

Сирінський Р. (Київ)

ЕТНІЧНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ: МОДЕРНА СПАДЩИНА СЕРЕД ПОСТМОДЕРНИХ РЕАЛІЙ

Проблема етнічної ідентичності посідає важливе місце в сучасних соціально-філософських та соціально-психологічних дискусіях. Це пов'язано з тим, що дослідники досі не дійшли згоди щодо її місця в житті індивіда, в його соціалізації та у царині мотивації вчинків. Наслідки міжетнічних протистоянь загалом підтверджують думку О. Марухонської про те, що в наш час будь-який міжетнічний конфлікт перетворюється на етнополітичний [7, с. 189], і примушують нас знову і знову звертатися до цієї теми. Адже, наприклад, міжнародний тероризм та поширення ядерної зброї, в контексті інших глобальних проблем сучасності, поставили людство перед необхідністю випрацювання таких обов'язкових і спільних для всіх правил співіснування, які, за висловом Г. Йонаса, «були б у згоді з неперервністю справжнього людського життя на Землі» [6 с. 105].

Такі принципи, на думку багатьох представників сучасної західної практичної філософії, мають базуватися на засадах універсалістської етики справедливості, яка опирається на ліберальний принцип прав людини і розглядає всіх індивідів як рівних незалежно від їх етнічної, національної, расової, статевої чи класової належності.

З іншого боку, сучасний так званий «етнічний ренесанс» продемонстрував, що етнічна ідентичність є однією з найважливіших характеристик індивіда, і потреба в ній не зникає, попри перетворення Землі на «глобальне село». На істотному значенні етнічної належності наголошують представники іншого напрямку сучасної філософії — комунітаристи, і тому дискусії з цього питання іноді умовно називають «дебатами між лібералами і комунітаристами» (за назвою однієї з робіт комунітариста Ч. Тейлора), які особливо посилились після того, як було опубліковано «Біблію сучасного лібералізму» — працю Дж. Ровлза *Теорія справедливості*, хоча в останнього також є висловлювання на користь визнання культурної ідентичності одним з фундаментальних прав індивіда.

Тому існують всі підстави для досліджень місця і ролі етнічної ідентичності в житті кожної людини, форм її співвіднесеності з іншими видами ідентичності (національна, расова, класова), з ло-

яльністю до державних та міжнародних інституцій, а також — її впливу на прилучення індивіда до загальнолюдських цінностей. Щоб розібратися в цих питаннях, необхідно уточнити смисл досить неоднозначно інтерпретованого в літературі поняття етнічної ідентичності, а відтак чіткіше визначити її вплив на ставлення індивіда до демократичних інституцій та універсалістських вимог етики справедливості.

I

Важливість пошуку індивідом своєї ідентичності не заперечується представниками обох напрямків. У вивченні даного питання широко застосовується категоріальний апарат, напрацьований психологією ХХ ст., зокрема, психоаналізом. Найчастіше вживається термін *групова* або *психосоціальна ідентичність*, яка визначається, з одного боку, як продукт взаємодії між суспільством та особистістю, а, з іншого, як важлива особистісна потреба, необхідна умова для збереження здоров'я індивіда, його внутрішньої цілісності та стабільності (Е. Еріксон), або ж як безумовний психобіологічний принцип поведінки, принцип, що породжується необхідністю вижити, виростає з самих умов людського існування і є джерелом найпотужніших прагнень, зокрема прагнення соціального статусу (Е. Фромм). Також наголошується на небезпеці таких явищ, як криза ідентичності або «психічна інфляція» — спроба індивіда асимілювати аспекти колективного несвідомого, ідентифікувати себе з ними, а, отже, поширити свою особистість за індивідуальні кордони, ототожнити себе з групою (К.-Г. Юнг, В. Одайник). У працях багатьох дослідників наголошується, що кризи ідентичності найчастіше збігаються із загостренням кризових явищ у суспільстві, і в таких ситуаціях на перший план виходить саме етнічна ідентичність, як найпотужніша та найпридатніша для забезпечення психічного здоров'я індивіда [8, с. 28—30].

