподілу та соціальної рівності, замість цього витрачають свій час на проблеми, підняті мультикультуралістами.

Друга аргументація вказує на те, що мультикультуралізм, підриваючи довіру та солідарність між громадянами, руйнує підтримку для перерозподілу. Логіка критики спрямована на те, що політика мультикультуралізму руйнує солідарність, оскільки вона акцентує увагу не на спільності, а на відмінності між громадянами. Історично громадяни, начебто, були готові більше жертвувати на підтримку «своїх знедолених співгромадян», пов'язаних спільною ідентичністю та солідарністю. Згідно зі ще однією версією, у такому визнанні майже неминуче присутні певні негативні конотації. «Визнання» групи в контексті мультикультурної політики часто містить у собі визнання почуття історичної образи й того, що історично група була піддана стигматизації та виключенню, а також жорстокому поводженню з боку більшості. Іншими словами, мультикультуралізм виховує «політику образи», призводячи до посилення недовіри між членами різних груп [100, с. 61].

У спільній статті «Чи руйнує політика мультикультуралізму державу загального добробуту?» В. Кимліка та К. Бантінг виступають проти зазначених критичних зауваг. На їхню думку, аргумент стосовно «витіснення» ґрунтується на припущенні, нібито існує фіксована кількість часу, енергії та грошей, що

витрачаються на політичну мобілізацію. Відповідно, зусилля спрямовані на одне питання, обов'язково применшують ресурси для іншого. Однак існує альтернативний погляд на політичну мобілізацію, згідно з яким взагалі необхідно залучати людей у сферу політики з будь-якого питання. Після того, як вони відчують власну політичну ефективність, ймовірно, зрозуміють та будуть підтримувати й інші мобілізаційні питання.

Доволі суперечливим є й другий аргумент про те, що мультикультуралізм підриває довіру та солідарність. Відповідно до нього припускається, нібито до прийняття політики мультикультуралізму існував високий рівень солідарності, який тепер знищується. Проте історична практика демонструє протилежну ситуацію: західні держави часто застосовували політику виключення та асиміляції саме тому, що за етнічними та расовими ознаками було мало довіри та солідарності. Більшість відчувала загрозу з боку меншин і тому намагалась їх асимілювати, виключити з суспільного життя, використати чи позбавити прав. Як наслідок, це спонукало меншість не довіряти більшості [156, с. 10]. У цій ситуації політика мультикультуралізму не причина недовіри чи ворожнечі, а відповідь на відсутність довіри та солідарності.

На протилежному від Б. Баррі полюсі в дилемі перерозподілу й визнання перебуває А. Гоннет. Він наполягає, що перерозподіл повністю (або в значній мірі) затьмарюється визнанням, оскільки визнання є більш фундаментальним і всеосяжним [183, с. 232]. На думку мислителя, нині концепція «політики ідентичності» не лише вимагає ліквідації дискримінації за допомогою здійснення універсальних прав, але також вимагає групових форм визнання [182, с. 161]. Членство в певній «культурі» меншини може бути використане для моральної мобілізації соціальної боротьби.

Проміжна позиція між Б. Баррі та А. Гоннетом у зазначеній дилемі представлена теорією відомої мислительки Н. Фрейзер. Вона вперше запропонувала «двовимірну концепцію справедливості», згідно з якою протиставлення політик визнання та перерозподілу помилкове, адже «сьогодні справедливість вимагає як перерозподілу, так і визнання» [171, с. 9]. Раніше

вважалося, що зазначені політики є взаємовиключними й об'єднати їх неможливо. Варто зауважити, оскільки перерозподіл фокусується на несправедливості пов'язаною з економічною маргіналізацією та експлуатацією робітничого класу, то відповідно й відмінності, тут розуміються як несправедливі. У такому разі відмінності – це не культурні особливості груп, а соціально сконструйовані результати несправедливої політичної економії. Тож мета такої політики – скасувати, а не визнати групові відмінності.

Зі свого боку, в політиці визнання розглядаються два види відмінностей. Перший – це культурні відмінності, які попередня асиміляційна політика намагалася знищити. У цьому разі справедливість вимагає переоцінити несправедливо знецінені групові ідентичності та визнати культурні відмінності, які раніше сприймалися загрозою, а не усувати їх. Водночас, групові відмінності та відповідно й зміст культурних ідентичностей залишаються незмінними. Такий вид Н. Фрейзер визначає як позитивне (affirmative) визнання й асоціює з «основним мультикультуралізмом». Однак захист відмінностей в межах позитивного визнання одночасно може означати й збереження деяких неліберальних практик.

Саме збереження неліберальних культурних особливостей є підґрунтям критики мультикультуралізму для більшості егалітарних лібералів. Тому Н. Фрейзер пропонує другий вид – трансформативне (transformative) визнання, яке кидає виклик консервативним уявленням про ідентичності й спрямоване на виправлення несправедливості шляхом зміни базової структури, що породжує нерівність [170, с. 28]. Такий вид визнання вимагає не визнавати відмінності, а радше деконструювати основну культурно-ціннісну структуру, яка спричиняє відмінності, що ведуть до нерівності. Таким чином, трансформативне визнання більшою мірою відповідає принципам егалітаристів. Наприклад, жінка (представниця меншини), яка прагне отримати освіту, не бажає позитивного визнання (перший вид), що триматиме її вдома, а радше потребує саме трансформативного, що визнає інтелектуальні здібності жінок рівними чоловічим.

Н. Фрейзер зазначає, що обидві форми несправедливості – як невизнання, так і економічна нерівність – є первинними та самостійними, а тому економічна нерівність не може бути зведена до культурного неправильного визнання, і навпаки. Суб'єктами перерозподілу є переважно класи, тоді як суб'єктами визнання – веберівські статусні групи, тобто групи, які можуть бути ідентифіковані з погляду позитивної або негативної соціальної оцінки репутації. Багато соціальних рухів намагаються врівноважити прагнення економічної рівності з вимогою визнати їхню культурну специфіку.

Основним опонентом Н. Фрейзер у дилемі перерозподілу та визнання є А. Гоннет, погляди якого щодо визнання більше схожі на погляди Ч. Тейлора. Якщо А. Гоннет вважає, що належно продумана концепція визнання є достатньою для досягнення справедливості, то Н. Фрейзер стверджує, що визнання – це лише один вимір справедливості, хоч і життєво важливий. Згідно з її думкою, відсутність визнання (неправильне визнання) не означає психічну деформацію чи перешкоду самоздійсненню, як уважали А. Гоннет та Ч. Тейлор, а означає інституціоналізовані відносини підпорядкування. Мислителька зазначає: «деяким людям і групам відмовлено в статусі повноправних партнерів у процесі соціальної взаємодії, просто через інституалізовані моделі культурних цінностей, у створенні яких вони не брали участь рівною мірою та які принижують їхні відмінні характеристики чи приписані їм такі відмінні характеристики» [171, с. 29]. Таким чином, усунення несправедливості, що виникає через невизнання (неправильне визнання), означає розгляд певних уявлень, які пояснили б, чому деяким людям присвоюється порівняно низьке соціальне становище. По суті, визнання необхідне, щоб гарантувати всім членам суспільства рівну участь у суспільному житті.

Мультикультураліст Б. Парех у праці «Нова політика ідентичності: політичні принципи взаємозалежного світу» також підкреслює, що політика визнання й політика перерозподілу однаково важливі, а тому їх слід розглядати як взаємодоповнюючі: «... пригноблення та нерівність приймають різні форми. Політика перерозподілу фокусується на деяких з них; а визнання – на

інших» [213, с. 44]. Наприклад, перерозподіл стосується бідності та відсутності можливостей, яких зазнали афроамериканці чи деякі корінні австралійці, але для інших – тих, хто належить до середнього класу – можливо, що визнання є більш важливим (всупереч думці Б. Баррі). Так, бідність та соціальна нерівність можуть спричинятися культурними чинниками. Скажімо, низькі очікування й відсутність упевненості в собі, часто породжені систематичним приниженням культурного походження. До того ж негативні культурні стереотипи можуть виникати через бідність або економічну нерівність. Іншими словами, економічні умови й культурні відносини опиняються в замкнутому колі. У цьому разі заходи, спрямовані на усунення матеріальних проблем, теж сприятимуть вирішенню проблеми культурного неблагополуччя й навпаки. За такої ситуації перерозподіл і визнання – союзники.

Однак деякі види визнання більш узгоджені з перерозподілом, ніж інші. Це залежить від того, яка ідентичність визнається. Наприклад, освітні можливості людини реалізуються лише частково через наявність поблизу навчального закладу й спроможності оплати за навчання. Проте людина не зможе використати ці ресурси, якщо їй заборонено це робити через культурні норми – скажімо, через сексистські погляди, які обмежують жінок домашніми обов'язками. Тобто якщо визнання набуває форми, яка лише підтверджує наявні культурні обмеження можливостей людей (позитивне визнання в термінології Н. Фрейзер), то воно, ймовірно, конфліктуватиме з перерозподілом, спрямованим на розширення цих можливостей. Таке позитивне визнання з ідеєю незмінності ідентичності є близьким до теорії Ч. Тейлора. Однак ліберальний мультикультуралізм Дж. Раза та В. Кимліки на основі автономії (де члени групи можуть переглядати та відкидати певні культурні цінності) найбільше відповідає трансформативному визнанню, яке намагається усунути несправедливе становище в суспільстві через зміну культурно-ціннісної структури, що породжує нерівність. Саме цей вид, згідно з думкою Н. Фрейзер, здатний подолати протиріччя між визнанням і перерозподілом.

Отже, ліберальні критики піднімають низку важливих питань, що виникають у межах мультикультуралізму. С. Окін попереджає про можливість мультикультуралізму сприяти зміцненню патріархальних традицій, які обмежують жінок і завдають їм шкоди.

Б. Баррі піднімає важливі критичні питання, зокрема, якою мірою мультикультуралізм задовольняє основні ліберальні цінності – свободу та рівність, інтерпретовані як свобода об'єднань та рівність можливостей. Загалом, його підхід – це повернення до класичної ліберальної політики, коли культурні відмінності виносяться в приватну сферу, а втручання в культурні справи повинні бути мінімальними, необхідними лише для забезпечення ліберальних цінностей. Однак за Б. Баррі, ліберальна держава явно є більш інтервенціоністською, ніж за Ч. Кукатасом, хоча меншою мірою, ніж у підході В. Кимліки, коли вона повинна сприяти лібералізації неліберальних груп. Б. Баррі стверджує, що мультикультуралізм зрадив спадщину Просвітництва, відійшовши від справедливих стандартів рівного ставлення й залишивши людей на милість неліберальних групових норм, та відволікає егалітаристів від економічного перерозподілу.

Разом з тим, всупереч поглядам Б. Баррі, перерозподіл та визнання не обов'язково вступають в протиріччя одне з одним. Справді, конфліктні моменти існують, особливо якщо визнання набуває позитивну (в термінології Н. Фрейзер) форму, в якій підтверджуються наявні ідентичності, оскільки вони можуть бути доволі обмежувальними. Однак трансформативне визнання, за Н. Фрейзер, чи теорія ліберального мультикультуралізму на основі автономії, протистоять таким обмежувальним варіантам.

3.3 Парадигма «інтеркультуралізму» на етапі постмультикультуралістського дискурсу

Традиційний дискурс мультикультуралізму (кінець 80-х – кінець 90-х років ХХ ст.) переважно був орієнтований на оцінювання справедливості

претензій груп меншин стосовно визнання їхніх культурних відмінностей та, відповідно, надання особливих прав. Завершення цього етапу відбулося в кінці 90-х – на початку 2000-х, якраз перед хвилею політичних заяв про те, що мультикультуралізм «мертвий», які набирали обертів після серії ісламського тероризму 2001 року і в контексті явно невдалої мусульманської інтеграції, особливо в Європі.

Звісно, що майже одночасно з виникненням мультикультуралізму як політики, так і філософського дискурсу, з'являлись критичні зауваги щодо нього, особливо з боку ліберальних кіл. Так само і серед мультикультуралістів не було спільного бачення деяких питань. Однак загалом це була дискусія в межах розгортання дискурсу мультикультуралізму. Як свого часу (1999 р.) слушно зауважив В. Кимліка, «мультикультуралісти виграли цей день», маючи на увазі, що вони переглянули умови публічних дебатів і тепер питання про те, чи потребує справедливості загальних норм для всіх або диференційованих прав для різних груп, повинно оцінюватись у кожному конкретному випадку окремо, а не прийматись заздалегідь [191, с. 113].

Унаслідок зміни акцентну в дебатах тягар доведення того, що пропоновані реформи не призведуть до несправедливості, більше не лягає винятково на захисників мультикультуралізму. Рівною мірою його поділяють як мультикультуралісти, так і захисники сліпих до відмінності інститутів, «щоб показати, що статус-кво не створює несправедливості для груп меншин» [191, с. 113]. Іншими словами, дискурс мультикультуралізму підірвав упевненість, з якою ліберали відкидали вимоги щодо прав меншин, і успішно вирівняв поле для обговорення переваг мультикультуралізму. До того ж, ідея, що державні установи можуть бути дійсно нейтральними – усе частіше сприймалась неправдоподібною. Розвиток цього етапу дискурсу відобразив і зростання усвідомлення важливості певних інтересів, які, здебільшого, ігнорувалися ліберальними теоріями справедливості, зокрема, інтереси у визнанні, ідентичності, мові та культурному членстві. Якщо ці інтереси ігноруються

державою, тоді люди можуть відчувати себе справді ущемленими, навіть коли визнаються їхні громадянські, політичні та соціальні права.

Початок ХХІ століття характеризується кардинальними змінами в межах дискурсу. Серед політиків і науковців набуває популярності риторика «відступу» чи «краху» мультикультуралізму, особливо в контексті проблеми ісламського фундаменталізму, з якою зіткнулися західні демократії. На думку низки європейських політиків, саме нездатність мусульман стати частиною західної спільноти веде до відродження расистських і націоналістичних упереджень, зростання екстремістських настроїв, соціальної відчуженості та ворожнечі [98, с. 115]. На цій основі представників ісламської культури ототожнюють з потенційними носіями ідеології міжнародного тероризму, тому виникають упередження, що цей прошарок апріорі не готовий до інтеграції в соціальне середовище, у якому перебуває.

Свого апогею риторика «краху» досягла в кінці 2010–2011 років, коли канцлер Німеччини А. Меркель, тодішній прем'єр-міністр Великобританії Д. Кемерон та колишній президент Франції Н. Саркозі майже одночасно висловились «проти мультикультуралізму» [109, с. 294]. Однак «відступ від політики мультикультуралізму» спостерігався в низці європейських держав ще до подібних заяв. Так, у Нідерландах під впливом популізму правих, які набирали силу після політичних убивств П. Фортейна та Тео ван Гога в 2002 і 2004 роках, уже проводили більш жорстку політику «громадянської інтеграції» (*civic integration*) для іммігрантів [186, с. 67]. Британія, під управлінням лейбористського уряду, що раніше був лояльним до мультикультуралізму, також проголосила курс політики «соціальної згуртованості» (*social cohesion*) та зміцнення «британськості» (*Britishness*).

