

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СОЦІАЛЬНОЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ**

О. В. ЯРЕМЧУК

**ІСТОРИЧНА ПСИХОЛОГІЯ:
НАЦІЄТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ**

МОНОГРАФІЯ

Кропивницький – 2020

УДК 316.6
Я 72

Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту соціальної та політичної психології НАПН України,
протокол № 17/19 від 19 грудня 2019 року

Рецензенти:

П. П. Горностай, доктор психологічних наук;

І. В. Данилюк, доктор психологічних наук;

С. Д. Максименко, доктор психологічних наук

Я 72 **Яремчук О. В. Історична психологія: націєтворчий потенціал** : монографія /
О. В. Яремчук ; Національна академія педагогічних наук України, Інститут
соціальної та політичної психології. – Кропивницький : Імекс-ЛТД, 2020. – 142 с.

ISBN 978-966-189-525-5

У монографії уточнено та розвинуто уявлення про структуру і функції націєтворення на основі історичної пам'яті та принципу мультикультурності, що відобразилось у комплексній структурно-функціональній моделі націєтворчого та конфліктологічного потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності. Історична психологія в розробленій моделі постає і як наукова парадигма, спільнота вчених, колективний суб'єкт націєтворення, і як даність, що відбиває соціально-психологічні особливості історичного досвіду етнокультурних спільнот, які вибудовують націю. У центрі моделі – ідея консолідації/деконсолідації етнокультурних спільнот у складі нації, причому вона розгортається на основі принципу мультикультурності, який представлено у двох взаємопротилежних варіантах: індивідуальний мультикультуралізм – культурна глобалізація. Поліусність представлених у моделі тенденцій самоініціації/саморуйнування нації відображено в системі соціально-психологічних механізмів, інтегральним серед яких є механізм спільного вчинку етнокультурної міфотворчості і, відповідно, дія консолідації в цьому вчинку чи, навпаки, дія розбрату етнокультурних спільнот. Психоісторичний дискурс політико-психологічної практики мультикультуралізму в країнах Європейського Союзу підтвердив концептуальну схему націєтворчого/конфліктологічного потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності. Теоретично обґрунтовано необхідність формування нової якості культурної ідентичності на основі індивідуального мультикультуралізму як умови діалогу культур у процесі націєтворення, а також необхідність розроблення відповідних соціально-психологічних технологій.

Адресована науковцям і студентам, що цікавляться проблематикою націєтворення.

УДК 316.6

ISBN 978-966-189-525-5

Видано державним коштом. Продаж заборонено

© Інститут соціальної та політичної психології НАПН України, 2020
© Яремчук О. В., 2020

ЗМІСТ

Вступ.....	4
Розділ 1. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ НАЦІЄТВОРЕННЯ В ІСТОРИЧНІЙ ПСИХОЛОГІЇ: ПСИХОСОЦІАЛЬНІ ТА ПОЛІТИКО-ПСИХОЛОГІЧНІ СКЛАДОВІ.....	9
1.1. Історична психологія як суб'єкт націєтворення	9
1.2. Застосування соціально-психологічної концепції етнокультурної міфотворчості особистості в проблемному полі націєтворення	27
1.3. Структурно-функціональна модель націєтворчого та конфліктологічного потенціалу історичної психології	54
1.4. Мультикультуралізм як принцип націєтворення в умовах глобалізаційних змін.....	64
<i>Література</i>	70
Розділ 2. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК ПОЛІТИКО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ФЕНОМЕН ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ У СУЧАСНІЙ ЄВРОПІ	78
2.1. Концепція політичної нації у зв'язку з політичною практикою мультикультуралізму	78
2.2. Мультикультуралізм у соціокультурній політиці Франції та Німеччини.....	100
2.3. Шляхи вдосконалення політичної практики мультикультуралізму	116
<i>Література</i>	130
ВИСНОВКИ.....	139

ВСТУП

Культурна глобалізація заявляє про себе, з одного боку, як тенденція до уніфікації й розмивання кордонів між етнічними спільнотами та націями, з другого боку, з'являються різновиди глобалізаційного процесу у вигляді регіональної глобалізації, керованої глобалізації та ін. У зв'язку з цими трендами постає необхідність у розробці зваженої політики мультикультуралізму перш за все у країнах, які сьогодні зіткнулися з проблемами інтеграції у власне суспільство іммігрантів. Ця проблема стає все більш актуальною і для України, адже в сучасному суспільстві загострилася потреба в осмисленні взаємодії представників різних культур як у глобальному, так і в локальному контексті.

Наразі фокус нашого дослідження буде спрямовано на французький та німецький досвід етнічних взаємовідносин. Цей вибір зумовлений найбільшою показовістю досвіду цих країн щодо початку, перебігу та провалу мультикультуралістської практики.

Ідеї мультикультуралізму виникли у США в першій чверті ХХ ст.. Ще у 1915 р. Горацій Келлен (1882 – 1974), американський філософ єврейського походження, що народився в Німеччині, проголосив у статті «Демократія проти плавильного котла» концепцію «культурного плюралізму». Він критикував асиміляцію і вважав, що Америка повинна стати «співтовариством націй, що зберігають свої ознаки і відмінності».