Вплив та суперечливий характер етнічної ідентичності привертає увагу дослідників з ХVII ст. Так, Й.Г. Гердер у праці *Мова та національна індивідуальність* писав: «Уже не кажучи про те, що людина за своєю природою схильна ганьбити та принижувати інших, двоє чи більше племен, як ми можемо собі уявити, знаючи їх родовий спосіб мислення, можуть швидко знайти причину для сварки. І призводить до неї не сама лише, якщо можна так сказати, потреба вдовольнити голод та спрагу, через яку, наприклад, сваряться за криницю чи пасовисько два гурти пастухів і, звичайно можуть сваритися часто в залежності від розташування країн світу; їхній вогонь запалює багато гарячіша іскра — суперництво, почуття честі, гордість за свій рід і за його краці, ніж у інших, риси. Ця любов до свого роду, коли вона спрямована в себе, зміцнює одностайність племені, а коли спрямована назовні, проти

іншого роду, посилює чвари, родову ненависть; там багатьох іще міцніше з'єднує в одне, а тут із двох сусідів відразу робить ворогів. Підставою цієї ворожнечі й вічних війн є в такому випадку більше шляхетна людська слабкість, ніж ганебна вада» [5, с. 39].

Думки Гердера були продовжені у філософському романтизмі початку XIX століття та у філософії Й.Г. Фіхте, який у своїх *Промовах до німецької нації* говорив, що любов до свого народу і батьківщини, яка в його праці набуває усіх рис етнічної ідентичності, є для індивіда способом долучитися через національне до божественного.

У XIX—XX ст. до етнічної та національної ідентичності зверталися багато дослідників, які наголошували як на позитивних, так і на негативних елементах цих явищ. Дуже важливими в цьому плані є гегелівська та марксистська концепції, які мали значний вплив на формування моделей етнополітики в XX ст. За Гегелем, Абсолютний дух розгортає себе в світі, використовуючи при цьому народні духи і перш за все духи історичних народів, які, так само як історичні особистості, є його знаряддями. Тому для індивіда необхідним є долучення до духу свого народу, адже тим він долучається до духу Абсолютного.

Але не менш важливою у філософії Гегеля була концепція «неісторичних народів», згідно якої народи, які на даний час не є історичними, тобто не є інструментами Абсолютного духу, повинні лише йти слідом за народами історичними, підкоряючись їх волі, навіть якщо це може призвести до їх асиміляції. Тим народам, які не є чи перестали бути історичними, Гегель відмовляє у праві на збереження ідентичності.

Своєрідним продовженням гегелівської концепції стала концепція марксистсько-ленінська, згідно якої для досягнення мети суспільно-історичного процесу, тобто побудови комунізму, більш придатними є великі держави, які охоплюють великі маси пролетаріату, що допомагає йому краще відчутти свою класову належність та об'єднатися у боротьбі за свої права, а почуття етнічної чи національної ідентичності заважає такому об'єднанню, оскільки зближує пролетарів не з «братами по класу», а з «класовими ворогами», тобто з національною буржуазією. Подібний поділ на «історичні» чи «неісторичні», «цивілізовані» та «такі, що знаходяться на нижчих щаблях розвитку», народи, а також на «повноцінні та неповноцінні раси» часто зустрічався в ідеологіях XIX—XX століть.

Російська дослідниця Г. У. Солдатова виокремлює три основні сучасні напрямки визначення природи етнічності та етнічної ідентичності [8, с. 41—43]:

1) *примордіалістський*: етнічність розглядається як первинна об'єктивна характеристика, властива індивідові як членові реаль-

но існуючої етнічної групи. Це — «етнічність в серці», замішана на «крові» та «грунті», і тому основою її є кровна спорідненість, спільне походження та споконвічна територія. Найрадикальніше цей підхід відображений у расистських концепціях, а також у російського дослідника поч. ХХ ст. С. М. Широкогорова, який, прирівнюючи етнос до біологічної спільності, писав, що «кожен етнос є окремим видом, біологічною функцією якого є війна» [3, с. 9].

2) *конструктивістський*: етнічність закорінена не у серцях, а в головах індивідів, які є членами етнічних груп, що становлять «уявні спільноти» або ж «соціальні конструкції». Ф. Барт, представник цього напрямку, вважає, що етнічність є формою соціальної організації культурних відмінностей і найважливішу роль тут відіграє суб'єктивний бік атрибутів етнічності: групова свідомість, міфотворчість, почуття солідарності. Конструктивісти також розглядають етнічність як ситуативний, а нерідко й «накинутий» феномен, відводячи основну роль у процесі такого накидання національним елітам, які, на думку В. А. Тишкова, маючи на меті мобілізацію етногрупи проти своїх ворогів чи проти центральної державної влади, використовують цей феномен для компенсації дефіциту культурного розрізнення, «прагнуть збільшувати суму групових рис та ознак, щоб довести те, що члени групи відрізняються не лише якоюсь окремою рисою (наприклад діалектом), а багатьма рисами» [8, с. 31].

3) *інструменталістський*: поєднання примордіалістських та конструктивістських елементів.