Такий політичний курс став наслідком заворушень, які відбулись у Британії. Зокрема, у травні 2001 року в м. Олдем (Північна Англія), де значна частина населення – іммігранти, місцева молодь азійського походження намагалася встановити своєрідні «зони», недоступні для білих британців [62, с. 47]. У грудні того ж року експерти відвідали низку британських міст, у яких

відбулися зіткнення між британцями та іммігрантами-мусульманами. Висновки були представлені у доповіді «Соціальна згуртованість» (Community cohesion), більш відома як «Доповідь Кентла». Експерти з'ясували, що іммігранти не інтегровані в більшість сфер британського суспільства і живуть своїм окремим «паралельним» життям [165, с. 9]. Іншими словами, утворення мігрантами своєрідних «гетто» у країнах перебування дещо розвінчує мультикультурний міф про «взаємопроникнення культур» та аж ніяк не викликає схвалення. Але найбільше невдоволення громадян викликане тим, що програми з інтеграції мігрантів фінансуються фактично через скорочення коштів на забезпечення власного населення.

Зважаючи на зростання чисельності мусульман у європейських країнах, сьогодні надзвичайно активними є дискусії стосовно «ісламізації Європи» та можливих наслідків цього. Суперечки з проблем інтеграції іноземців, головним чином, обертаються навколо ісламських діаспор у європейських країнах. Досі не вирішеним є питання, чи вдасться вихідцям з мусульманських країн, які є носіями протилежних ліберальним цінностей, інтегруватися в європейське суспільство [139, с. 382]. Ситуація ускладнюється й тим, що після терористичних актів та вбивств, вмотивованих «образою релігійних почуттів» мусульман, здійснених останніми роками в західноєвропейських країнах (як-от стрілянина в редакції сатиричного щотижневика «Шарлі Ебдо» 7 січня 2015 р., напади на жінок у новорічну ніч 2016 р. у Кельні, вибухи в брюссельському аеропорту 22 березня 2016 р., та інші), ставлення європейців до мусульман закономірно змінилося. Відбувається зростання ісламофобських настроїв серед європейського населення. Відповідно, набирають популярності праві націоналістичні партії, які ратують за обмеження міграції.

Зазначене вище засвідчує, що у свідомості населення формується негативний «бренд мультикультурної політики», активно обговорюваний як у ЗМІ, так і в наукових колах. Критики мультикультуралізму, спираючись на негативні висловлювання західних політиків, стверджують: основна помилка прихильників мультикультуралізму в тому, що вони допускають можливість

збереження іммігрантами власних цінностей, і дозволяють не змінюватись для пристосування до культурного середовища країни прибуття. Тому все частіше звучать заклики повернутися до політики «плавильного котла», адже в її відновленні бачать вирішення етнокультурних проблем [124]. Попри подібні заяви, багато науковців вважають, що відступ від мультикультуралізму – це лише популярна політична риторика, яка виникла на тлі популізму та загравань з електоратом, оскільки набагато легше звинуватити у неспроможності політику мультикультуралізму, ніж намагатися попередити терористичні акти.

Через термінологічну невизначеність цього феномену, численну варіативність наукових підходів у його трактуванні, стає досить легко спотворювати зміст та маніпулювати поняттям. Так, по мірі розгортання критичної реакції, знаний соціолог Е. Гіденс висловив стурбованість характером публічних дебатів. Він зазначає, що більшість дискусій з приводу мультикультуралізму й спричинених ним проблем є неправильними, адже «мультикультуралізм просто не означає те, що думають більшість його критиків» [177]. Широкі маси населення, не дуже розуміючи про що саме йдеться, уже борються й рятують «європейську спадщину». Тому, як тільки теракт здійснюється мусульманином, одразу починається обговорення проблем «мозаїчного суспільства».

Розмірковуючи на цю тему, соціолог М. Штерін зазначає: «Було проведено дослідження, яке засвідчило, що більшість джихадистів мало що розуміли в ісламі. Ними рухало те ж, що й молодиками в бандах – відчуття сили, упевненість, що вони кращі за інших... Вирішення цього питання – боротьба з тероризмом, а не з мультикультуралізмом» [129]. Крім того, усупереч риториці «краху», мультикультуралізм на своїй батьківщині, у Канаді, продовжує успішно функціонувати і навіть є складовою національної ідентичності канадців.

Можливо, це пов'язано з тією особливістю, яка, за В. Кимлікою, сприяє стабільності мультикультурної політики, а саме – наявності істинно «мультикультурного суспільства», коли іммігранти приїжджають з різних

країн, а не переважно з однієї. Тобто мають значення джерела міграції, які відрізняються, наприклад, у Канаді, США та Європі. Так, у Канаді є іммігранти з усіх куточків світу, і жодна етнічна група не становить більше 15 % від загальної кількості іммігрантів. У Сполучених Штатах, навпаки, через нерівність у доходах, порівнюючи з менш благополучними країнами-сусідами, 50 % іммігрантів приїжджають з Мексики. Аналогічно в Іспанії та Франції переважають вихідці з Північної Африки. Це має важливі наслідки для процесу інтеграції [197, с. 23]. Тобто наявність значної кількості іммігрантів спільного походження сприяє утворенню «анклавів», що кидають виклик приймаючій спільноті [107, с. 86]. Зазначимо, що риторика «краху» переважно ведеться стосовно іммігрантських груп, і не зачіпає національні меншини та корінні народи.

Однак, попри заяви про «відступ» від мультикультуралізму, є переконливі докази розширення мультикультурної політики. Так, В. Кимліка та К. Бантінг побудували індекс політики мультикультуралізму (MCP Index), який охоплює 21 країну. Індекс враховує наявність або відсутність політики мультикультуралізму в цих країнах у трьох часових точках 1980 р., 2000 р. і 2010 р., тим самим дозволяє простежити зміни з плином часу. Країни були оцінені за: 1) офіційним затвердженням політики мультикультуралізму; 2) наявністю мультикультурних освітніх програм; 3) етнічним представництвом у громадських ЗМІ; 4) звільненням від дрес-коду; 5) дозволом подвійного громадянства; 6) фінансуванням національних організацій для підтримки культурної діяльності; 7) можливістю навчання рідною мовою; 8) підтримкою груп мігрантів шляхом позитивної дискримінації. За кожним показником країни оцінюються як 0 (відсутня мультикультурна політика), 0,5 (частково присутня) або 1 (наявна така політика). Потім бали підсумовуються, з рівною вагою для кожного показника, формуючи загальний бал по країні в діапазоні від 0 до 8 (6–8 балів – це країни із сильним мультикультуралізмом; 3–5 бали – з помірним; 0–3 бали – зі слабким).

Згідно з індексом МСР, Австрія, Данія, Франція, Німеччина, Італія та Швейцарія належать до числа країн зі слабкою політикою мультикультуралізму. Ці показники вказують на те, що, всупереч закиду канцлера А. Меркель у неспроможності мультикультуралізму в її країні, Німеччина не є та не була країною з сильною політикою мультикультуралізму. Австралія, Канада та Швеція вважаються такими, що прийняли найширший спектр мультикультурної політики. Результати демонструють: 9 країн, які прийняли мультикультурні підходи в кінці ХХ ст., зберегли свої програми в першому десятилітті ХХІ ст., а 12 країн ще й розширили їх. Тільки три країни – Данія, Італія та Нідерланди – демонструють відступ від мультикультуралізму. Серед цих трьох випадків драматичний лише нідерландський. Данія та Італія й так були країнами зі слабкою мультикультурною політикою. Однак падіння в Нідерландах на 3,5 бали за 8-ми бальною шкалою, менше, ніж найбільший стрибок у бік розширення у Фінляндії на 4,5 бали.

Аналіз політики чітко виявляє стійкість мультикультуралізму або навіть його розширення. Хоча нідерландський випадок став пробним елементом для опису зворотної реакції, він не представляє загальної тенденції. У більшій частині Європи мультикультурна політика взагалі не відступала [157; 210]. З огляду на такі емпіричні дані, В. Кимліка захищає мультикультуралізм і зазначає: «Відступ дійсно може бути більше питанням зі сфери розмов, ніж реальною політикою. Деякі політики у Великобританії та Австралії, наприклад, вирішили не використовувати "m word" (*мультикультуралізм*. – О. П.) – замінюючи його такими термінами, як різноманітність, плюралізм, міжкультурний діалог або згуртованість» [49, с. 78]. Подібної думки дотримується й британський соціолог Д. Макгі: «Багато в чому відступ і відкрита ворожість до мультикультуралізму на практиці є спробою уникнути використання терміну "мультикультуралізм", а не відходити загальною від його принципів» [203, с. 85]. Він припускає, що зараз настала фаза «рефлексивного мультикультуралізму», коли сам термін виявився в підпіллі, водночас деякі

стратегії, пов'язані з мультикультуралізмом, продовжують впливати на політику й функціонують на місцевому рівні.

Дослідники етнічної та культурної різноманітності С. Вертовець та С. Вессендорф також погоджуються з тим, що хоча «мультикультуралізм» в основному зник з соціально-політичної риторики, однак підтримка культурних відмінностей іммігрантів та меншин продовжується, скажімо, проявляючись у щораз більшому використанні поняття «різноманітність» (diversity) [226, с. 18]. Навіть відомий критик мультикультуралізму, німецький науковець, К. Йопке, аналізуючи політику в Британії, теж зазначає, що, незважаючи на перехід до «соціальної згуртованості» (social cohesion) та акценту на «британськості» (Britishness), насправді «не відбулось жодного реального "кінця мультикультуралізму", навіть у жорсткому контексті боротьби з тероризмом і занепокоєнням з приводу етнічної сегрегації» [186, с. 72].

Зважаючи на вищезазначене, питання «чи є мультикультуралізм проблемою чи все-таки рішенням» – залишається відкритим. Можна погодитись, що «хоронити» мультикультуралізм ще зарано. Радше, необхідно говорити про трансформацію в інші форми культурної взаємодії чи переосмислення мультикультуралізму в новому контексті, який у межах нашого дисертаційного дослідження визначається як етап постмультикультуралістського дискурсу (розгортається з початку 2000-х і триває й сьогодні). Як слушно пише В. Кимліка: «У людей немає єдиної думки про політику, яка прийде на зміну мультикультуралізму, але є дивовижна впевненість, що вони живуть в епоху постмультикультуралізму» [49, с. 71]. Звісно, сам термін «постмультикультуралізм», як і його попередник – «мультикультуралізм», не є чітко окресленим.

Одне з питань, яке порушується в межах цього етапу дискурсу: префікс «пост» означає продовження мультикультуралізму чи відступ від нього. Так, дослідники Олександр і Марина Куроп'ятники, порівнюючи постмультикультуралізм з аналогічними поняттями, як-от постмодернізм, постструктуралізм, постсучасність, постнаціоналізм, зазначають, що з одного

боку префікс «пост» вказує на тісний зв'язок з попередньою традицією мультикультуралізму, а з іншого, – «на логічність розвитку ідей мультикультуралізму, що тривають у нових умовах» [69, с. 147].

Мислитель С. Вертовець використовує термін «постмультикультуралізм» для позначення особливого етапу мультикультуралізму, у якому робиться акцент як на заохоченні визнання різноманітності, так і на збереженні колективної національної ідентичності [228, с. 83]. Дійсно, мультикультуралізм часто критикують саме за підтримку культури ціною послаблення національної ідентичності (наприклад, підхід Д. Гудхарта) [180]. Відповідно на етапі постмультикультуралістського дискурсу відбуваються пошуки альтернативних моделей управління різноманітністю, що поєднували би сильну національну ідентичність з офіційним визнанням культурного різноманіття.

Тож, ми перебуваємо в процесі зміни соціально-політичної парадигми, де більшість основних принципів мультикультуралізму залишаються. Водночас зростає розуміння, що толерантність до неліберальних елементів має бути обмежена, а кожен випадок вимоги визнання відмінностей та надання особливих прав необхідно розглядати окремо й перевіряти чи узгоджуються вони з ліберальними принципами [225]. Нова парадигма повинна бути сформована, головним чином, з погляду згуртованості спільноти та нової загальної суспільної культури, заснованої на різноманітності. Важливо щоб нова парадигма управління різноманітністю містила усвідомлення – не все, що приходить з інших культур, має прийматись без критичного мислення. Одною з таких парадигм може стати інтеркультуралізм.

Уперше інтеркультуралізм з'явився як реакція Квебеку на офіційне визнання Канадою політики мультикультуралізму в 70-х роках ХХ ст. [224]. У той час, коли в мультикультуралізмі ідентичність квебекців сприймалась в одних межах різноманітності що й корінних народів та іммігрантів, то політика уряду Квебеку, насамперед, була спрямована на збереження франкомовного ядра. Тому іммігранти у Квебеку повинні були розвинути відчуття приналежності до приймаючого суспільства через вивчення французької мови

та прийняття загальних цінностей. Інтеркультуралізм стверджував, що взаємозв'язок між меншістю й більшістю (у сенсі культури Квебеку) повинен бути центром переговорів, а потім безпосередньо реалізувати діалог між єдністю й різноманітністю як основного механізму політики щодо іммігрантів.

Інтеркультурний підхід розглядався в контексті взаємодії двох різних концептуальних напрямів (національні вимоги Квебеку й культурні вимоги іммігрантів), і така політика вважалась інструментом забезпечення виживання національної ідентичності Квебеку. Варто зауважити, що варіант Квебекського інтеркультуралізму 70-х був радше «колективним» виміром і відрізнявся від «ліберального індивідуалізму» політики канадського мультикультуралізму (розглянуто в першому розділі) [161, с. 464]. Прикметно, інтеркультуралізм у Квебеку більше нагадував той варіант групового мультикультуралізму, який був підданий критиці, і проти якого й була запропонована нова індивідуалістична парадигма інтеркультуралізму (європейський варіант). Попри те, що інтеркультуралізм розпочався в межах політичного протистояння між федеральним урядом Канади та провінцією Квебек, ця концепція з плином часу ставала все більш витонченою й набувала популярності по мірі збільшення незадоволення мультикультуралізмом у Європі.

Одним із адвокатів нової парадигми інтеркультуралізму є Ч. Тейлор, якого, завдяки праці «Політика визнання» (розглянуто в другому розділі), багато хто й досі записує в ряди мультикультуралістів. Проте, якщо проаналізувати останні його праці, то стає зрозумілим, що справжнім мультикультуралістом він більше не є, а радше захищає позицію інтеркультуралізму, який вважає доречним саме для європейської інтеграційної кризи. В есе «Інтеркультуралізм чи мультикультуралізм?» мислитель зазначає, що відмінність між мультикультуралізмом й інтеркультуралізмом полягає в тому, що перший підкреслює визнання відмінностей («Політика визнання»), тоді як другий зосереджується на соціальній інтеграції [224].

Ще один важливий момент щодо відмінності між цими «ізмами», – це їхнє трактування ідентичності. У межах мультикультуралізму ідентичність (як

культурний аспект), зазвичай, розуміється як наперед задана й незмінна, тоді як у межах парадигми інтеркультуралізму стверджується, що вона змінна й може постійно трансформуватись, а тому є більш адаптованою до сучасного світу [224]. Варто зауважити, у цьому питанні Ч. Тейлор поділяє погляди більшості постмультикультуралістів, які вважають що визвольний імпульс мультикультуралізму, підринається «есенціалістським» способом розуміння культур та ідентичностей [199, с. 219].

Саме в розумінні ідентичності як наперед заданої та незмінної вбачають слабке місце мультикультуралізму та його непристосованість до сучасності, адже більшість соціальних наук уже давно довели, що ідентичність є перехідним і змінним атрибутом людського життя. Зокрема, підкреслюючи розширення ідентичності, українська дослідниця Л. Сафонік зазначає, що «технологічні комунікації дають змогу людині ідентифікувати себе з географічно віддаленими спільнотами, носіями різних культурних, гендерних особливостей, соціального статусу» [126, с. 234]. Політолог А. Філліпс у праці «Мультикультуралізм без культури» пише, що мультикультуралізм перебільшує внутрішню єдність культур, зміцнюючи відмінності, які нині є більш мінливими, і подає представників інших культур більш екзотичними й особливими, ніж вони є насправді. У такому разі мультикультуралізм проявляється «не як культурний визволитель, а як культурна гамівна сорочка», змушуючи тих, кого описують як членів культурної групи до режиму автентичності, позбавляючи їх можливості перетинати культурні кордони, запозичувати культурні впливи, визначати й перевизначати себе [215, с. 14].