У Канаді основоположником «мультикультуралізму» як наукової альтернативи «плавильного котла» став соціолог Джон Мюррей Гібон (1875 – 1952), що видав 1938 р. роботу «Канадська мозаїка». Джон Артур Портер (1921 – 1979) розвинув його аргументацію в таких публікаціях, як «Вертикальна мозаїка», «Вимір канадського суспільства: освіта, рівність і можливості» та ін. Але в науково-політичний ужиток цей термін остаточно увійшов у 1971 р., коли канадський уряд прем'єр-міністра П'єра Еліота Трюдо ухвалив «Офіційний акт про мультикультуралізм». Відповідно до цього документа Оттава визнала право всіх громадян зберігати, розвивати їхню культурну спадщину, ділитися нею з іншими. Мультикультуралізм є фундаментальною характеристикою канадського менталітету та ідентичності і надає неоціненні можливості

(ресурси) для майбутнього Канади. Крім Канади, «мультикультуралізм» є державною політикою Австралії.

У Старому Світі ідеї мультикультуралізму дістали офіційне визнання після приходу до влади лейбористів у Великобританії в 1997 р.

У найзагальнішому вигляді «мультикультуралізм» зводиться до визнання правомірності та цінності культурного плюралізму, і з цієї причини передбачається, що всі сучасні держави зобов'язані надавати своїм культурним, етнічним і релігійним групам рівний соціальний статус. Несхожість і відмінність розглядаються не як другосортне і чуже – вони оцінюються просто як «інше»; у цій ситуації меншини стають об'єктом особливої уваги.

Серед дослідників, які вивчають цю, проблематику в цілому мультикультуралізм розуміється як теорія, практика і політика неконфліктного співіснування в одному життєвому просторі кількох різнорідних культурних груп. Вона стверджує повагу до відмінностей, але при цьому не відмовляється від пошуку універсальності. Тобто взаємодія культур відбувається через координацію, а не субординацію.

Такої позиції дотримуються Наумкін В. О., Рубінський Ю. І., Мальковська І. А., Котельников В. С., Мамонова В. А., Басіна Н. І. та ін. «Мультикультуралізм» також тлумачиться як засіб, здатний пом'якшити негативні (перш за все для традиційних культур, етнічних і конфесійних груп) наслідки глобалізації. Один з них – міграційні переміщення, що змінюють протягом коротких термінів історичний, соціальний та етнокультурний вигляд населення держав. Тому термін «мультикультуралізм» часто використовується для опису демографічних умов культурного та етнічного розмаїття (там, де воно є) незалежно від того, чи підтримується таке розмаїття офіційною політикою держави чи ні. Цьому аспекту дискурсу мультикультуралізму присвячені праці Е. Гідденса, З. Баумана, А. Лейпхарта, П. Бергера, С. Хантінгтона, Р. Лейкена, Р. Брубейкера, Е. Паїна, С. Жижека, К. Галлі, Б. Лофлера, Ф. О. Радтке та ін. Українські дослідники М. О. Шульга, І. О. Кресіна, О. Ю. Хорошилов, Л. Д. Бевзенко та ін. розглядають політичну практику мультикультуралізму під кутом зору застосування її досвіду в Україні. Переважно із соціально-філософських, морально-етичних позицій, зокрема в контексті дискурсу між лібералами та комунітаристами, розглядають мультикультуралізм Ч. Тейлор, М. Сендел, А. Макінтайр, М. Уолцер, В. Кимліка, Б. Парекх, Б. Беррі, Ч. Кукатас.

Важливу роль у рамках теорії мультикультуралізму відіграє трансформація понять «нація», «етнос», «національна ідентичність», і тут

необхідно відмітити роботи Б. Андерсона, Р. Брюбейкера, Е. Геллнера, У. Альтерматта, В. Малахова та ін.

Дилема, що стоїть перед європейськими державами, полягає в тому, що, залишаючись формально монокультурними, насправді вони такими вже давно не є. Таким чином, мультикультуралізм на практиці означає не продуману політику щодо етнічних груп, а її повну відсутність. «Багато європейців запевняють, що американський плавильний котел не може бути перенесений в Старий Світ. Ідентичність там, як і раніше, сягає корінням у кров, ґрунт і загальну пам'ять про минуле, – зауважує американський соціолог Френсіс Фукуяма, – можливо, це і правда, але в такому разі демократія в Європі зіткнеться з величезними труднощами в міру того, як мусульмани будуть становити все більшу частину населення. А оскільки сьогодні Європа являє собою один з головних фронтів війни з тероризмом, ситуація в Старому Світі позначиться на всьому світі» [97].

Соціально-політичні та етнонаціональні процеси, що відбуваються в країнах Євросоюзу (зростання бунтівних та екстремістських настроїв серед іммігрантів, з одного боку, і ксенофобії, радикального націоналізму – з другого), а також заяви європейських лідерів про крах політики мультикультуралізму дають підстави для песимістичних оцінок. У цілому криза у відносинах між Заходом та ісламським світом поки лише посилюється.