Якщо прослідкувати динаміку розвитку цих підходів, то основою для кожного з них тенденцією постає достатньо обґрунтоване і, на мій погляд, правильне визнання більшої ролі соціальної практики та культури у процесі формування етнічної ідентичності, яке починається, перш за все, з розрізнення між «нами» та «іншими» й випрацювання критеріїв належності індивіда до групи. Пол Р. Брас писав з цього приводу: «Смисл етнічності полягає в етнічній ідентичності, що її де Вос визначає як таку, що полягає в “суб'єктивному, символічному або емблематичному застосуванні групою людей [...] деяких аспектів культури для того, щоб відокремити самих себе від членів інших груп”». «Це визначення, — продовжує Пол Р. Брас, — може бути застосоване з аналітичною метою, але останню фразу потрібно замінити такою: “для того, щоб творити внутрішню зв'язність і відокремлювати самих себе від членів інших груп”. Етнічна група, що застосовує культурні символи в цей спосіб, є суб'єктивно самосвідомою *спільнотою*, яка встановлює певні критерії для включення в групу та виключення з неї. Під цим кутом зору, питання походження, народження, відчуття спорідненості можуть бути важливими для членів етнічної групи, бо способи включення та виключення часто міс-

тять явне або замовчуване прийняття правил ендогамії чи екзогамії. Етнічність або етнічна ідентичність, отже, включає, на додаток до суб'єктивної самосвідомості, також вимогу певного статусу й визнання за групою вищого статусу або ж статусу принаймні рівного з іншими групами» [2, с. 463].

Аргументом на користь визнання значної ролі соціальної практики у формуванні етнічної ідентичності, а ця тенденція прослідковується навіть у межах примордіалістського підходу, є етимологія самого терміну «етнічність». Е. Тонкін, М. Макдоналдс та М. Чепмен в своїй праці *Історія та етнічність* стверджують, що спочатку в античній традиції слово «етнос» було фактично тожне слову «варвар», тобто використовувалось для груп людей, які «за своїм місцем проживання або ж за способом своєї поведінки перебувають поза межами грецької соціальної нормативності» [9, с. 450]. (До речі, подібне походження має і термін «нація», адже, як стверджують Дж. Гатчінсон та Ентоні Дж. Сміт, «латинське слово *natio* застосовували щодо віддалених варварських народів: римляни самих себе називали словом *populus*» [4, с. 468]) Таке розрізнення між еллінами та членами етносів, тобто варварами, знайшло своє продовження в грецькому Новому Заповіті, де слово «етнос» застосовувалось для позначення нехристиян і неєвреїв, тобто *gentiles* (язичників), тих, «хто розмовляв незрозумілою мовою, кому бракувало цивілізованості, хто перебував поза межами смислу, порядку та пристойності» [9, с. 451]. Тобто вже тоді в самому терміні було закладено те, що зараз називається етнічною упередженістю.

Наближення терміну «етнос» до його сучасного значення відбулося, як припускає Р. Джаст, в епоху Середньовіччя, коли християнська Європа ідентифікувала себе саме за релігійною ознакою і спочатку вживала цей термін в значенні близькому до того, яке він мав у античності. «Але перетворення (інверсія) значення все ж сталося, і ми повинні бути вдячними докторові Джасту за припущення, що це, імовірно, сталося в оттоманський період. У візантійські та середньовічні часи це слово продовжували вживати як відповідник до *gentiles* — тобто для позначення релігійної інакшості. Але у межах Оттоманської імперії — з огляду на мусульманську більшість в імперії — православні християни самі опинилися в становищі релігійно “інакших”. Загальною назвою для різноманітних релігійних громад в імперії було слово “мілети” (*millet*), і дуже вірогідно, що слово “етнос” православні християни використали, щоб перекласти турецьке слово і застосувати його як назву для самих себе. Отже, греки, мабуть, стали називати себе “етносом” (тобто православними “мілетами”) десь приблизно від XV століття. Коли ж Греція на початку XIX століття стала своєрідною експериментальною лабораторією для

становлення модерного націоналізму, то слово «етнос» — у семантичній та політичній опозиції до Оттоманської імперії, що розпалася, — почало символізувати самоутвердження та самозахист; і, як таке, що позначило саме цю ідею, воно стало популярним серед вихованих на класиці інтелектуалів в усій Європі» [9, с. 451—452].