Подібної думки дотримується й С. Бенхабіб, зазначаючи, що мультикультуралізм несе в собі «небезпеку зведення в абсолют ідеї культури як властивості етнічної групи або раси; перетворення культур у самостійні сутності внаслідок надання занадто великого значення їхньому розмежуванню й окремішності; надмірний наголос на внутрішній однорідності культур в умовах, які потенційно виправдовують репресивні вимоги на користь підпорядкування загальним правилам...» [12, с. 5]. Такий культурно-

орієнтований мультикультуралізм може спричиняти певні неліберальні наслідки, наприклад: 1) встановлення жорстких зовнішніх кордонів культурної ідентичності; 2) визнання необхідності «охороняти» ці межі, для того щоб регулювати внутрішнє членство й «самобутні» форми життя; 3) пріоритет продовження й збереження культур у часі стосовно можливості їхнього нового прочитання; 4) з огляду на відсутність відкритого протистояння культурним звичаям, відбувається легітимізація еліт, які контролюють таку культуру, що породжує нерівність і винятковість [12, с. 81].

На згубних наслідках внутрішньо-групової однорідності для членів меншин, наголошує й мислитель К. Аппія: «... кожна "культура" представляє не тільки відмінність, але й усунення відмінностей: групи представляють собою відносну однорідність, яка підтримується й увічнюється регулювальними механізмами, спрямованими на маргіналізацію й змушує мовчати незгодних з її основними нормами та звичаями» [154, с. 151–152]. До того ж, розгляд інших культур як абсолютно статичних та остаточно усталених, часто призводить до міжгрупової конфронтації [28, с. 45]. Хоча вищеназвані дослідники й критикують мультикультуралізм за есенціалізм та надмірну увагу до культури, стверджуючи, що незмінність культур з неліберальними складовими може нанести шкоду її членам, а також призвести до міжгрупових конфліктів, однак вони серйозно ставляться до мультикультуралістських передумов, визнаючи, що традиційні моделі громадянства є несправедливими та виключають певні культурні групи з соціального життя. Тому не випадково більшість постмультикультуралістів підтримують боротьбу за емансипацію історично виключених груп і прислухаються до їхніх голосів.

На відміну від багатьох критиків (як-от Б. Баррі), постмультикультуралісти не просто виступають проти мультикультуралізму (в низці питань вони співчувають мультикультуралістській боротьбі), а дійшли висновку, що мультикультуралізм потребує радикальної перебудови, а саме радикального перегляду його есенціалістських тенденцій. Такі погляди співзвучні з поглядами інтеркультуралістів. Зокрема, італійський мислитель

А. Портера у праці «Інтеркультурна освіта в Європі: епістемологічні й семантичні аспекти» в межах інтеркультуралізму оцінює культуру та ідентичність більш динамічними та гнучкими. Зі свого боку, в мультикультуралізмі етнічні, культурно-релігійні меншини вважаються досить усталеними громадами, а тому, культурно-етнічна ідентичність розглядається як статичний об'єкт [216, с. 483].

На противагу мультикультуралізму, в інтеркультурному підході культура й ідентичність можуть змінюватися залежно від соціальних умов та ситуаційних впливів. Інколи створюються нові форми культури й ідентичності, що базуються на тому, які символи та цінності привносять члени конкретного суспільства. Розуміючи культуру та ідентичність як змінні, культурна ієрархія між різними групами людей втрачає сенс, а це сприятиме більшій інтеграції та формуванню єдності суспільства. Як і Ч. Тейлор, А. Портера протиставляє цілі мультикультуралізму й інтеркультуралізму. Якщо мультикультуралізм в основному фокусується на мирному «співіснуванні», то в інтеркультуралізмі вимагається щоб люди реально взаємодіяли й будували громадський простір разом [216, с. 484]. Недостатньо визнавати наші відмінності та поважати їх. Необхідні взаємні зусилля у створенні спільного простору для зустрічей і контактів, оскільки взаємодія сприяє розвитку співпраці й солідарності, знімає соціальну напругу та зменшує виключення.

Трактований у такий спосіб інтеркультуралізм, заснований на критиці того виду мультикультуралізму, який звинувачують у фрагментації культури та створенні етнічних гетто з превалюванням неліберальних практик, а замість національної єдності спричиняє своєрідне «мозаїчне божевілля». На відміну від мультикультуралізму, інтеркультуралізм, на думку його прихильників, сприяє плюралізму, заснованому на інтеграції [173, с. 327]. Приділяючи більше уваги політичній участі й представництву, інтеркультуралізм, тим самим, обмежує фрагментацію, характерну для мультикультуралізму.

Тож інтеркультуралізм можна розглядати як певний баланс між асиміляцією й надмірною культурно-релятивістською фрагментацією,

спричиненою мультикультуралізмом. Зокрема у Білій книзі з міжкультурного діалогу «Жити разом у рівності й гідності» (виpusченій Радою Європи в 2008 р.) висвітлені як обмеження наявного мультикультуралізму, так і потенціал парадигми інтеркультуралізму, що «вбирає краще з обох попередніх моделей» [19]. Від концепції асиміляції інтеркультуралізм запозичує увагу до окремої особи, а від мультикультуралізму – визнання факту культурного розмаїття.

Ще одне важливе питання, на якому зосереджують увагу інтеркультуралісти, – це питання діалогу та формування «контактних просторів» і щоденної взаємодії між представниками різних культур. У тій же Білій книзі зазначається, що «плюралізму, толерантності й неупередженості може виявитися недостатньо: потрібні активні, структуровані й підтримувані широким загалом заходи з врегулювання питань, пов'язаних із культурним розмаїттям. Міжкультурний діалог є головним інструментом досягнення цієї мети, без нього важко обстоювати свободу й добробут кожного, хто живе на європейському континенті» [19]. Таким чином, інтеркультурне суспільство – це суспільство, де всі члени можуть повністю представляти себе та відкрито брати участь у процесі прийняття рішень.

Звісно, діалог між культурами також має основоположне значення для багатьох мультикультуралістів. Скажімо, як Ч. Тейлор, так і Б. Парех у своїх текстах акцентують на важливості діалогу. За Ч. Тейлором (у «Політиці визнання») саме в процесі діалогу з іншими формується наша ідентичність [135]. До того ж, у статті «Демократичне виключення (та "ліки" від нього?)» мислитель підкреслює необхідність «обговорення загальноприйнятної, навіть компромісної політичної ідентичності між різними індивідуальними чи груповими ідентичностями, які хочуть або змушені жити в межах цього державного устрою» [132, с. 36].

Теорія Б. Пареха також підкреслює центральну роль діалогу між культурами й етичними нормами, принципами та інституційними структурами [214, с. 14]. Філософ стверджує, що мультикультурне суспільство формується в діалозі й створює сукупність колективно прийнятних принципів, інститутів і

політик [214, с. 340]. У цьому сенсі мислитель демонструє фундаментальну відкритість до інших культур і визнає, що вони можуть мати якусь додаткову цінність. Він пише: «Оскільки людські можливості й цінності конфліктують, кожна культура реалізує їхній обмежений діапазон і нехтує, маргіналізує й пригнічує інші. Якою би багатою вона не була, жодна культура не втілює все, що є цінним у житті людини та не розвиває весь спектр людських можливостей. Таким чином, різні культури коректують і доповнюють одна одну, розширюють обрії мислення й оповіщають одна одну про нові форми людської реалізації. Цінність інших культур не залежить від того, чи є вони варіантами для нас» [214, с. 167]. Тому саме завдяки діалогу з іншими культурами ми можемо розширювати власні можливості та наш кругозір.

Ч. Тейлор також підкреслює внутрішню цінність різноманітності, тому що вона може спонукати людей оцінити сильні й слабкі сторони їхніх культур та способів життя. Філософ не оскаржує ліберальні цінності як такі, він прагне лише показати, що відкритість до Іншого, крізь призму культурних відмінностей в суспільстві, може розширити кругозір людей, одночасно навчаючи їх бачити власні цінності в ширшій перспективі [135]. Таким чином, теорії Ч. Тейлора та Б. Пареха підкреслюють важливість діалогу як способу створення справедливого суспільства. Той факт, що мультикультуралізм констатує важливість міжкультурного спілкування, не робить зайвим інтеркультуралізм.

Мультикультурний діалог не враховує всіх аспектів інтеркультурного, адже в межах інтеркультуралізму діалог розглядається радше як соціологічне й соціально-психологічне явище, а не питання справедливості. У той час, коли мультикультуралісти зображують «міжкультурний діалог» як спосіб виправдати цінність різноманітності, інтеркультуралізм сприяє такому діалогу тільки з метою збільшення соціальних зв'язків.

Міжкультурний діалог у межах парадигми інтеркультуралізму основну увагу приділяє проблемі загальних практик, тому факту, що люди роблять щось разом і що вони повинні мати спільні цілі та простори, де реально

контактуватимуть (наприклад, освіта, робочі місця, безпечне сусідство). Це не діалог у мультикультурному значенні, як сприйняття й визнання інших культур. Щоб створити взаємну ідентифікацію, почуття взаємної приналежності й довіри, людям не потрібно повністю та глибоко розуміти одне одного, як не потрібно й те, щоб вони сприймали одне одного як джерело культурного збагачення. Їм може бути достатньо зустрічі в межах певних «контактних просторів» з метою полегшення взаємодії різних спільнот. Прикладом такого простору О. Ананьєва наводить лондонський парк Кліссолд. Тій же меті служать загальноміські свята, фестивалі, а також створення майданчиків, де мігранти можуть висловлюватися на будь-які, у тому числі й політичні теми, дискутувати, обмінюватися досвідом тощо. Тут можуть висловлювати свою позицію мігранти, які не мають права голосувати на виборах [1, с. 181]. Такі контактні простори та заходи повинні сприяти веденню міжкультурного діалогу й гібридизації культур.

Зважаючи на це, варто погодитись з думкою бельгійських дослідників Ф. Леврау та П. Лубуйка, що ідея мультикультуралізму й ідея інтеркультуралізму мають різні джерела. Мультикультуралізм базується на теоріях справедливості політичної філософії. Інтеркультуралізм заснований на соціальній психології [201, с. 613]. Водночас можна зауважити, що хоч аспект справедливості не є ключовим стимулом для інтеркультурного діалогу, однак, коли соціальні зв'язки посилюються, люди, ймовірно, будуть більш відкритими для мультикультурної й соціально-економічної політики перерозподілу [97, с. 98]. Якщо «мультикультурний інший» сприйматиметься «одним з нас», ми можемо очікувати, що підтримуватиметься як мультикультурна політика, яка визнає різноманітність, так і політика перерозподілу.

Ще один важливий аспект, на якому зосереджують увагу інтеркультуралісти, – це питання визнання більшості, яке відсутнє в мультикультуралізмі. Так, Ж. Бушар (дослідник з Квебеку) пише, що інтеркультуралізм пов'язаний з інтересами культури більшості, чие бажання увічнити й підтримувати себе абсолютно законне, як й інтереси меншин [161,

с. 438]. Однак захист культури більшості не означає те ж саме, що й політика «сліпа до відмінності», яка, на думку філософа, «використовує універсалізм як привід для надання систематичного, апіорного пріоритету культурі більшості. Такий механізм установлює формальну ієрархію й відчиняє двері до зловживань владою» [161, с. 451]. Мислитель вважає, що необхідно обмежити механізм пріоритету культури більшості, й у такий спосіб вдасться уникнути етнічних ексцесів, у той же час надати їй деякі переваги (або необхідний захист). Для того, щоб більшість зберегла культурну та символічну спадщину, яка служить фундаментом її ідентичності та допомагає забезпечити безперервність, вона може легітимно висувати більш сильні вимоги до меншин, скажімо, як-от обов'язкове прийняття норм гендерної рівності, прав ЛГБТ і мови більшості [160, с. 300].

Навіть відомий захисник мультикультуралізму Т. Модуд, стверджуючи, що мультикультуралізм й інтеркультуралізм не є відмінними, все ж підтверджує той факт, що нормативному значенню більшості не було надано належної уваги в парадигмі мультикультуралізму: «... стосовно цього набагато менше говориться про культуру більшості... можна зробити висновок, що більшість не менше за меншини має нормативне значення, але не має особливого пріоритету» [209, с. 10].

Мультикультуралісти наполягають, що термін «інтеркультуралізм» набув популярності винятково через те, що стало загальноновизнаним сприймати мультикультуралізм як негативне явище. Так, для Т. Модуда відмінності між цими двома концепціями перебільшені, адже обидві підтверджують ідею, що різноманітність має прийматися при збереженні загальних цінностей (у випадку мультикультуралізму мається на увазі його ліберальний варіант) [209, с. 1]. Так само обидві парадигми спрямовані на соціальну інтеграцію, а не на односторонній підхід асиміляції. Обидва «ізми» сприяють тому, щоб меншини могли користуватися рівними правами й брати повноцінну участь у житті суспільства, незважаючи на їхню відмінність від основної культури. Обидві парадигми орієнтовані на втручання держави в процес зменшення дискримінації й

підвищення рівня міжкультурної обізнаності. Нарешті, як мультикультуралізм, так й інтеркультуралізм враховують наявні культурні відмінності при розробці державної політики та програм. Тому Н. Меєр і Т. Модуд підкреслюють, що правильно зрозумілий мультикультуралізм поділяє всі основні характеристики інтеркультуралізму (окрім акценту на більшості) [205, с. 18]. Інакше кажучи, основна критика інтеркультуралізму полягає в тому, що немає жодної реальної відмінності між ним і мультикультуралізмом.

Водночас Н. Меєр і Т. Модуд погоджуються, що інтеркультуралізм як альтернатива мультикультуралізму може працювати в тому разі, якщо останній є неліберальним і груповим. Тобто інтеркультуралізм фактично дорівнює одному із видів мультикультуралізму, а саме його ліберальному варіанту. Проте, як уже зазначалось, навіть у межах власне ліберального мультикультуралізму існують певні розбіжності щодо можливості втручання держави в неліберальні практики меншин. Тому доцільно все-таки розмежовувати ці парадигми.

Основними відмінними рисами інтеркультуралізму від мультикультуралізму є: по-перше, інтеркультуралізм – це не лише співіснування. Як слушно зауважує українська дослідниця Л. Саракун інтеркультуралізм «постає явищем активної міжкультурної взаємодії, що ґрунтується на діалогічній парадигмі співбуття різноманітних культур» [123, с. 147]. Тобто, на відміну від мультикультуралізму, він більш орієнтований на взаємодію та діалог. По-друге, інтеркультуралізм сприймається менше «груповим». Він більше підлягає синтезу й краще придатний до інтеграції, ніж мультикультуралізм. По-третє, інтеркультуралізм більше сприяє згуртованості суспільства й національному громадянству. Нарешті, якщо мультикультуралізм може бути неліберальним і релятивістським, то інтеркультуралізм, найімовірніше, призведе до критики неліберальної культурної практики, він передусім обстоює інтереси більшості, хоча й визнає права меншості. Часто його розглядають як золоту середину між двома полярними позиціями –

асиміляцією й мультикультуралізмом. На європейському просторі інтеркультуралізм сприймається з більш позитивними конотаціями.

З огляду на вищезазначене, можна запропонувати компромісний підхід, який розглядає мультикультуралізм та інтеркультуралізм як різні, проте взаємодоповнюючі парадигми. Грунтуючись на філософських уявленнях про справедливість, мультикультуралізм, найперше, передбачає спеціальні права та політику для груп меншин. У справедливому суспільстві, яке визнає різні культури, меншини, ймовірно, будуть відчувати себе бажаними, і це позитивно впливатиме на їхню інтеграцію в суспільство більшості. Зі свого боку, інтеркультуралізм, започаткований з соціальної психології, передбачає соціальну десегрегацію й соціальне змішування на місцевому рівні. Реальний контакт і взаємодія між людьми можуть зменшити упередження та зміцнити взаємну довіру, що призведе до соціальної згуртованості суспільства. Відповідно, мультикультуралізм та інтеркультуралізм взаємно посилюватимуться, коригуватимуть та компенсуватимуть можливі негативні наслідки один одного.

Отже, постмультикультуралістський етап дискурсу виникає на початку XXI ст. в межах риторики «краху мультикультуралізму». Оскільки реальність демонструє, що повернення до політики асиміляції є малоімовірне, то виникає потреба пошуку нової чи перегляду старої парадигми управління різноманітністю, яка би поєднувала сильну національну ідентичність з офіційним визнанням культурного різноманіття. І в межах цієї парадигми все, що приходить з інших культур має піддаватися критичному аналізу та зіставленню з ліберальними принципами. У межах постмультикультуралістського дискурсу одним з таких варіантів управління різноманітністю може стати парадигма інтеркультуралізму.

Очевидно, що коли мова йде про мультикультуралізм та інтеркультуралізм, між вченими мало консенсусу. Незважаючи на те, що інтеркультуралізм як поняття виник майже одночасно з політикою мультикультуралізму, дискурс інтеркультуралізму все ж є порівняно новим.

Півтора десятка років, мабуть, таки недостатньо, щоб констатувати чи заперечити зміну парадигм, особливо якщо ми живемо в цей період та є безпосередніми учасниками цього процесу. В той час, коли існує сильна тенденція критики мультикультуралізму, то інтеркультуралізм, переважно, критикується щодо того чи є він альтернативою попередній парадигмі, чи він лише один із варіантів мультикультуралізму, що надає більшого значення питанням діалогу та соціальної згуртованості.

Висновки до розділу 3

Одне з найважливіших питань, що виникають на ліберальному етапі дискурсу мультикультуралізму, – як ставитися до неліберальних культурних практик меншин у ліберальному суспільстві. Відповідь на це питання залежить від підходу, якого дотримуються мислителі. «Жорсткий» мультикультуралізм (ґрунтується на лібералізмі Просвітництва), представлений теорією В. Кимліки, обґрунтовує втручання держави в неліберальні культурні групи з метою лібералізації й захисту індивідуальної автономії. Однак сприяння індивідуальній автономії призводить до зменшення реальної культурної різноманітності суспільства, тому що виключає з його меж неліберальні групи. Такий підхід зустрів гостру критику з боку Ч. Кукатаса та В. Галстона, представників «м'якого» мультикультуралізму (ґрунтується на лібералізмі Реформації). «М'який» мультикультуралізм здатний охопити більше груп меншин у ліберальному суспільстві. Він заснований на ідеалі толерантності, що розуміється як утримання від втручання і не заперечення проти співіснування в межах одного суспільства (Ч. Кукатас); і як відмова від примусу для нав'язування своїх поглядів іншим (В. Галстон).

Прихильники толерантності виступають проти намагання держави лібералізувати неліберальні групи, адже це зменшує природну різноманітність суспільства. Захист тих, хто не погоджується з певними неліберальними практиками власної культурної групи, пропонується через надання права на

вихід. Однак, якщо члени меншин не знають про можливість виходу й одночасно не мають знань про існування альтернативних способів життя, гарантувати реальність права на вихід з групи та досягнути справді взаємної толерантності – неможливо. Щоб таке право було не лише формальним, необхідно сприяти мінімальній автономії членів цих груп, через надання відповідних знань про можливість виходу та про альтернативні способи життя, які становлять певну цінність для представників інших груп.

Структурним елементом дискурсу мультикультуралізму також є критична оцінка його з ліберального погляду. Філософи С. Окін та Б. Баррі переконані, що лібералізм уже володіє всіма необхідними ресурсами для позитивної відповіді на факт сучасного культурного різноманіття без надання окремих культурних прав. С. Окін з ліберально-феміністичного погляду висловлюється за радикальну трансформацію патріархальних культурних груп, які обмежують жінок. Б. Баррі критикує мультикультуралістів за перешкоджання традиційно-економічній концепції соціальної справедливості й за відступ від ідеалу рівності. Мислитель виступає проти надання особливих групових прав на основі культурної приналежності, аргументуючи це тим, що компенсація за невідгідне соціальне становище можлива лише в разі, якщо воно є наслідком об'єктивних обставин, а не результатом вибору людини.

Б. Баррі критикує мультикультуралізм і за спрямування уваги егалітаристів на політику визнання замість політики економічного перерозподілу. Справді, конфліктні моменти існують, особливо якщо це позитивне визнання (в термінології Н. Фрейзер), що підтверджує наявні ідентичності, оскільки вони можуть бути доволі обмежувальними (наприклад, визначені певні гендерні ролі). Однак трансформативне визнання (за Н. Фрейзер) чи теорія ліберального мультикультуралізму на основі автономії, загалом, протистоять таким обмежувальним варіантам. Політика визнання та політика перерозподілу однаково важливі, а значить, їх варто розглядати як такі, що не обов'язково містять суперечності, а можуть взаємодіяти та доповнювати одна одну.

На початку ХХІ століття відбулись істотні зміни в дискурсі мультикультуралізму. Якщо основна увага попереднього етапу – традиційного дискурсу – зосереджувалася на питаннях доцільності надання особливих групових прав, то постмультикультуралістський дискурс виникає в межах риторики «краху мультикультуралізму», яка набуває все більшої популярності в європейських державах через неповну інтегрованість іммігрантів у приймаючі суспільства, формування «паралельних життів» та зростання ісламофобських настроїв, спричинених терористичними актами. Однак мультикультурна реальність демонструє, що повернення до попередньої політики асиміляції малоймовірне. Тому виникає потреба пошуку нової чи перегляду старої парадигми управління різноманітністю, адаптованої до сучасності. У межах постмультикультуралістського дискурсу одним із таких варіантів є інтеркультуралізм.

Хоча не існує спільного бачення щодо того, чи може інтеркультуралізм стати реальною альтернативою мультикультуралізму, перший має свої унікальні переваги. Інтеркультуралізм може бути розглянутий як баланс між мультикультуралізмом, який спричиняє культурну фрагментацію суспільства, та асиміляцією. Зосереджуючись на соціальній згуртованості суспільства та заперечуючи можливість неліберальних практик (асиміляційний аспект), водночас інтеркультуралізм позитивно визнає наявність культурного різноманіття (мультикультуралістський аспект). Крім того, інтеркультуралізм та мультикультуралізм доцільно розглядати як взаємодоповнюючі парадигми, які компенсуватимуть небажані наслідки один одного.

Основні положення та висновки розділу відображено в наступних публікаціях автора:

Підскальна О. Феномен мультикультуралізму в сучасних реаліях / О. Підскальна // «Новітні парадигми суспільно-політичного розвитку та управління» VI Конвент МАСПН. – 2016. – С. 82–89.

Підскальна О. Мультикультуралізм як феномен постсучасного світу / О. Підскальна // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – 2016. – Вип. 3–4. – С. 108–120.

Підскальна О. Чи зазнав європейський мультикультуралізм невдачі? / О. Підскальна // «Глобалізований світ: випробування людського буття»: Міжнародна науково-теоретична конференція. – Житомир, 2017. – С. 293–297.

Підскальна О. Мультикультуралізм чи інтеркультуралізм: зміна парадигм в науковому дискурсі / О. М. Підскальна // *Evropský filozofický a historický diskurz*. – 2018. – Svazek 4, vydání 1. – С. 95–100.

Підскальна О. Мультикультуралізм: політика визнання чи перерозподілу? / О. Підскальна // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – 2018. – Вип. 17. – С. 58–65.

Підскальна О. Толерантність як базовий принцип чи причина краху мультикультуралізму / О. Підскальна // Теорія і практика актуальних досліджень. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. – Запоріжжя, 2018. – Ч. 2. – С. 130–133.

ВИСНОВКИ

Проведений соціально-філософський аналіз генези дискурсу мультикультуралізму дозволяє зробити такі висновки.

1. Мультикультуралізм як теоретичний концепт – один із найбільш суперечливих дискурсів сучасності, що сформувався внаслідок певних історичних обставин. Перші згадки про досліджуване поняття тяжіли до космополітичного тлумачення, означаючи змішування національностей та розширення ідентичностей. Пізніше під поняттям «мультикультуралізм» розуміли різноманіття мов та культур. Згодом цей термін використовувався для опису демографічного факту мегаполісів, населених людьми різного культурно-етнічного походження.

У політичній сфері термін «мультикультуралізм» почав використовуватися з кінця 60-х років ХХ ст. і стосувався: по-перше, виникнення нового дискурсу рівності шляхом визнання особливих ідентичностей різних груп меншин; по-друге, вимоги прийняття «мультикультурної» концепції інтеграції, що назріла через гостру критику асиміляційної політики як дискримінаційної щодо більш відмінних культурних груп, й передбачала включення в приймаюче суспільство іммігрантів, водночас дозволяла їм виражати власну етнічну та культурну ідентичність.

Дефініції мультикультуралізму є неузгодженими й часто суперечливими, але спільним для його визначень є демографічне спостереження наявності декількох культур у більшості суспільств. На противагу асиміляційній моделі, мультикультуралізм сприяє збереженню та визнанню культурної ідентичності. Різноманітні теорії мультикультуралізму по-своєму визначають межі та спосіб суспільного визнання. З огляду на те, що мультикультуралізм не є цілісною теорією, видається доцільним визначити його саме як дискурс, структура якого містить різні теорії обґрунтування збереження культурної ідентичності та необхідності (чи заперечення) надання особливих прав різним культурним

групам, визначення меж втручання в неліберальні культурні практики, а також критику мультикультуралізму.

2. Генеза соціально-філософського дискурсу мультикультуралізму охоплює: 1) протомultiкультуралістський етап – теоретико-філософське підґрунтя концепцій мультикультуралізму: обґрунтування «плюралізму цінностей» (І. Берлін); ліберально-комунітаристський дискурс (кінець 70-х – кінець 80-х років ХХ ст.); 2) етап традиційного дискурсу мультикультуралізму – оформлення філософських теорій мультикультуралізму, у межах якого ми виокремлюємо: а) комунітаристський період (кінець 80-х – початок 90-х років ХХ ст.). Для нього характерне: визначення цінності культурної ідентичності та обґрунтування окремих культурних прав з метою захисту «виживання культурних груп» (Ч. Тейлор); формування «політики визнання» та «політики відмінності» (Ч. Тейлор, А. Гоннет, І. Янг); б) ліберальний період (початок 90-х – друга половина 90-х років ХХ ст.). Основні його питання: визнання цінності культурної ідентичності з погляду лібералізму (В. Кимліка, Дж. Раз, Ч. Кукатас); обґрунтування ліберальної теорії диференційованих прав (В. Кимліка); дебати щодо втручання держави в неліберальні культурні групи (теорія В. Кимліки на основі індивідуальної автономії проти теорії Ч. Кукатаса на основі толерантності); в) період ліберально-егалітарної та феміністичної критики мультикультуралізму (друга половина 90-х – початок 2000-х років). У його межах мультикультуралізм звинувачують: у сприянні неліберальним практикам, особливо негативному впливі на жінок (С. Окін); у зраді ідеалу рівності (Б. Баррі); в ослабленні національної єдності через підриг традиційно-економічної концепції соціальної справедливості та політики перерозподілу (дискурс перерозподіл-визнання Б. Баррі, Н. Фрейзер); 3) етап постмультикультуралістського дискурсу (початок ХХІ ст. і дотепер): характеризується риторикою «краху мультикультуралізму». Основний акцент зміщено з проблеми визнання культурних відмінностей на пошуки альтернативної моделі управління культурним плюралізмом, зокрема пропонується парадигма «інтеркультуралізму» (Т. Кентл, Ч. Тейлор, Ж. Бушар).

3. Концепцію «плюралізм цінностей» І. Берліна доцільно розглядати як одну з філософських передумов розгортання дискурсу мультикультуралізму. Зокрема, його ідеї про плюралізм людських благ, цінностей і способів життя та про важливість для людини її культури вплинули на подальший розвиток філософських теорій мультикультуралізму.

На формування філософських теорій мультикультуралізму вплинули й ліберально-комунітаристські дискусії (70–80 рр. ХХ ст.). Ліберали поділяють думку, що люди мають вільно жити згідно з власними уявленнями про благо, а індивід первинний щодо суспільства, яке значуще лише тим, наскільки воно сприяє благополуччю індивідів. Таке бачення зазнало критики з боку комунітаристів, які обстоювали визначальну роль «общинного ідеалу» й вважали, що ліберали недооцінюють важливість суспільного впливу на формування ідентичностей і розуміють культурні практики груп наслідком вибору індивідів, тоді як комунітаристи розглядають індивіда результатом соціально-культурних практик. Вони вважають, що «сліпий до відмінностей» лібералізм несправедливий, оскільки він не враховує значущі для людської індивідуальності особливості різних груп.

4. Наприкінці 80-х рр. ХХ ст. ставлення до мультикультуралізму залежало від позиції мислителів у ліберально-комунітаристських дискусіях. Ліберали вважалися противниками мультикультуралізму, оскільки він сприймався ними відступом від індивідуальної автономії. Комунітаристи, вбачаючи в мультикультуралізмі ідею цінності спільноти, започаткували перший період традиційного дискурсу мультикультуралізму – комунітаристський, представником якого є Ч. Тейлор. Філософ обґрунтував важливість культурної ідентичності для індивіда й визначив мультикультуралізм та інші політичні рухи на захист ідентичності членів дискримінованих соціальних груп як «політику визнання», яка може відбуватись двома способами: 1) політика рівної гідності – спрямована на зрівняння всіх прав; 2) політика відмінності – означає диференційоване ставлення до різних груп та надання їм особливих прав,

спрямованих на збереження й підтримку їхніх культур. Ч. Тейлор є прибічником саме політики відмінності.

5. Наступний період дискурсу мультикультуралізму – ліберальний, найвідомішим представником якого є В. Кимліка. Він обґрунтував визнання культурних відмінностей та можливість надання «диференційованих за групами прав» крізь призму ліберального бачення. Мислитель визнає культуру контекстом, у якому індивіди здатні досягнути гідного життя. Тому, щоб забезпечити рівність можливостей ведення гідного життя, необхідно надати деяким групам особливі права з метою компенсації історичної несправедливості та збереження їхньої культурної цілісності. В. Кимліка розрізняє два види групових прав: 1) «внутрішні обмеження» – захищають цілісність групи від дестабілізуючого впливу внутрішнього інакомислення (можуть суперечити ліберальним принципам західних демократій); 2) «зовнішній захист» – зменшує вразливість групи від рішень більшості й захищає її культурну ідентичність (відповідає ліберальним нормам, тому держава повинна надавати лише цей вид прав). На противагу комунітаризму, філософ вважає, що члени культурних груп можуть ставити під сумнів, переглядати й відкидати традиційні способи життя. Така концепція унеможливорює урізання індивідуальних прав в ім'я групових.