В англосаксонській традиції з Нового часу, коли на місце релігійної ідентичності (ідентифікації себе з християнською Європою) прийшла ідентичність національна, певним чином відбулось повторне проходження цього шляху терміном «етнос», оскільки й він, і похідні від нього терміни (етнічність, етноцентризм) попервах використовувались головним чином для позначення етнічних меншин та іммігрантів (оскільки його визначали як «групу людей зі спільними ознаками»), в той час як законодавці наукової та політичної моди, якими були білі англосаксонські протестанти, зарезервували для себе термін «нація», який потім поширився і на інші, передусім європейські, суб'єкти міжнародної політики, що стали називатись національними державами. Тут також проявилось розрізнення між «нами», тобто носіями «високої» національної чи політичної культури, та «ними» — етнічними меншинами та іммігрантами, що, в свою чергу, сприяло формуванню етнічних та національних ідентичностей, але до цієї теми я повернусь дещо пізніше, після короткого викладу деяких найцікавіших, на мій погляд, сучасних підходів до дослідження ідентичності.

Перш за все, слід звернути увагу на постмодерністську критику теорії узгодженої цілісної ідентичності (зокрема Е. Еріксоном) та породжену цією критикою дискусію про те, якою — цілісною чи перервною — є ідентичність. Суть цієї дискусії в тому, що сучасні дослідники, хоча й визнають важливість ідентичності індивіда, як фактора, що є організуючим у поведінці людини, як узгодженого ядра Я (самості) або, за словами Роберта Мея, «необхідного захисту» чи універсального вираження психічної потреби порядку та узгодженості у власних поглядах на самого себе», вважають її багатогранною та неузгодженою, адже, за Меєм, психічний досвід більш адекватно характеризується невизначеністю, нестійкістю та непослідовністю, ніж узгодженістю [13, с. 74, 82].

Деякі вчені вбачають в такій неузгодженості (незв'язності) небезпеку, а інші, наприклад, М. Славін та Д. Крігмен, що вивчали мінливість самості, доходять висновку про її адаптивно розрізнений характер і вважають, що те, що могло б виявитися практичним ускладненням на шляху внутрішньої інтеграції чи узгодженості, може розумітися як розвинена стратегія, структуроване розрізнення, покликане сприяти гнучкості та адаптивній зміні залежно від контексту [13, с. 77]. Противники концепції узгодженої

ідентичності часто використовують у своїх аргументах метафору атому, який лише вважався і, навіть, називався «неподільним», а насправді разом з розвитком науки постав комплексом взаємодіючих сил.

Іншою важливою тенденцією у дослідженні ідентичності є те, що термін «культурна ідентичність» все більше витісняє термін «національна ідентичність» (й поготів — «етнічна ідентичність»). Це, вочевидь, пов'язане зі згаданим раніше зростанням в очах дослідників ідентичності цінності соціальної практики, яка все менше розглядається як «надана» чи «вроджена» і все більше як «культивована», а також — з тими негативними значеннями та відтінками, які, через трагічні події ХХ ст., нашарувались на терміни «нація», «етнос» та похідні від них.

Ще одна цікава тенденція у дослідженні ідентичності постала із розвитком фемінізму: дихотомію чоловіче-жіноче почали ставити в один ряд з такими дихотоміями як культура-природа, розумне-нерозумне, суб'єкт-об'єкт, агресивне-пасивне, ми-інші. (Остання дихотомія, яка є найважливішою для формування ідентичності, можливо й виросла саме зі статевого чи, як сьогодні кажуть, гендерного розрізнення, оскільки це була чи не перша полярність, з якою людина зустрілася в соціальному бутті.) Напрацьовані в межах цього напряму знання використовувались і для досліджень у сфері міжнаціональних відносин, особливо у дослідженні політики колоніалізму. Саме тут, на думку таких вчених як Анна Макклінток, Ашіс Нанді та Хомі Бхабха, найповніше проявилась гендерна метафора, оскільки, як підмічає Нанді, ідеологи колоніалізму підтримували гендерні стереотипи щодо політичної та культурної стратифікації: «колонізатори як жорсткі, мужні, відкрито-агресивні, гіпер-чоловічі правителі» та колонізовані як «хитрі, боягузливі, пасивно-агресивні жіночі суб'єкти» [13, с. 81]. Це також сприяло формуванню чи, можливо, трансформації національних ідентичностей як в колоніях, так і в метрополіях, оскільки такий контакт з «іншими» не міг не вплинути на самоідентифікацію.

Такі висновки стали додатковими аргументами для тих, хто обстоює залежність формування етнічної ідентичності від соціальної практики, адже для того, щоб усвідомити себе як групу, її члени мають бачити перед собою інших, тобто членів іншої групи. Хомі Бхабха називає це гібридністю культури і висуває її як аргумент проти концепції узгодженої ідентичності. Він пише: «Я намагаюсь говорити про гібридність через психоаналітичну аналогію так, що ідентифікація є процесом ідентифікування з іншим об'єктом (і через нього), об'єктом несхожості, з точки зору якого виконавець ідентифікації — суб'єкт — сам по собі завжди амбівалентний через вторгнення цієї несхожості» [13, с. 80].