6. Одна з найгостріших проблем ліберального мультикультуралізму стосується державного втручання в неліберальні культурні групи. Втручання з метою захисту індивідуальної автономії є відповіддю «жорсткого» мультикультуралізму, що ґрунтується на лібералізмі Просвітництва й представлений ідеями В. Кимліки. Водночас сприяння індивідуальній автономії призводить до зменшення культурної різноманітності суспільства, оскільки виключає з його меж неліберальні групи. Критиками такого підходу є Ч. Кукатас і В. Галстон – представники «м'якого» мультикультуралізму, що ґрунтується на лібералізмі Реформації, заснованому на ідеалі толерантності. Ч. Кукатас розглядає культурні групи як асоціації людей, в основі яких мовчазна згода з їхніми культурними нормами. Держава не може зазіхати на внутрішні справи груп, але й

не повинна обслуговувати їхні інтереси через надання особливих прав. Захист незгодних з певними практиками власної культурної групи, пропонується через надання «права на вихід». Тож, єдине завдання держави – забезпечувати свободу об'єднання і виходу з асоціацій.

Всупереч поглядам Ч. Кукатаса, у нашому дослідженні доведено, що необізнаність членів меншин щодо можливості виходу з культурної групи та про альтернативні способи життя не гарантує реальність права на вихід та справді взаємну толерантність (тобто сприйняття інакодумства в межах власної культурної групи, а не лише терпимість до поглядів представників інших культур). Необхідне сприяння хоча б мінімальній автономії членів груп через надання знань про саму можливість виходу та про існування альтернативних способів життя.

7. До структури традиційного дискурсу мультикультуралізму входить і його критична оцінка з позицій лібералізму. Критика мультикультуралізму С. Окін та Б. Баррі характеризується несприйняттям особливих прав для культурних груп. Мислителі переконані, що лібералізм уже володіє всім необхідним для позитивної відповіді на факт сучасного культурного різноманіття. У контексті ліберально-феміністичного підходу С. Окін ратує за трансформацію традиційних культурних практик, які обмежують жінок. Б. Баррі, теорія якого є поверненням до класичного лібералізму, вважає, що люди не мають права на особливе ставлення, якщо в них є рівні з іншими можливості. Компенсація за невивідне соціальне становище можлива, якщо це результат об'єктивних обставин, а не вибору людини.

8. Початок 2000-х років ознаменувався переходом до етапу постмультикультуралізму, який виникає на тлі риторики «краху мультикультуралізму». Оскільки мультикультурна реальність демонструє, що повернення до політики асиміляції малоімовірно, то виникає потреба пошуку нової парадигми управління різноманітністю, зокрема пропонується парадигма інтеркультуралізму.

Попри відсутність єдиної думки щодо того, чи стане інтеркультуралізм альтернативою мультикультуралізму, він демонструє переваги та може розглядатись як баланс між асиміляцією (сприяючи згуртованості суспільства та заперечуючи неліберальні практики) та мультикультуралізмом (позитивно визнаючи культурне різноманіття). Інтеркультуралізм та мультикультуралізм доцільно розглядати як взаємодоповнюючі парадигми. Ґрунтуючись на філософських уявленнях про справедливість, мультикультуралізм передусім передбачає спеціальні права та політику для груп меншин. У такому суспільстві, меншини, ймовірно, відчуватимуть себе бажаними, і це має сприяти їхній інтеграції в суспільство більшості. Інтеркультуралізм же належить до політики, яка передбачає соціальну десеґрегацію й реальні контакти та співпрацю між людьми на місцевому рівні. Це може зміцнити взаємну довіру, що призведе до соціальної згуртованості суспільства. Відповідно, мультикультуралізм та інтеркультуралізм можуть взаємно посилюватися та коригувати небажані наслідки один одного.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Ананьева Е. П. Мультикультурализм и толерантность как социально-философские концепции образовательного пространства : монография / Е. П. Ананьева. – Одесса : ВМВ, 2015. – 321 с.
2. Ананьева Е. П. Развитие парадигмы мультикультурализма и толерантности как фактор прогресса образовательного пространства / Е. П. Ананьева // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. філософія, політологія, соціологія. – 2015. – № 1. – С. 6–12.
3. Ананьева Е. П. Ценности мультикультурно-толерантной парадигмы в развитии социокультурного пространства / Е. П. Ананьева // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – Вип. 6. – С. 7–10.
4. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження і поширення націоналізму / Бенедикт Андерсон; [пер. з англ. В.Морозова].– К. : Критика, 2001. – 271 с.
5. Апель Карл-Отто. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність / Карл-Отто Апель // Комунікативна практична філософія. – Київ : Лібра, 1999. – С. 355–371.
6. Арістотель. Політика / Арістотель ; пер. О. Кислюк. – Київ : Основи, 2000. – 239 с.
7. Артеменко А. П. Криза мультикультуралізму: аналіз міжкультурної взаємодії в умовах мережевого суспільства / А. П. Артеменко // Практична філософія перед викликами сучасності. – Харків : ХНУВС, 2011. – С. 65-75.
8. Асмолов А. О смыслах понятия «толерантность» [Електронний ресурс] / А. Асмолов, Г. Солдатова, Л. Шайгерова // Толерантность. – Выпуск 1–2. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.tolerance.ru/VT-1-2-o-smyslah.php> (дата звернення: 10.01.2019).
9. Бабкін В. О. Криза європейського мультикультуралізму в контексті глобалізації: німецький досвід / В. О. Бабкін // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. Культурологія. – 2017. – Вип. 25. – С. 92-98.

10. Бандурка А. С. Строката ковдра мультикультуралізму : монографія / А. С. Бандурка ; за наук. ред. д-ра філос. наук, проф. О. В. Тягла. – Х. : Золота миля, 2013. – 197 с.
11. Бахов Іван Степанович. Канадський мультикультуралізм: від схвалення до критики і фобії / Іван Степанович Бахов ; за заг. ред. Чернухи Н. М. – Київ : Центр учб. л-ри, 2016. – 172 с.
12. Бенхабіб Сейла. Притязання культури : Равенство и разнообразие в глобальную эру / Сейла Бенхабіб. – М. : Логос, 2003. – LX, 289 с.
13. Берлин Исая. Джамбаттиста Вико и история культуры / Исая Берлин // Философия свободы. Европа. – Москва : Новое литературное обозрение, 2001. – С. 187–206.
14. Берлин Исая. Европейское единство и превратности его судьбы / Исая Берлин // Неприкосновенный запас : дебаты о политике и культуре. – 2002. – № 1 (21). – С. 5–19.
15. Берлин Исая. Мой интеллектуальный путь / Исая Берлин ; Пер. с англ. О. Л. Мартыненко // Логос : философско-литературный журнал. – 2001. – № 4 (30). – С. 48–64.
16. Берлин Исая. Стремление к идеалу / Исая Берлин // Философия свободы. Европа. – Москва : Новое литературное обозрение, 2001. – С. 8–26.
17. Берлін Ісая. Чотири есе про свободу / Ісая Берлін ; Пер. з англ. О. Коваленко. – Київ : Основи, 1994. – 271 с.
18. Бистрицький Євген. Конфлікт культур і методологія толерантності / Євген Бистрицький // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 102-118.
19. Біла книга з міжкультурного діалогу «Жити разом у рівності й гідності» [Електронний ресурс] // Офіційний сайт Міністерства культури України. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: http://195.78.68.75/mcu/control/uk/publish/article?art_id=244962256&cat_id=244962252 (дата звернення: 14.08.2018).

20. Бірюкова О. О. Тест на справжній Мультикультуралізм: від теоретичних засад до втілення у життя / О. О. Бірюкова // Практична філософія перед викликами сучасності. – Харків : ХНУВС, 2011. – С. 38-48.

21. В'єйорка Мішель. Віднайдення сенсу (суб'єкт перед лицем глобалізації) / В'єйорка Мішель ; Пер. з франц. В. Омелянчик. – Київ : Стилос, 2017. – 288 с.

22. Вевьєрка Мишель. Формирование различий / Мишель Вевьєрка // Социологические исследования : ежемес. науч. и обществ.-полит. журн. Рос. акад. наук. – 2005. – № 8 (256). – С. 13–24.

23. Веретевская А. В. Мультикультуралізм, которого не было : анализ европейских практик политической интеграции этнокультурных меньшинств / А. В. Веретевская. – Москва : МГИМО-Университет, 2018. – 183 с.

24. Висоцька Н. О. Дискусійні питання мультикультуралізму в американському соціумі / Н. О. Висоцька // Концепція мультикультуралізму. – Київ : Стилос, 2005. – С. 12 –23

25. Висоцька Н. О. Концепція мультикультуралізму як чинник розвитку літератури США кінця ХХ – початку ХХІ століть / Н. О. Висоцька. – Київ : Вид. центр КНЛУ, 2012. – 105 с.

26. Войценко О. Літопис українського життя в Канаді / О. Войценко. – Едмонтон : Альберт. ун-т. – Т. 8 : У змаганні за нову Канаду: початки офіційної двомовності й багатокультурності 1970–1979. – 1992. – Х, 594 с.

27. Волкова Т. П. Классические философские концепции мультикультуралізма и толерантности / Т. П. Волкова // Вестник МГУ, 2011. – Т. 14. – № 2. – С. 254–259.

28. Всемирный доклад ЮНЕСКО «Инвестирование в культурное разнообразие и межкультурный диалог» [Електронний ресурс] // Цифровая библиотека ЮНЕСКО. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000185202_rus?posInSet=20&queryId=68b13f82-50af-4929-9f68-42f8c27e8297

29. Гаєк Фрідріх. Шлях до Кріпатства [Електронний ресурс] / Фрідріх Гаєк. – Київ : ГО «Ціна держави», 2016. – 65 с. – Режим доступу до ресурсу: http://shron1.chtyvo.org.ua/Haiek_Fridrikh/Shliakh_do_kripatstva.pdf (дата звернення: 10.04.2018).

30. Гегель Георг Вільгельм Фрідріх. Феноменологія духу / Георг Вільгельм Фрідріх Гегель ; [Пер. з нім. П. Таращук ; Наук. ред. пер. Ю. Кушаков]. – Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 548 с.

31. Гобсбаум Ерік. Націоналізм наприкінці ХХ сторіччя / Ерік Гобсбаум // Націоналізм : Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наук. т-во ім. В. Липинського. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 771–796.

32. Голинська Х. О. Концепції громадянства: мультикультуралізм Вілла Кімліки / Х. О. Голинська // Нова парадигма. – 2012. – Вип. 108. – С. 105-115.

33. Гусейнов А. А. Что означает крах мультикультурализма? / А. А. Гусейнов, В. А. Луков, П. С. Гуревич // Вестник аналитики. – 2011. – № 3 (45). – С. 79–102.

34. Гелнер Ернест. Нації та націоналізм / Ернест Гелнер // Націоналізм : Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наук. т-во ім. В. Липинського. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 292–310.

35. Гутман Емі. Комунаристська критика лібералізму / Емі Гутман // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза : антологія / Наук. т-во ім. В. Липинського ; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ : Простір ; Смолоскип, 2009. – С. 350–361.

36. Дворкін Рональд. Ліберальна концепція рівності / Рональд Дворкін // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза : Антологія / Наук. т-во ім. В. Липинського ; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ : Простір ; Смолоскип, 2009. – С. 825–847.

37. Декларація принципів толерантності [Електронний ресурс] // Законодавство України – 1995 – Режим доступу до ресурсу: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/995_503 (дата звернення: 10.01.2019).

38. Декларація про надання незалежності колоніальним державам та народам : Прийнята резолюцією 1514 (XV) Генеральної Асамблеї ООН від 14 грудня 1960 року [Електронний ресурс] // Верховна рада України : Законодавство України. – Режим доступу до ресурсу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_280 (дата звернення: 10.08.2018).

39. Декларація про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин : Прийнято резолюцією 47/135 Генеральної Асамблеї ООН від 18 грудня 1992 року [Електронний ресурс] // Верховна рада України : Законодавство України. – Режим доступу до ресурсу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_318 (дата звернення: 14.08.2018).

40. Димерець Р. Й. Ідентичність і традиція в контексті ідеї громадянського суспільства (роздуми з приводу «Політики визнання» Ч. Тейлора) / Р. Й. Димерець // Концепція мультикультуралізму. – Київ : Стилос, 2005. – С. 132-143.

41. Дрожжина С. В. Позитивні та негативні риси мультикультуралістської парадигми / С. В. Дрожжина // Вісн. ДонДУЕТ. Сер. 2, Гуманіт. науки. – 2007. – № 2 (34). – С. 4–8.

42. Євтух В. Б. Етнічність : енциклопедичний довідник / В. Б. Євтух ; Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова, Центр етноглобалістики. – К. : Фенікс, 2012. – 396 с.

43. Єдність світу і розмаїття культур : матеріали круглого столу українських та російських філософів (О. Білий, М. Громов, А. Гусейнов, А. Конверський, В. Лекторський, В. Малахов, О. Онищенко, М. Попович, С. Пролеєв, Б. Пружинін, М. Степанянц) // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 5–48.

44. Зарецьки Елі. Народження ідентичної політики в 1960-ті роки: психоаналіз і поділ на громадське й приватне / Елі Зарецьки // Глобальні модерності : [збірка наративів] / [пер. з англ. Тараса Цимбала ; за ред. Майка Фезерстоуна, Скота Леша та Роланда Робертсона]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 339–360.

45. Івасечко О. Я. Криза політики мультикультуралізму в Європі: причини та наслідки / О. Я. Івасечко, М. В. Здоровага // Вісник Маріупольського державного університету. Серія : Історія. Політологія. – 2017. – Вип. 19. – С. 141-150.

46. Канарш Г. Ю. Философские теории мультикультурализма / Г. Ю. Канарш // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 2. – С. 33–41

47. Кант Иммануил. Основы метафизики нравственности / Иммануил Кант // Сочинения в шести томах ; [пер. с нем. Б. А. Фохта; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – Москва : Мысль. – (Серия «Философское наследие»). – Т. 4. : Ч. 1. [ред. 4-го т. В. Ф. Асмус]. – 1965. – С. 211–310.

48. Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России / Б. Н. Кашников. – Великий Новгород : НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2004. – 260 с.

49. Кимлика Уилл. Взлет и падение мультикультурализма? / Уилл Кимлика // Дискурс-Пи : науч. журн. – 2013. – № 11–12. – С. 71–82.

50. Кимлика Уилл. Современная политическая философия: введение / Уилл Кимлика. – Москва : Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 592 с.

51. Кимліка Віл. Ліберальний культуралізм: народження консенсусу? / Віл Кимліка // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза : Антологія / Наук. т-во ім. В. Липинського ; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ : Простір ; Смолоскип, 2009. – С. 411–420.

52. Кимліка Віл. Цінність культурного членства / Віл Кимліка // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза : Антологія / Наук. т-во ім. В. Липинського ; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ : Простір ; Смолоскип, 2009. – С. 396–410.

53. Кимлічка Вілл. Лібералізм і права меншин / Вілл Кимлічка. – Харків : Центр освітніх ініціатив, 2001. – 173 с.

54. Клименко Д. Теоретико-методологічний аналіз феномену мультикультуралізму / Д. Клименко // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – 2015. – Вип. – С. 177–182.

55. Ковалинська І. В. Поняття «полікультурність» та «мультикультурність» у науковому дискурсі [Електронний ресурс] / І. В. Ковалинська // Освітологічний дискурс. – 2016. – № 1 (13). – С. 65–78. – Режим доступу до ресурсу: <http://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/14315/1/359-924-1-PB.pdf> (дата звернення: 12.03.2018).

56. Ковтун Н. М. Тероризм як форма неконвенційної політичної активності у постгуманному просторі сучасності / Н. М. Ковтун // Дилема війни/миру в постгуманному світі : зб. наук. пр. – 2017. – С. 28-30.

57. Козловець М. А. Мультикультуралізм versus національної ідентичності / М. А. Козловець // Наукові записки : Серія «Філософія» – 2011. – Випуск 8. – С. 243–257.

58. Козловець М. А. Мультикультуралізм і проблема єдності суспільства / М. А. Козловець, М. О. Михайлова // ХХ століття – етнонаціональний вимір та проблеми Голокосту : [зб. наук. пр. за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф., 22–23 жовт. 2010 р., Житомир]. – 2011. – С. 463–472.

59. Козловський В. П. Мультикультуралізм як «кінець історії»: виміри нового нігілізму / В. П. Козловський // Концепція мультикультуралізму. – Київ : Стилос, 2005. – С. 97-127.

60. Колодій А. Американська доктрина мультикультуралізму і етнонаціональний розвиток України / А. Колодій // Агора : [зб. наук. ст.]. – К. : Стилос, 2007. – Вип. 6. – С. 5–14.

61. Колодій А. Доктрина мультикультуралізму: перспективи модифікації у нових державах з неконсолідованими націями [Електронний ресурс] // А. Колодій / Демократичне врядування : науковий вісник [Періодичне електрон. наук. фах. вид.]. – Львів, 2011. – Вип. 8. – Режим доступу http://www.lvivacademy.com/vidavnitstvo_1/visnik8/zmist.html (дата звернення: 12.03.2018).

62. Кондратьева Т. С. Великобритания: провал политики мультикультурализма / Т. С. Кондратьева // Актуальные проблемы Европы : научный журнал / РАН, Ин-т научной информации по общественным наукам. – Москва, 2011. – № 4 : Европа: кризис мультикультурализма? – С. 35-78.

63. Корпало Т. «Політика визнання» Чарльза Тейлора як зразок сучасного канадського філософського лібералізму / Т. Корпало // Дух і літера : наук. журн. – Київ : Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.», 2004. – № 13. – С. 271–275.

64. Коршук Р. М. Моделі етнополітики / Р. М. Коршук // Гілея : науковий вісник : зб. наук. пр. – 2010. – № 40 (10). – С. 442–449.

65. Кругляк Орест. Політика багатокультурності Канади: цілі та наслідки / Орест Кругляк // Актуальні питання вітчизняної етнополітики: шляхи модернізації, врахування міжнародного досвіду. – К. : Український незалежний центр політичних досліджень, 2004. – С. 219–232

66. Кукатас Чандрен. Либеральный архипелаг. Теория разнообразия и свободы / Чандрен Кукатас. – Москва : Мысль, 2011. – 488 с.

67. Кукатас Чандрен. Теоретические основы мультикультурализма [Электронный ресурс] / Чандрен Кукатас // Polit.ru. – 2007. – Режим доступа до ресурсу: http://polit.ru/article/2007/05/27/multiculturalism/#_ftnref6 (дата звернення: 18.06.2018).

68. Куропятник А. И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ / А. И. Куропятник. – СПб : Изд-во СПбГУ, 2000. – 210 с.

69. Куропятник А. И. Постмультикультурализм: некоторые подходы к изучению современных социальных и культурных процессов / А. И. Куропятник, М. С. Куропятник // Вестник РУДН. Серия: Социология. – 2017. – № 17 (2). – С. 145–156.

70. Ле Коадик Р. Мультикультурализм [Электронный ресурс] / Ронан Ле Коадик // Диалоги об идентичности и мультикультурализме : Debats sur l'identite et le multiculturalisme : Материалы 11 ежегодного семинара Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов 2-8

октября 2004 г., Ренн, Франция [Текст параллельный: русский – французский] / под ред. Е. Филипповой и Р. Ле Коадика. – М. : ИЭА РАН, Наука, 2005. – С. 125–149. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.valerytishkov.ru/engine/documents/document1244.doc> (дата звернення: 14.08.2018).

71. Лекторский В. О толерантности, плюрализме и критицизме / В. Лекторский // Вопросы философии. – 1997. – № 11. – С. 46–54.

72. Литвиненко Наталья. Концепция справедливости Джона Ролза / Наталья Литвиненко // Логос : философско-литературный журнал. – Москва, 2006. – № 1. – С. 26–34.

73. Ліотар Ж.-Ф. Постмодерністська ситуація / Ж.-Ф. Ліотар // Після філософії: кінець чи трансформація? / [Упоряд.: Байнес К. та ін. ; Пер. з англ. : Кошарний С. О. та ін.]. – К. : Четверта хвиля, 2000. – С. 71–90.

74. Лісовий В. С. Дискурс / В. С. Лісовий // Енциклопедія Сучасної України : Т. 7. – К. : Ін-т енцикл. дослідж. НАН України, 2007. – С. 621-624

75. Локк Джон. Опыт веротерпимости / Джон Локк // Сочинения в трех томах : Т. 3. / Пер. с англ. и латин. ; ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. – М. : Мысль, 1988. – 668 с.

76. Ляпіна Л. А. «Плюралізм цінностей» І. Берліна як теоретичне підґрунтя концепції мультикультуралізму / Л. А. Ляпіна // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія». – 2015. – Т. 258, Вип. 246. – С. 48–53.

77. Ляпіна Л. А. До проблеми типологізації концепцій мультикультуралізму / Л. А. Ляпіна // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2015. – № 1. – С. 69– 81.

78. Ляпіна Л. А. Мультикультуралізм у контексті комунітаристського дискурсу / Л. А. Ляпіна // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. – 2013. –Т. 11, Вип. 199. – С. 23–26.

79. Ляпіна Л. А. Мультикультуралізм як визнання: соціологічна концепція Чарльза Тейлора / Л. А. Ляпіна // Вісник Одеського національного

університету. Серія : Соціологія і політичні науки. – 2015. – Т. 20, Вип. 2. – С. 26–33.

80. Ляпіна Л. А. Мультикультуралізм як соціальний феномен: теоретичний і практичний виміри / Л. А. Ляпіна, Ю. О. Алексєєва // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. – 2012. Т. 184, Вип. 172. – С. 129–132.

81. Ляпіна Л. А. Мультикультуралізм як стратегія вирішення проблем культурного розмаїття: аналіз теоретичних моделей / Л. А. Ляпіна // Український соціум. – 2017. – № 1. – С. 60–71.

82. Макінтайр Елісдеа. Чи є патріотизм чеснотою? / Елісдеа Макінтайр // Сучасна політична філософія : Антологія / Упоряд. Я.Кіш ; [Пер. з англ. Коваленка О. та ін.]. – Київ : Основи, 1998. – С. 524–543.

83. Малахов Владимир. Культурный плюрализм versus мультикультуралізм [Електронний ресурс] / Владимир Малахов // Філософсько-літературний журнал «Логос». – 2000. – № 5–6 (26). – С. 4–8. – Режим доступу до ресурсу: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000-5_6-26.htm (дата звернення: 10.01.2019).

84. Малахов Владимир. Мультикультуралізм в Западній Європі: по ту сторону риторики [Електронний ресурс] / Владимир Малахов // SocioLogos : Портал російської прикладної соціології. – Режим доступу до ресурсу: http://www.sociologos.ru/novosti/Statya_politologa_Vladimir_Malahova_multikulturalizm_v_Zapadnoj_Evrope_po_tu (дата звернення: 10.01.2019).

85. Малахов В. С. Зачем России мультикультуралізм? / В. С. Малахов // Мультикультуралізм и трансформация постсоветских обществ. – Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. – С. 48–60.

86. Мендус С'юзен. Політика та мораль / С'юзен Мендус ; пер. з англ. О. Дзондза. – Київ : Темпора, 2010. – 160 с.

87. Миронов В. Мультикультуралізм: толерантність или признание? / В. Миронов, Д. Миронова // Вопросы философии № 6. – 2017. – С. 16–28.

88. Михайлова М. О. Мультикультуралізм і проблема толерантності у поліетнічному соціокультурному просторі / М. О. Михайлова // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. – 2010. – Вип. 54. – С. 32-36.

89. Мицик В. В. Права національних меншин у міжнародному праві / В. В. Мицик ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ : ВПЦ «Київський університет», 2004. – 287 с.

90. Міл Джон Стюарт. Про свободу: Роздуми про представницьке врядування. Поневолення жінок / Дж. С. Міл ; [Пер. з англ.: Є. Мірошниченко та ін.]. – Київ : Вид-во ім. О. Теліги, 2001. – 463 с.

91. Мультикультуралізм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В. С. Малахова и В. А. Тишкова. – Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. – 356 с.

92. Недюха М. П. Мультикультуралізм як соціальне та політико-правове явище / М. П. Недюха, В. О. Жарков // Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія : Юридичні науки. – 2017. – Т. 28 (67), № 1. – С. 6–12.

93. Нозик Роберт. Анархия, государство и утопия / Роберт Нозик. – Москва : ИРИСЭН, 2008. – 432 с.

94. Окін Сюзан Моллер. Чи шкодить мультикультуралізм жінкам? / Сюзан Моллер Окін // Чи шкодить мультикультуралізм жінкам? – Х. : Каравела, 2003. – С. 9–26.

95. Пасісниченко І. М. Мультикультуралізм у сучасному європейському дискурсі: від надії до розчарування і далі / І. М. Пасісниченко, Ю. В. Пасісниченко // Практична філософія перед викликами сучасності. – Харків : ХНУВС, 2011. – С. 84-90.

96. Підскальна О. Дискурс лібералізму та комунітаризму як підґрунтя мультикультуралізму / О. Підскальна // «Дні науки філософського факультету – 2016» : Міжн. наук. конф. – 2016. – Ч. 8. – С. 99–102.

97. Підскальна О. Мультикультуралізм чи інтеркультуралізм: зміна парадигм в науковому дискурсі / О. М. Підскальна // *Evropský filozofický a historický diskurz*. – 2018. – Svazek 4, vydání 1. – С. 95–100.

98. Підскальна О. Мультикультуралізм як феномен постсучасного світу / О. Підскальна // *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. – 2016. – Вип. 3–4. – С. 108–120.

99. Підскальна О. Мультикультуралізм як філософська концепція / О. Підскальна // *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. – 2016. – Вип. 1. – С. 113–120.

100. Підскальна О. Мультикультуралізм: політика визнання чи перерозподілу? / О. Підскальна // *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. – 2018. – Вип. 17. – С. 58–65.

101. Підскальна О. Особливість «мультикультурної практики» Європи / О. Підскальна // «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі», Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю, 23 листопада 2015 р. [матеріали доповідей та виступів]. – 2015. – С. 114–117.

102. Підскальна О. Особливість мультикультурної практики в Польщі / О. Підскальна // *Українська полоністика*. – 2016. – Вип. 13. – С. 81–96.

103. Підскальна О. Питання мультикультуралізму в філософських концепціях визнання / О. Підскальна // *Актуальні проблеми філософії та соціології*. – 2018. – Вип. 22. – С. 128–131.

104. Підскальна О. Поняття «визнання» в концепції мультикультуралізму Ч. Тейлора / О. Підскальна // «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього»: Міжнародна науково-практична конференція Львівської фундації суспільних наук. – Львів, 2018. – С. 20–25.

105. Підскальна О. Поняття «ієрархічний плюралізм» як особливість політики мультикультуралізму в Польщі / О. Підскальна // *Матеріали VII Національного конвенту Міжнародної асоціації студентів політичної науки*. – Київ, 2017. – С. 72–76.

106. Підскальна О. Толерантність як базовий принцип чи причина краху мультикультуралізму / О. Підскальна // Теорія і практика актуальних досліджень. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. – Запоріжжя, 2018. – Ч. 2. – С. 130–133.

107. Підскальна О. Феномен мультикультуралізму в сучасних реаліях / О. Підскальна // «Новітні парадигми суспільно-політичного розвитку та управління» VI Конвент МАСПН. – 2016. – С. 82–89.

108. Підскальна О. Феномен мультикультуралізму та рівні його функціонування / О. Підскальна // «Дні науки філософського факультету – 2017» : Міжн. Наук. конф. – 2017. – Ч. 3. – С. 190–193.

109. Підскальна О. Чи зазнав європейський мультикультуралізм невдачі? / О. Підскальна // «Глобалізований світ : випробування людського буття» : Міжнародна науково-теоретична конференція. – Житомир, 2017. – С. 293–297.

110. Попович М. В. Витоки мультикультуралізму / М. В. Попович // Концепція мультикультуралізму. – Київ : Стилос, 2005. – С. 8–15.

111. Прокопенко В. В. Про філософсько-світоглядні засади сучасних мультикультурних практик / В. В. Прокопенко // Практична філософія перед викликами сучасності. – Харків : ХНУВС, 2011. – С. 75–83.

112. Пролеев С. В. По той бік мультикультуралізму: сугестивність вимог проти раціональності визнання / С. В. Пролеев // Концепція мультикультуралізму. – Київ : Стилос, 2005. – С. 61–78.

113. Радіонова І. О. Мультикультуралізм versus пост-мультикультуралізм: практики та дискурси / І. О. Радіонова // Сучасне суспільство. – 2012. – Вип. 1. – С. 159–166.

114. Радке Франц-Олаф. Разновидности мультикультурализма и его неконтролируемые последствия / Франц-Олаф Радке // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. – Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. – С. 48–60.

115. Рено Філіп. Мультикультуралізм / Філіп Рено // Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / під керівництвом Барбари

Кассен та Костянтина Сігова. – Вид. друге, виправл. – К. : Дух і літера, 2011. – Т. 1. – С. 326–329.

116. Рикер Поль. Путь признания / Поль Рикер. – Москва : Российская политическая энциклопедия, 2010. – 272 с.

117. Римаренко Ю. І. Теорія «плавильного котла» / Ю. І. Римаренко // Мала енциклопедія етнодержавознавства – К : Генеза : Довіра, 1996. – (НАН України). – С. 796.

118. Робертсон Роланд. Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність / Роланд Робертсон // Глобальні модерності : [збірка наративів] / [пер. з англ. Тараса Цимбала ; за ред. Майка Фезерстоуна, Скота Леша та Роланда Робертсона]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 48–72.

119. Ролз Джон. Політичний лібералізм / Джон Ролз ; Пер. з англ. О. Мокровольський. – Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2000. – 382 с.

120. Ролз Джон. Теорія справедливості / Джон Ролз ; Пер. з англ. О. Мокровольський. – Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.

121. Саракун Л. Взаємовплив міграції і космополітизації у добу глобалізації / Л. Саракун // Університетська кафедра. – 2017. – № 6. – С. 43–54.

122. Саракун Л. Космополітизм: світоглядні інтерпретації феномена / Л. Саракун // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – 2015. – Вип. 756–757. – С. 103–106.

123. Саракун Л. Культурна політика сучасної України : монографія / Л. Саракун ; М-во освіти і науки України, Нац. ун-т харч. технологій. – Київ ; Ніжин : Лисенко М. М., 2016. – 207 с.

124. Сарапульцев П. А. Крах мультикультурализма – случайность или закономерность? [Електронний ресурс] / П. А. Сарапульцев // Электронная библиотека RoyalLib.com – Режим доступа до ресурсу: https://royallib.com/read/pasarapultsev/krah_multikulturalizma.html#0 (дата звернення: 10.01.2019).