Схожими є й висновки сучасного американського дослідника Льюїса Д. Вургарта, який у статті *Ідентичність в світовій історії: постмодерна перспектива*, висвітливши основні сучасні підходи до дослідження ідентичності та їх суперечності, вважає за можливе, що «наша ідентичність, як припускають дослідники світової історії, утверджена не в межах і не поза межами нашої чи будь-якої іншої культури, а в межах самих міжкультурних контекстів» [13, с. 84].

II

Проблема взаємодії етнічної та національної ідентичності завжди викликала посилений інтерес вчених та політиків, оскільки від того, взаємодоповнюючими чи конкуруючими є ці ідентичності, залежить можливість і міра інтеграції індивідів у багато-національних державах. Ускладнень тут не виникає лише у випадку, коли індивід є громадянином держави та членом етносу, титульного у цій державі, в інших же ситуаціях, коли громадянин держави — представник етнічної меншини, надто ж коли його етнос є титульним в іншій державі, національна та етнічна ідентичність можуть бути конкуруючими, чи навіть взаємовиключними, що часто призводить до міжетнічної напруги, яка може перерости у міжетнічний чи, навіть, міжнародний конфлікт.

Тому й такою нагальною є потреба у випрацюванні неконфронтаційних моделей етнополітики, які б сприяли гармонійному співіснуванню різних етнічних груп у межах національної держави та засвоєнню ними її політичної культури без відмови від своїх культурних форм, адже спроби асиміляції етнічних меншин, мотивовані необхідністю послабити в них етнічну ідентичність, щоб посилити національну ідентичність та лояльність до держави, нерідко призводили до діаметрально протилежних результатів. Отже, від того, як держава зможе забезпечити своїм громадянам збереження їх етнічної ідентичності, залежатиме їх інтеграція у цю політичну націю та лояльність до неї.

Як згадувалось вище, взаємодоповнюваність етнічної та національної ідентичності ускладнюється, якщо етнічна меншина є частиною титульного етносу іншої держави, чи, принаймні, етносу, велика частина якого проживає в іншій державі. В таких випадках індивідові важко гармонізувати свої ідентичності, а загострення міжетнічної напруги може бути використане національними елітами для пред'явлення територіальних претензій, мотивованих захистом «братів по крові», що може, у свою чергу, призвести до серйозного конфлікту чи війни.

Однією зі спроб розібратися в цьому питанні є концепція сучасного дослідника Шев Сок Фуна, який, доводячи можливість взаємодоповнюваності етнічної та національної ідентичності, запропонував схематизацію можливих об'єктів лояльності для гро-

мадян мультиетнічної держави. Отже, вони можуть бути лояльними:

- 1) до країни, громадянами якої є (внутрішній національний потяг);
- 2) до своєї етнічної групи усередині цієї країни (внутрішній етнічний потяг);
- 3) до країни, з якої походять вони чи їх предки (зовнішній національний потяг);
- 4) до етнічної групи в країні, з якої вони чи їх предки емігрували (зовнішній етнічний потяг) [12, с. 617].

На жаль Фун, постулювавши сумісність двох перших форм лояльності, не розглядає можливість конфлікту між ними та двома іншими, вважаючи, що зовнішні форми лояльності втрачають важливість. Але, стверджує інший дослідник, Стефан Шульман, якщо ці форми існують і «конкурують з внутрішнім етнічним чи національним потягом, то іноземна держава та її населення можуть сприяти послабленню національної інтеграції усередині даної мультиетнічної держави» [12, с. 617].

С. Шульман розглядає взаємодоповнюваність чи конкурування етнічної та національної ідентичностей на прикладі умовної етноменшини А, яка проживає у державі-1, в той час, як в державі-2 проживає великий (чи домінуючий) контингент тієї ж етногрупи. Він пише: «Якщо етнічні/національні ідентичності є фундаментально конкуруючими, близькі міжнародні зв'язки, вірогідно, послабили б ідентифікації етнічної групи А зі спільнотою в державі-1. Це має певні причини. По-перше, здатність таких зв'язків роз'їдати символічне розмежування між спільнотою та державою-2 може посилити у членів групи почуття "А-ськості", внаслідок чого послабиться внутрішній національний потяг. По-друге, тісні зв'язки з державою-2 можуть посилити місцеву культуру групи А — через проникнення людей, благ та ідей через кордони — і таким чином порушити асиміляцію на базі домінуючої культури. Нарешті, близькі зв'язки можуть посилити у членів групи зовнішній етнічний чи національний потяг, якщо ці міжнародні зв'язки збільшують потяг до своїх братів по етнічності та до [історичної] батьківщини» [12, с. 618].

Зовсім по-іншому, на думку Шульмана, ситуація розвивається тоді, коли етнічна та національна ідентичності є взаємодоповнюючими: тісні зв'язки з історичною батьківщиною (державою-2) посилили б ідентифікацію групи з державою-1, але «не за рахунок зменшення у них почуття А-ськості чи життєвості їх етнічної культури. На додачу ці зв'язки можуть вдовольнити бажання групи А у контактах та ідентичності з [історичною] батьківщиною, рухаючи бажанням до пересування громадян у державу-1, а з неї — у державу-2, і психологічно вивільняючи її членів для нової можли-

вості ідентифікації з політичною спільнотою держави-1» [12, с. 618].

Очевидно, такі процеси виникають через те, що потужне почуття національної ідентичності, сформоване унаслідок тривалого співіснування з іншими етногрупами в цій країні, може призвести до відрізнєння цієї етноменшиною себе від основної маси етносу, частиною якого вона є, особливо якщо держава, в якій він є титульним, знаходиться на нижчих щаблях розвитку. В такому разі її представники титульного етносу в країні проживання, і «брати по крові» з іншої країни будуть сприйматися представниками етноменшини одночасно і як «свої», і як «інші».

Природа національної інтеграції та ідентифікації в країні, за Шульманом, залежатиме не тільки від об'єктивної істинності того, взаємодоповнюючими чи конкуруючими є етнічні та національні ідентичності, або того, що ступінь контактів між етногрупами впливає на зразки відданості їх членів, але також і від того, як мешканці країни суб'єктивно сприймають ці суперечності. «Неузгодженість цих питань в мультиетнічних державах може призвести до відчуження й навіть до звинувачень у нелояльності щодо держави та до зовнішньополітичного конфлікту» [12, с. 618].

Щоб цього не сталося державна політика у сфері міжетнічних відносин має бути спрямованою на усунення конкурентності між етнічною та національною ідентичностями громадянина, що водночас є членом етноменшини. Для цього перш за все необхідно, щоб представники етноменшини вбачали в реалізації національних інтересів реалізацію також і своїх інтересів як членів етнічної групи, яка повинна бути повноправним учасником формування національної держави як суб'єкта міжнародних відносин.

Адже парадоксом сучасних національних держав є те, що практично всі вони є мультинаціональними (щоб розв'язати цю суперечність Ю. Габермас запровадив термін «постнаціональна держава»), тобто, хоч їх політична культура і формувалась головним чином на культурному ґрунті якогось одного — титульного — етносу, але при цьому вона зазнавала впливів з боку інших етнокультур, особливо культур-резидентів, і тому представники етноменшин мають право бути учасниками цього процесу, а не його жертвами. Вони повинні бути залученими до формування інституцій громадянського суспільства та правової держави, які утверджують волю народу як суверена та роблять його учасником сучасних міжнародних відносин на відміну від домодерних суспільств, де суверенами і суб'єктами міжнародної політики були монархи та члени їх родин.

В працях Е. Геллнера та Е. Дж. Сміта достатньо докладно висвітлено взаємозв'язок формування капіталістичної економіки, національних держав та структур громадянського суспільства і

необхідність створення для цього можливостей вільного пересування індивіда в межах держави як горизонтального (в інші регіони), так і вертикального (щаблями суспільної ієрархії). Щоб члени етноменшин прийняли політичну культуру держави, вони не повинні зазнавати обмежень щодо такого пересування, адже економічний, політичний та культурний розвиток нації залежить також і від їхнього внеску. Якщо державна влада спроможеться інтегрувати представників етноменшин в націю таким чином, щоб вони не відчували свого відчуження від представників титульного етносу, то їм не загрожуватимуть ані внутрішні міжетнічні конфлікти, ані мотивовані захистом «братів по крові», а насправді спрямовані на захоплення ресурсів, територіальні претензії інших держав. А для цього необхідно, перш за все, щоб існування в межах національної держави не загрожувало представникам меншин втратою їх етнічної ідентичності та сприяло розвитку їх культури.

III

Щодо вищезазначених «дебатів між лібералами та комунітаристами» слід сказати те, що «ліберали» (до яких нині приєдналась більшість російських дослідників, котрі за радянських часів обстоювали інтернаціоналізм) схильні применшувати роль етнічної ідентичності в житті індивіда. Більше того, вони акцентують свою увагу на негативних проявах етнічності, а саме — «внутрішня інтеграція індивідів та дезінтеграція суспільства в цілому» (Г. Солдатова), виведення на перший план у етнокультурній ситуації культурно-особливого замість спільного, зростання ксенофобії, екстремізму, «конфронтаційність», «заглибленість у минуле», «міфологічність», «подвійне дно етнокультури».