125. Саух П. Ю. Мультикультуралізм: оптимізм теорії й неспроможність практики вирішення проблем полікультурного суспільства / П. Ю. Саух, Ю. П. Саух // Софія. – 2014. – № 1. – С. 43–48.

126. Сафонік Л. Смилова мозаїчність буття сучасної людини / Л. Сафонік // Гілея : науковий вісник. – 2016. – Вип. 114 (11). – С. 232–236.

127. Сафонік Л. Формування концепту «схильності до спільного блага» як гарантія виживання спільноти / Л. Сафонік // Academia iuniora. – [зб. наук. праць]. – Український Вільний Університет, Мюнхен, 2015. – Вип. 2. – С. 91–106.

128. Слюсар М. В. Комунікативний зміст мультикультурної толерантності як форми «раціонального» насилля в постгуманному світі / М. В. Слюсар // Дилема війни/миру в постгуманному світі : зб. наук. пр. – 2017. – С. 24-27.

129. Смотряев Михаил. «Пятый этаж»: погубит ли терроризм мультикультурализм? [Електронний ресурс] / Михаил Смотряев, Анна Зелькина, Марат Штерин // BBC NEWS ; Русская служба. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://www.bbc.com/russian/international/2016/03/160322_5floor_brussels_terror_analysis (дата звернення: 10.01.2019).

130. Солошенко В. В. Особливості мультикультурного розвитку країн Західної Європи / В. В. Солошенко // Сучасні європейські культурно-історичні цінності в контексті викликів глобалізації : моногр. – Київ : Фенікс, 2014. – С. 387–404.

131. Тейлор Чарлз. Атомізм / Чарлз Тейлор // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза : Антологія / Наук. т-во ім. В. Липинського ; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ : Простір ; Смолоскип, 2009. – С. 243–263.

132. Тейлор Чарлз. Демократическое исключение (и «лекарство» от него?) / Чарлз Тейлор // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. – Москва ; Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. – С. 11–37.

133. Тейлор Чарлз. Непорозуміння: дебати між лібералами і комунітаристами / Чарлз Тейлор // Сучасна політична філософія : Антологія / Упоряд. Я.Кіш ; [Пер. з англ. Коваленка О. та ін.]. – Київ : Основи, 1998. – С. 544–573.

134. Тейлор Чарльз. Джерела себе : творення новочасної ідентичності / Чарльз. Тейлор ; заг. ред. пер. з англ. А. Васильченко ; Центр європейських гуманітарних досліджень ; Національний університет «Києво-Могилянська академія», Центр європейських гуманітарних досліджень. – Київ : Дух і Літера, 2005. – 691 с.

135. Тейлор Чарльз. Політика визнання / Чарльз Тейлор // Мультикультуралізм і «Політика визнання». – Київ : Альтерпрес, 2004. – С. 29–71.

136. Тишков В. А. Теория и практика многокультурности / В. А. Тишков // Мультикультуралізм и трансформация постсоветских обществ. – Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. – С. 331–350.

137. Тишков В. А. Этнополитология: политические функции этничности : Учебник для вузов / В. А. Тишков, Ю. П. Шабаев. – М. : Издательство Московского университета, 2011. – 376 с.

138. Ткаченко В. Генеза концепції мультикультуралізму в Канаді [Електронний ресурс] / Вадим Ткаченко // Часопис «Січовик». – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://sichovyk.com.ua/svitovid/663-multiculturalism-in-canada> (дата звернення: 10.08.2018).

139. Ткаченко І. В. Криза ідеї європейського мультикультуралізму: економічний і релігійний чинники / І. В. Ткаченко // Сучасні європейські культурно-історичні цінності в контексті викликів глобалізації : моногр. – Київ : Фенікс, 2014. – С. 372-386.

140. Тэвдой-Бурмули А. И. Мультикультуралізм: между панацеей и проклятием / А. И. Тэвдой-Бурмули // Актуальные проблемы Европы. – 2011. – № 4. – С. 14–34.

141. Уолцер М. Про толерантність / М. Уолцер ; пер. з англ. М. Лупішко. – Х. : Видавнича група «РА-Каравела», 2003. – 148 с

142. Филиппенко А. А. Проблемы иммиграционной политики США в период 1990–2015 гг. : дис. канд. ист. наук [Электронный ресурс] / А. А. Филиппенко // М. : МГИМО, 2015. – 173 с. – Режим доступа до ресурсу: https://mgimo.ru/files2/y02_2015/267615/diss_filippenko.pdf (дата звернення: 14.08.2018).

143. Фукуяма Фрэнсис. Конец истории? / Фрэнсис Фукуяма // Вопросы философии : науч.-теорет. журн. – 1990. – № 3. – С. 84–118.

144. Фурс Владимир. Социальная философия в непопулярном изложении / Владимир Фурс. – Вильнюс : Европейский гуманитарный университет, 2006. – 184 с.

145. Хантингтон Самюэль. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / Самюэль Хантингтон. – Москва : АСТ ; Транзиткнига, 2004. – 635 с.

146. Хома Олег. Філософські культури: терпимість, толерантність і визнання / Олег Хома // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 76-89.

147. Хомяков М. Б. Брайан Бэрри – либеральный универсализм против мультикультурализма и национализма / М. Б. Хомяков // Журнал социологии и социальной антропологии. – СПб : СПбГУ, 2007. – Т. 10. – № 1. – С. 74–99.

148. Чукин С. Хабермас versus А. Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования [Электронный ресурс] / С. Чукин // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. – СПб., 2002. – С. 76–87. – Режим доступа до ресурсу: <http://anthropology.ru/ru/text/chukin-sg/yuhabermas-versus-amakintayr-k-voprosu-ob-osnovaniyah-sovremennogo-filosofstvovaniya> (дата звернення: 10.04.2018).

149. Шевчук Д. М. Концепція мультикультуралізму і культурна ситуація в Україні / Д. М. Шевчук // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. – 2009. – Вип. 15 (2). – С. 74–79.

150. Шилз Едвард Альберт. Нація, національність, націоналізм і громадянське суспільство / Едвард Альберт Шилз // «І»: незалеж. культуролог. часоп. – 2001. – № 21. – С. 79–101.

151. Шилз А. Социологический смысл мультикультурализма: является ли Польша мультикультурной? [Электронный ресурс] / А. Шилз, М. Щепаньски // Социологические исследования. – М.: Институт социологии Российской академии наук, 2014. – № 2. – С. 58–67 – Режим доступа до ресурсу: <http://socis.isras.ru/article/5969> (дата звернення: 12.03.2018).

152. Ярош О. А. Мультикультуралізм і криза довіри: межі толерантності / О. А. Ярош // Концепція мультикультуралізму. – Київ: Стилос, 2005. – С. 128–131.

153. Яценко К. А. Мультикультуралізм як соціокультурний феномен: основні підходи та трактування / К. А. Яценко // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2013. – Вип. 3. – С. 20–24.

154. Appiah Kwame Anthony. The ethics of identity / Kwame Anthony Appiah. – Princeton: Princeton University Press, 2005. – XVIII, 358 с.

155. Ash Garton Timothy. Freedom & Diversity: a liberal pentagram for living together [Электронный ресурс] / Timothy Garton Ash // The New York review of books. – 2012. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.jonathanlaurence.net/wp-content/uploads/2012/11/NYRB-TGA-EEM.pdf> (дата звернення: 19.08.2018).

156. Banting Keith. Do multiculturalism policies erode the welfare state? [Электронный ресурс] / Keith Banting, Will Kymlicka // School of Policy Studies. – 2004. – Режим доступа до ресурсу: https://qspace.library.queensu.ca/bitstream/handle/1974/14872/Banting_et_al_2004_Do_Multiculturalism_Policies.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата звернення: 10.01.2019).

157. Banting Keith. Is there really a retreat from multiculturalism policies? New evidence from the Multiculturalism Policy Index [Электронный ресурс] / Keith Banting, Will Kymlicka // Comparative European politics. – 2013. – № 11 (5). –

С. 577–598. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.eui.eu/Documents/RSCAS/Research/MWG/201314/5Mar-Banting&Kymlickapaper2.pdf> (дата звернення: 10.01.2019).

158. Barry Brian. Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism / Brian Barry. – Cambridge : Polity Press, 2002. – 399 с.

159. Barry Brian. Second thoughts – and some first thoughts revived / Brian Barry // Multiculturalism reconsidered: «culture and equality» and its critics. – Cambridge : Polity Press, 2002. – С. 204–238.

160. Bloemraad Irene. «Utter failure» or unity out of diversity? Debating and evaluating policies of multiculturalism [Електронний ресурс] / Irene Bloemraad, Matthew Wright // International Migration Review. – 2014. – № 48 (1). – С. 292–334. – Режим доступа до ресурсу: http://sociology.berkeley.edu/sites/default/files/faculty/bloemraad/Bloemraad_Wright_Debating_Multiculturalism_2014.pdf (дата звернення: 10.01.2019).

161. Bouchard Gerard. What is interculturalism? [Електронний ресурс] / Gerard Bouchard // McGill Law Journal. – 2011. – № 56(2). – С. 435–468. – Режим доступа до ресурсу: http://lawjournal.mcgill.ca/userfiles/other/2710852-Bouchard_e.pdf (дата звернення: 10.01.2019).

162. Cameron David. Speech on radicalisation and Islamic extremism [Електронний ресурс] / David Cameron // NewStatesman. – 2011. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.newstatesman.com/blogs/the-staggers/2011/02/terrorism-islam-ideology> (дата звернення: 18.06.2018).

163. Canadian charter of rights and freedoms [Електронний ресурс] // Justice Laws Website. – 1982. – Режим доступа до ресурсу: <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/Const/page-15.html> (дата звернення: 14.08.2018).

164. Canadian multiculturalism act [Електронний ресурс] // Justice Laws Website. – 1985. – Режим доступа до ресурсу: <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/C-18.7/page-1.html> (дата звернення: 14.08.2018).

165. Cantle Ted. Community cohesion: A report of the independent review team chaired by Ted Cantle [Електронний ресурс] / Ted Cantle // Digital Education

Resource Archive (DERA). – London, 2001. – Режим доступа до ресурсу: <https://dera.ioe.ac.uk/14146/1/communitycohesionreport.pdf> (дата звернення: 10.01.2019).

166. Chin Rita. *The crisis of multiculturalism in Europe : A History* / Rita Chin. – Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2017. – XIV, 363 с.

167. *Do multiculturalism policies erode the welfare state? An empirical analysis* / K. Banting, R. Johnston, W. Kymlicka, S. Soroka // *Multiculturalism and the Welfare State : Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* [Edited by Keith Banting and Will Kymlicka]. – Oxford : Oxford University Press, 2007. – С. 49–91.

168. Dworkin Ronald. *Liberal communit* [Електронний ресурс] / Ronald Dworkin // *California Law Review*. – 1989. – Vol. 77. – С. 479–504. – Режим доступа до ресурсу: <https://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1861&context=california-law-review> (дата звернення: 10.04.2018).

169. Fish Stanley. *Boutique multiculturalism, or why liberals are incapable of thinking about hate speech* [Електронний ресурс] / Stanley Fish // *Critical Inquiry*. – 1997. – № 23 (2). – С. 378–395. – Режим доступа до ресурсу: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3933356/mod_resource/content/1/Fish%20boutique%20multiculturalism.pdf (дата звернення: 10.04.2018).

170. Fraser Nancy. *From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a «postsocialist» age* / Nancy Fraser // *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics* / Nancy Fraser. – London, New York : Verso, 2008. – С. 9–41.

171. Fraser Nancy. *Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation* / Nancy Fraser // *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. – London, New York : Verso, 2003. – С. 7–109.

172. Fukuyama F. *Identity and migration* [Електронний ресурс] / Francis Fukuyama // *Prospect Magazine*. – 2007. – Режим доступа до ресурсу: www.prospectmagazine.co.uk/magazine/identity-migration-multiculturalism-francis-fukuyama (дата звернення: 09.08.2018).

173. Gagnon Alain-G. Framing citizenship status in an age of polyethnicity: Quebec's model of interculturalism [Электронный ресурс] / Alain-G Gagnon, Raffaele Iacovino // ResearchGate. – 2002. – Режим доступа до ресурсу: https://www.researchgate.net/publication/295549639_Framing_Citizenship_Status_in_an_Age_of_Polyethnicity_Quebec's_Model_of_Interculturalism (дата звернення: 10.01.2019).

174. Galston William. Liberal pluralism: the implications of value pluralism for political theory and practice / William Galston. – Cambridge : Cambridge university press, 2004. – XII, 137 с.

175. Galston William. The practice of liberal pluralism / William Galston. – Cambridge : Cambridge university press, 2005. – X, 205 с.

176. Galston William. Two concepts of liberalism [Электронный ресурс] / William Galston // Ethics. – 1995. – № 105 (3). – С. 516–534. – Режим доступа до ресурсу: https://www.jstor.org/stable/2382140?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents (дата звернення: 10.01.2019).

177. Giddens Anthony. Misunderstanding multiculturalism [Электронный ресурс] / Anthony Giddens // The Guardian. – 2006. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2006/oct/14/tonygiddens> (дата звернення: 10.01.2019).

178. Glazer Nathan. Beyond the melting pot : The negroes, puerto ricans, jews, italians, and irish of new york city [Электронный ресурс] / Nathan Glazer, Daniel Patrick Moynihan. – Cambridge, Mass : M. I. T. Press, 1963. – VII, 360 с. – Режим доступа до ресурсу: <https://archive.org/details/beyondmeltingpot1963glaz/page/n7> (дата звернення: 14.08.2018).

179. Glazer Nathan. We are all multiculturalists now / Nathan Glazer. – Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1997. – 196 с.

180. Goodhart David. Too diverse? [Электронный ресурс] / David Goodhart // Prospect Magazine. – 2004. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/too-diverse-david-goodhart-multiculturalism-britain-immigration-globalisation> (дата звернення: 10.01.2019).

181. Hall Stuart. Conclusion: the multi-cultural question [Электронный ресурс] / Stuart Hall // Un/Settled multiculturalism: diasporas, entanglements, transruption. – London ; New-York : Zed Books, 2000. – С. 209–241. – режим доступа http://ls-tlss.ucl.ac.uk/course-materials/ENVS3021_68805.pdf (дата звернения: 12.03.2018).

182. Honneth Axel. Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser / Axel Honneth // Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange . – London, New York : Verso, 2003. – С. 110–197.

183. Honneth Axel. The point of recognition: A rejoinder to the rejoinder / Axel Honneth // Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange . – London, New York : Verso, 2003. – С. 237–267.

184. Honneth Axel. The struggle for recognition. The grammar of social conflicts / Axel Honneth. – Cambridge : Polity Press, 1995. – 215 с.

185. Johnston David. The idea of a liberal theory / David Johnston. – Princeton : Princeton University Press, 1994. – XIV, 204 с.

186. Joppke Christian. Is multiculturalism dead? Crisis and persistence in the constitutional state / Christian Joppke. – Malden : Polity Press, 2017. – 214 с.

187. Kallen Horace. Democracy versus the melting pot [Электронный ресурс] / Horace Kallen // Internet Archive. – 1915. – Режим доступа до ресурсу: <https://archive.org/details/1915DemocracyVersusTheMeltingPot> (дата звернения: 14.08.2018).

188. Kelly Paul. Introduction: between culture and equality / Paul Kelly // Multiculturalism Reconsidered: «Culture and Equality» and its Critics / edited by Paul Kelly. – Cambridge : Polity, 2002. – С. 1–17.