Базуючись на дослідженнях Г. Тежфела, вони доводять, що навіть найменші ознаки належності до певної групи, як-ось проста суб'єктивна самовіднесеність до даної групи, вже самі по собі є достатнім ґрунтом для дискримінаційних дій щодо іншої групи. Індивід-бо дивиться на світ очима члена групи і ставиться до співчленів як до «кращих», надаючи їм перевагу, а до членів інших груп як до «гірших» («нижчих»), що в поліетнічних суспільствах веде до порушення загальнолюдських прав членів національних меншин. Доводячи, що для індивіда на першому місці мають стояти «базові» цінності (родина, добробут, безпека), представники цього напрямку доводять, що етнічні цінності виступають на перший план лише у кризових ситуаціях, як, наприклад, економічна чи політична криза в країні, і до того ж лише завдяки інспіруванню з боку національних еліт, які таким чином часто обстоюють лише свої економічні інтереси (досить популярна серед російських дослідників, таких, як А. А. Мацнев, В. В. Тішков, версія розпаду СРСР та війни в Чечні). Зрозуміло, що, з цієї точ-

ки зору, будь-яка політизація етнічності, навіть обстоювання права на етнічну ідентичність, буде сприйматися через призму можливої ескалації міжетнічної напруженості. І тому індивідові, на їхній погляд, краще ідентифікувати себе з цілим людством і намагатися долучитися не до національних, а до загальнолюдських цінностей.

Прихильники іншого напрямку — «комунітаристи» — стверджують, що право на етнічну ідентичність, на вільний розвиток своєї культури є так само невід'ємним, як право на життя чи свободу. Базуючись на традиції, що йде від Віко, Гердера, Фіхте, вони стверджують, що лише через долучення до національної культури, національних цінностей індивід може наблизитися до загальнолюдських цінностей, до всезагального. Вони критикують «лібералів» за їхню атомізацію людини і розглядають індивіда через призму соціальної групи, до якої він належить. Адже саме в групі індивід не лише набуває статусу і отримує відчуття захищеності, а й «стає здатним до моральності, набуває моральної стійкості і формується як носій моралі». (Більш докладно ця тема висвітлена в моїй статті *Комунітаристська інтерпретація поняття патріотизму*, опублікованій у «Віснику Київського університету», Серія: «Філософія. Політологія», випуск 31, 2000, с. 44—47).

Кінець ХХ століття позначився появою ще одного досить цікавого напрямку — ліберального націоналізму, який намагається поєднати право на етнічну ідентичність та національне самовизначення з іншими ліберальними цінностями. На думку таких дослідників, як Є. Тамір, Д. Молендорф, В. Кімліка, К. Нейлсен націоналістичні рухи бувають миролюбними, ліберальними та демократичними, а не лише ксенофобськими, авторитарними та експансіоністськими.

Вілл Кімліка доводить, що лібералам слід визнати належність до певної культури фундаментальним благом. Його аргументація включає дві основні вимоги. Перша: теоретики лібералізму, стверджують, що індивід має не лише дотримуватись певних етичних принципів (концепцій блага), а й бути здатним їх раціонально переглянути, з чого випливають вимоги свободи слова і асоціацій та вільної всезагальної освіти, які б забезпечили індивідові необхідну інформацію та психологічну впевненість. Друге: індивіди повинні знаходитись в межах певної культурної системи, в якій репрезентовано різні можливі способи життя, оскільки лише в цій ситуації, за висловом Д. Молендорфа, «право вибору певного способу життя матиме значення для них» [11, с. 91].

Окрім того, така культурна ситуація є необхідною для життєвості засадничих цінностей лібералізму. В праці *Лібералізм*,

спільнота та культура він пише: «Ліберали повинні цікавитись долею культурних структур не тому, що ті мають якийсь свій власний моральний статус, а тому, що тільки за наявності багатої та надійної культурної структури люди зможуть ясно бачити вибір, доступний для них, і розумно оцінювати свої цінності» [10, с. 165].

Кімліка тут припускає, що культура є вирішальною та необхідною для індивідуальної свободи. За його словами, вчені та політики повинні приділити більше уваги тому, де народжується віра, самоповага та ідеї щодо цінностей, і робить такий висновок:

«Рішення про те, як нам спрямовувати своє життя, повинне, в кінцевому підсумку, бути тільки нашим, але це рішення завжди є предметом вибору того, що, на нашу думку, є найціннішим з-поміж різних доступних виборів, предметом відбору з контексту вибору, котрий забезпечує нам різні способи життя. Це важливо, оскільки діапазон виборів зумовлюється нашою культурною спадщиною» [10, с. 164 – 165].

Такі слова Кімліки демонструють його прагнення розглядати культуру як первинне благо, фундаментальне для добробуту індивіда, а не як асоціативну чи добровільну спільноту, і тут його погляди співзвучні поглядам комунітаристів та їх постулюванню важливості почуття групової ідентичності для утвердження суспільної моралі та демократичних інституцій.

Важливість культурної ідентичності визнається і представниками комунікативної філософії К.-О. Апелем та Ю. Габермасом, хоча саме їх, як і лібералів, часто звинувачують у надмірній схильності до універсалізму. Дійсно, в їх концепціях головною тезою є необхідність випрацювання таких універсальних норм співжиття людей, які, за умов вільного вибору, могли б бути прийнятними для всіх, і яких люди дотримувались би незалежно від своєї етнічної, національної, класової чи будь-якої іншої ідентичності, оскільки, за висловом Габермаса, життєвий світ індивіда ширший за той конкретний соціум, в якому він живе, а, отже, передбачає широку міжкультурну взаємодію, відтак і можливості міжкультурного взаємопорозуміння.

Але ж ці дослідники приділяють увагу також і груповій ідентичності індивіда та її важливості для прийняття ним цінностей і норм, спільних для всіх. Апель в своїй праці *Етнотетика та універсалістська макротетика* пише: «для самоствердження та ідентичності сучасної, з постпросвітницькою ментальністю, людини цілком можливо (і необхідно), щоб вона належала до певної культурної традиції, а, отже, до субстанційної моральності в сенсі Гегеля, навіть якщо при цьому екзистенційна умова вільного (автентичного) вибору все ж таки залишається останньою інстан-

цією» [4, с. 241]. Важливим моментом комунікативної теорії, який досить цікаво може доповнити концепцію ідентичності, є вимога прийняття універсалістської етики відповідальності, згідно якої індивіди під час взаємодії не повинні порушувати прав не лише один одного, а й будь-якого іншого можливого учасника взаємодії. Тобто ідентичність індивіда, очевидно, формується на ґрунті розрізнення між «нами», «іншими, з якими взаємодіємо» та «будь-якими іншими учасниками взаємодії».

Отже, навіть «найбільші універсалісти», які визначили собі за мету створення можливостей для випрацювання всезагальних і спільних для всіх норм, завдяки яким людство як «реальна комунікативна спільнота» може вижити перед загрозою глобальних викликів, як-ось екологічна криза, — навіть вони вважають культурну ідентичність індивіда (що пов'язана з його етнічною ідентичністю) важливою для створення таких норм, а також вважають можливість репрезентувати свою ідентичність у необмеженому дискурсі як одну з норм цього дискурсу. Тому моделі етнополітики мають включати в себе вимогу поваги до етнічної ідентичності індивіда, збереження якої є таким самим його правом, як і права на безпеку, добробут та ін.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Апель К.-О.** *Етноетика і універсалістська макроетика // Демони миру та боги війни.* — К., 1997.
2. **Брас Пол Р.** *Етнічні групи та формування етнічної ідентичності // Націоналізм. Антологія.* — К., 2000.
3. **Бромлей Ю. В.** *Этносоциальные процессы: теория, история, современность.* — М., 1987.
4. **Гатчінсон Дж., Сміт Ентоні Д.** *Що таке етнічність? // Націоналізм ... 2000.*
5. **Гердер Й. В.** *Мова та національна індивідуальність // Націоналізм ... 2000.*
6. **Ермоленко А. Н.** *Этика ответственности и социальное бытие человека.* — К., 1994.
7. **Марухонська О.** *Етнополітична конфліктологія: зародження, визнання та основні закономірності нової дисципліни // Генеза, 1998, № 1—2.*
8. **Солдатова Г. У.** *Психология межэтнической напряженности.* — М., 1998.
9. **Тонкін Е., Макдоналдс М., Чепмен М.** *Історія та етнічність // Націоналізм ... 2000.*
10. **Kymlika W.** *Liberalism, Community, and Culture.* — New York: Oxford University Press. 1989.
11. **Moellendorf D.** *Liberalism, Nationalism, and the Right to Secede // The philosophical forum, Vol. XXVIII, Nos. 1—2, Fall-Winter, 1996—97.*
12. **Shulman S.** *Competing versus complementary identity: Ukrainian-Russian Relations and the Loyalties of Russians in Ukraine // Nationalities Papers, Vol. 26, 1998, No. 4.*
13. **Wurgaft Lewis D.** *Identity in World History: a Postmodern Perspective // History and Theory, Vol. 34, 1995, № 2.*