189. Kukathas Chandran. Are there any cultural rights ? [Электронный ресурс] / Chandran Kukathas // Political Theory. – 1992. – № 20 (1). – С. 105–139. – Режим доступа до ресурсу: https://www.jstor.org/stable/191781?seq=1#page_scan_tab_contents (дата звернения: 10.01.2019).

190. Kukathas Chandran. Cultural toleration [Электронный ресурс] / Chandran Kukathas // Ethnicity and Group Rights. – 1997. – № 39. – С. 69–104. – Режим доступа до ресурсу: https://www.jstor.org/stable/24219972?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents (дата звернення: 10.01.2019).

191. Kymlicka Will. Comments on shachar and spinner-halev: An update from the multiculturalism wars / Will Kymlicka // Multicultural Questions. – Oxford : Oxford University Press, 2002. – С. 112–129.

192. Kymlicka Will. Community and multiculturalism / Will Kymlicka // A companion to contemporary political philosophy [Edited by Robert Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge]. – published by Blackwell Publishing Ltd. – Vol. 2. – 2007. – С. 463–477.

193. Kymlicka Will. Liberalism and minority rights. An interview [Электронный ресурс] / Will Kymlicka, Marin Rubio // Ratio Juris : An international journal of jurisprudence and philosophy of law. – 1999. – Vol. 12 : № 2. – С. 133–152. – Режим доступа до ресурсу: https://homepage.univie.ac.at/herbert.preiss/files/Kymlicka_Liberalism_and_Minority_Rights_Interview.pdf (дата звернення: 10.04.2018).

194. Kymlicka Will. Liberalism, community and culture [Электронный ресурс] / Will Kymlicka. – Oxford : Clarendon Press, 1989. – 280 с. – Режим доступа до ресурсу: <http://pscourses.ucsd.edu/ps108/1%20Multiculturalism%20and%20its%20Critics/Kymlicka%201989%20-%20Liberalism%20Community%20and%20Culture,%207,%209.PDF> (дата звернення: 11.04.2019)

195. Kymlicka Will. Multicultural citizenship : A liberal theory of minority rights / Will Kymlicka. – Oxford : Oxford University Press, 1995. – VII, 280 с.

196. Kymlicka Will. Multicultural odysseys. Navigating the new international politics of diversity / Will Kymlicka. – Oxford : Oxford University Press, 2007. – IX, 374 с.

197. Kymlicka Will. Multiculturalism: success, failure and the future [Электронный ресурс] / Will Kymlicka. – Washington : Migration Policy Institute, 2012. – 32 с. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.migrationpolicy.org/pubs/Multiculturalism.pdf> (дата звернення: 10.01.2019).

198. Kymlicka Will. Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship / Will Kymlicka. – Oxford : Oxford University Press, 2001. – 383 с.

199. Kymlicka Will. The essentialist critique of multiculturalism: theories, policies, ethos / Will Kymlicka // Multiculturalism Rethought. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2015. – С. 209–249.

200. Kymlicka Will. The rights of minority cultures: reply to Kukathas [Электронный ресурс] / Will Kymlicka // Political Theory. – 1992. – № 20 (1). – С. 140–146. – Режим доступа до ресурсу: https://www.jstor.org/stable/191782?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents (дата звернення: 10.01.2019).

201. Levrau Francois. Should interculturalism replace multiculturalism? A plea for complementariness [Электронный ресурс] / Francois Levrau, Patrick Loobuyck // Ethical Perspectives. – 2013. – № 20. – С. 605–630. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?LAN=E&TABLE=EP&ID=1654> (дата звернення: 10.01.2019).

202. McCoy S. John. Protecting multiculturalism. Muslims, security, and integration in Canada / John S. McCoy. – Montreal : McGill-Queen's University Press, 2018. – 304 с.

203. McGhee Derek. The end of multiculturalism? Terrorism, integration and human rights / Derek McGhee. – Maidenhead : Open University Press, 2008. – X, 198 с.

204. McQueen Paddy. Social and political recognition [Электронный ресурс] / Paddy McQueen // Internet encyclopedia of philosophy : IEP – Режим доступа до ресурсу: http://www.iep.utm.edu/recog_sp/#H1 (дата звернення: 10.04.2018)

205. Meer Nasar. How does interculturalism contrast with multiculturalism? [Электронный ресурс] / Nasar Meer, Tariq Modood // Journal of intercultural studies. – 2011. – № 1. – С. 1–22. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.bristol.ac.uk/media-library/sites/ethnicity/migrated/documents/interculturalism.pdf> (дата звернення: 10.01.2019).

206. Mendus Susan. Choice, chance and multiculturalism / Susan Mendus // Multiculturalism reconsidered: «Culture and equality» and its critics. – Cambridge : Polity Press, 2002. – С. 31–44.

207. Milton Gordon. Assimilation in American life: the role of race, religion and national origins / Gordon Milton. – New York : Oxford university press, 1964. – 277 с.

208. Modood Tariq. Multiculturalism. A civic idea / Tariq Modood. – Cambridge : Polity, 2013. – 243 с.

209. Modood Tariq. Must interculturalists misrepresent multiculturalism? [Электронный ресурс] / Tariq Modood // Springer : Comparative Migration Studies. – 2017. – № 5(15). – С. 1–17. – Режим доступа до ресурсу: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5591349/pdf/40878_2017_Article_58.pdf (дата звернення: 10.01.2019).

210. Multiculturalism Policy Index [Электронный ресурс] // Queen's University : Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies – Режим доступа до ресурсу: <https://www.queensu.ca/mcp/> (дата звернення: 10.01.2019).

211. Okin Susan M. Is multiculturalism bad for women? / Susan Moller Okin // Is multiculturalism bad for women? – Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1999. – С. 7–24.

212. Okin Susan. «Mistresses of their own destiny»: group rights, gender, and realistic rights of exit [Электронный ресурс] / Susan Moller Okin // Ethics. – 2002. – № 112 (2). – С. 205–230. – Режим доступа до ресурсу: https://www.jstor.org/stable/10.1086/324645?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents (дата звернення: 10.01.2019).

213. Parekh Bhikhu. A new politics of identity: political principles for an interdependent world / Bhikhu Parekh. – New York : Palgrave Macmillan, 2008. – IX, 317 с.

214. Parekh Bhikhu. Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory / Bhikhu Parekh. – Harvard University Press, 2000. – XII, 379 с.

215. Phillips Anne. Multiculturalism without culture / Anne Phillips. – Princeton : Princeton University Press, 2009. – XII, 202 с.

216. Portera Agostino. Intercultural education in Europe: epistemological and semantic aspects [Электронный ресурс] / Agostino Portera // Intercultural education. – 2008. – № 19 (6). – С. 481–491. – Режим доступа до ресурсу: https://www.academia.edu/3551884/Intercultural_education_in_Europe_epistemological_and_semantic_aspects (дата звернення: 10.01.2019).

217. Raz Joseph. Multiculturalism: a liberal perspective [Электронный ресурс] / Joseph Raz // Ethics in the public domain: essays in the morality of law and politics. – Oxford University Press, 2012. – С. 170–191. – Режим доступа до ресурсу: http://malikdolgozat.uw.hu/cikk/Raz_Multiculturalism.pdf (дата звернення: 12.03.2018).

218. Raz Joseph. National self-determination / Joseph Raz, Avishai Margalit // Ethics in the public domain : Essays in the morality of law and politics. – Oxford : Clarendon Press, 1996. – С. 125–145.

219. Raz Joseph. The morality of freedom / Joseph Raz. – Oxford : Oxford University Press, 1988. – 435 с.

220. Report by the director-general on the conference on the cultural integration of immigrants. Havana, Cuba, 18 to 27 April 1956 [Электронный ресурс] // UNESCO Building peace in the minds of men and women – Режим доступа до ресурсу: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001269/126985EB.pdf> (дата звернення: 14.08.2018).

221. Ross Edward. The old world in the new [Электронный ресурс] / Edward Ross // HathiTrust digital library. – 1914. – Режим доступа до ресурсу:

<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015001144909;view=1up;seq=9> (дата звернення: 14.08.2018).

222. Scholte Jan. Defining globalization [Електронний ресурс] / Jan Scholte // *Clm.economia*. – 2007. – № 10. – С. 15–63. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.clmeconomia.jccm.es/pdfclm/scholte.pdf> (дата звернення: 10.04.2018).

223. Sunada Erika. Revisiting Horace M. Kallen's cultural pluralism: a comparative analysis [Електронний ресурс] / Erika Sunada // Sophia University (Catholic university in Tokyo) – Режим доступу до ресурсу: <http://dept.sophia.ac.jp/is/amecana/Journal/18-4.htm> (дата звернення: 14.08.2018).

224. Taylor Charles. Interculturalism or multiculturalism? [Електронний ресурс] / Charles Taylor // *Reset dialogues on civilizations*. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.resetdoc.org/story/interculturalism-or-multiculturalism/> (дата звернення: 05.08.2018).

225. *Tolerance, intolerance and respect: hard to accept* / Edited by Jan Dobbernack and Tariq Modood. – Hampshire : Palgrave Macmillan UK, 2013. – XI, 255 с.

226. Vertovec Steven. Introduction: Assessing the backlash against multiculturalism in Europe / Steven Vertovec, Susanne Wessendorf // *The multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*. – New York : Routledge Taylor & Francis Group, 2010. – С. 1–31

227. Vertovec Steven. New complexities of cohesion in Britain: super-diversity, transnationalism and civil-integration : Report from the commission on integration and cohesion [Електронний ресурс] / Steven Vertovec // *The centre on migration, policy and society (COMPAS) University of Oxford*. – 2007. – 40 с. – Режим доступу до ресурсу: https://www.compas.ox.ac.uk/wp-content/uploads/ER-2007-Complexities_Cohesion_Britain_CIC.pdf (дата звернення: 14.08.2018).

228. Vertovec Steven. Towards post-multiculturalism? Changing communities, conditions and contexts of diversity [Електронний ресурс] / Steven Vertovec // *International social science journal (Int Soc Sci J)*. – 2010. – № 61 (199). – С. 83–95. – Режим доступу до ресурсу: https://www.academia.edu/25355829/Towards_post-

multiculturalism_Changing_communities_conditions_and_contexts_of_diversity (дата звернення: 10.01.2019)

229. Wayland V. Sarah. Immigration, multiculturalism and national identity in Canada / Sarah V. Wayland // International journal on group rights. – 1997. – Vol. 5. – С. 33–58. – JSTOR. – Режим доступу до ресурсу: https://www.jstor.org/stable/24674516?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents (дата звернення: 18.06.2018).

230. West Patrick. The poverty of multiculturalism / Patrick West. – London : Civitas : Institute for the Study of Civil Society, 2007. – X, 80 с.

231. Young Iris Marion. Justice and the politics of difference / Iris Marion Young. – Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1990. – 286 с.

232. Young Iris Marion. Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship / Iris Marion Young // Ethics. – 1989. – Vol. 99 (№ 2). – С. 250–274. – JSTOR. – Режим доступу до ресурсу: https://homepage.univie.ac.at/herbert.preiss/files/Young_Polity_and_Group_Difference_A_Critique_of_the_Ideal_of_Universal_Citizenship.pdf (дата звернення: 18.06.2018).

233. Younger Canadians believe multiculturalism works; older Canadians, not so sure [Електронний ресурс] // Association of Canadian Studies. – 2012. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.acs-aec.ca/en/social-research/multiculturalism-diversity/> (дата звернення: 14.08.2018).

Додаток А

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ ТА ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Підскальна О. Мультикультуралізм як філософська концепція / О. Підскальна // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки. – 2016. – Вип. 1. – С. 113–120.
2. Підскальна О. Особливість мультикультурної практики в Польщі / О. Підскальна // Українська полоністика. – 2016. – Вип. 13. – С. 81–96.
3. Підскальна О. Питання мультикультуралізму в філософських концепціях визнання / О. Підскальна // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2018. – Вип. 22. – С. 128–131.
4. Підскальна О. Мультикультуралізм чи інтеркультуралізм: зміна парадигм в науковому дискурсі / О. Підскальна // Evropský filozofický a historický diskurz. – 2018. – Svazek 4, vydání 1. – С. 95–100.
5. Підскальна О. Мультикультуралізм: політика визнання чи перерозподілу? / О. Підскальна // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – 2018. – Вип. 17. – С. 58–65.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Підскальна О. Особливість «мультикультурної практики» Європи / О. Підскальна // «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі», Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю, 23 листопада 2015 р. [матеріали доповідей та виступів] – 2015. – С. 114–117. Апробація відбулась на Всеукраїнській науково-теоретичній конференції з міжнародною участю «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» в Житомирському державному університеті імені Івана Франка 23 листопада 2015 р., форма участі очна.

7. Підскальна О. Дискурс лібералізму та комунітаризму як підґрунтя мультикультуралізму / О. Підскальна // «Дні науки філософського факультету – 2016» – 2016. – Ч. 8. – С. 99–102. Апробація відбулась на Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету» в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка 20–21 квітня 2016 р., форма участі очна.

8. Підскальна О. Феномен мультикультуралізму в сучасних реаліях / О. Підскальна // «Новітні парадигми суспільно-політичного розвитку та управління» VI Конвент МАСПН. – 2016. – С. 82–89. Апробація відбулась на VI Конвенті МАСПН «Новітні парадигми суспільно-політичного розвитку та управління» в Житомирському державному університеті імені Івана Франка 26–27 квітня 2016 р., форма участі очна.

9. Підскальна О. Феномен мультикультуралізму та рівні його функціонування / О. Підскальна // «Дні науки філософського факультету – 2017» – 2017. – Ч. 3. – С. 190–193. Апробація відбулась на Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету» у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка 25–26 квітня 2017 р., форма участі очна.

10. Підскальна О. Поняття «ієрархічний плюралізм» як особливість політики мультикультуралізму в Польщі / О. Підскальна // Матеріали VII Національного конвенту Міжнародної асоціації студентів політичної науки. – Київ, 2017. – С. 72–76. Апробація відбулась на VII Національному конвенті в Національному університеті «Одеська юридична академія» 21–22 квітня 2017 р., форма участі очна.

11. Підскальна О. Чи зазнав європейський мультикультуралізм невдачі? / О. Підскальна // «Глобалізований світ: випробування людського буття»: Міжнародна науково-теоретична конференція. – Житомир, 2017. – С. 293–297. Апробація відбулась на Міжнародній науково-теоретичній конференції «Глобалізований світ: випробування людського буття» в Житомирському

державному університет імені Івана Франка 6–7 жовтня 2017 р., форма участі очна.

12. Підскальна О. Поняття «визнання» в концепції мультикультуралізму Ч. Тейлора / О. Підскальна // «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього»: Міжнародна науково-практична конференція Львівської фундації суспільних наук. – Львів, 2018. – С. 20–25. Апробація відбулась на Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» в м. Львів 23-24 березня 2018 р., форма участі заочна.

13. Підскальна О. Толерантність як базовий принцип чи причина краху мультикультуралізму / О. Підскальна // Теорія і практика актуальних досліджень. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. – Запоріжжя, 2018. – Ч. 2. – С. 130–133. Апробація відбулась на III Міжнародній науково-практичній конференції: «Теорія і практика актуальних наукових досліджень» в м. Запоріжжя 28–29 вересня 2018 р., форма участі заочна.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

14. Підскальна О. Мультикультуралізм як феномен постсучасного світу / О. Підскальна // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – 2016. – Вип. 3–4. – С. 108–120.