Отже, ми розглядаємо мультикультуралізм як політико-психологічний феномен етнонаціональних процесів у сучасній Європі на прикладі його доктринального втілення у двох країнах ЄС – Франції та Німеччині як лідерів Євросоюзу, що зіткнулися з найбільш серйозними викликами краху ідеї діалогу культур, далеких за своїми нормами, цінностями і смислами, закарбованими в їхній історичній психології та історичній пам'яті.

Концептуальне обґрунтування шляхів удосконалення політичної практики мультикультуралізму в ЄС уможлиблюється завдяки зверненню до розробленої нами комплексної структурно-функціональної моделі націєтворчого та конфліктологічного потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності. Ця модель відтворює логічно пов'язані між собою структурні елементи, які становлять, з одного боку, націєтворчий, а з другого – конфліктологічний потенціал історичної психології.

Історична психологія в розробленій моделі постає і як наукова парадигма, спільнота вчених, колективний суб'єкт націєтворення, і як даність, що відбиває соціально-психологічні особливості історичного досвіду етнокультурних спільнот, що вибудовують націю. У центрі моделі – ідея

консолідації/деконсолідації етнокультурних спільнот у складі нації, причому вона розгортається на основі принципу мультикультурності, який постає у двох взаємопротилежних варіантах: індивідуальний мультикультуралізм – культурна глобалізація.

Психоісторичний дискурс політико-психологічної практики мультикультуралізму у Франції та Німеччині з огляду на сучасні прояви праворадикалізму в цих країнах надав дослідницьке поле для психоісторичної реконструкції мультикультуралізму як політико-психологічного феномену націєтворення у світі, що глобалізується.

У монографії з'ясовуються теоретико-методологічні основи політичної практики мультикультуралізму в європейському просторі; визначається змістове навантаження терміна «мультикультуралізм» у різних дискурсах; окреслюються перспективи розвитку мультикультуралізму в країнах ЄС. На підставі аналізу політико-психологічної практики мультикультуралізму в ЄС робиться висновок про доречність розгляду праворадикальних рухів як альтернативи політиці мультикультуралізму.

Представлений у монографії фактичний матеріал наводить на думку про необхідність удосконалення політичної практики мультикультуралізму на тлі зростання міжкультурної агресії та кризи культурної ідентичності. У нашому дослідженні, зокрема, окреслюються та аналізуються шляхи вдосконалення політичної практики мультикультуралізму: розглядається трансформація мультикультуралізму в комунітаризм, спричинена значними культурними розбіжностями сучасних громадян ЄС; досліджуються постмодерністські тенденції сучасної мультикультурної реальності європейських країн з метою вдосконалення проєкту мультикультуралізму.

Концептуалізація націєтворення на основі історичної пам'яті та принципу мультикультурності відобразилась у комплексній структурно-функціональній моделі *націєтворчого та конфліктологічного потенціалу історичної психології* в умовах мультикультурності (НАКОПП).

Полюсність представлених у моделі тенденцій самоініціації/саморуйнування нації постає як система відповідних соціально-психологічних механізмів. Запропонована модель дає змогу застосовувати соціально-психологічні технології націєтворення в умовах мультикультурності в різних регіонах світу та прогнозувати соціально-психологічні прояви консолідаційних процесів під час культурного діалогу та в разі конфронтації в різних країнах та міжнародних відносинах. Особлива увага приділяється розробці проблематики мультикультуралізму як політико-психологічного феномену націєтворення,

обґрунтовується постмодерністський проєкт сучасної мультикультурної реальності на основі концепту індивідуального мультикультуралізму, що дає змогу наповнити сучасні процеси націєтворення індивідуальними та колективно значущими цінностями і смислами його суб'єктів як носіїв різних етнокультурних традицій.

Психоісторичний дискурс політико-психологічної практики мультикультуралізму в країнах ЄС підтвердив концептуальну схему націєтворчого/конфліктологічного потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності. Практично доведено необхідність постановня нової якості культурної ідентичності на основі індивідуального мультикультуралізму як умови діалогу культур у процесі націєтворення.

РОЗДІЛ 1

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ НАЦІЄТВОРЕННЯ В ІСТОРИЧНІЙ ПСИХОЛОГІЇ: ПСИХОСОЦІАЛЬНІ ТА ПОЛІТИКО-ПСИХОЛОГІЧНІ СКЛАДОВІ

1.1. Історична психологія як суб'єкт націєтворення

Націєтворення – процес переходу нації на новий рівень функціонування на основі оновленого образу майбутнього та картини світу етнонаціональної спільноти. *Історична психологія* – соціально-психологічна парадигма вивчення психічних явищ, зумовлених історичною та культурною єдністю людей, глибинно-психологічними передумовами їхньої взаємодії та спільної діяльності, що визначають спадкоємність культурно-історичних смислів і цінностей та уможлиблюють конструювання політико-психологічних проєктів майбутнього великих соціальних груп в умовах мультикультурності.

Історична пам'ять – соціально-психологічний феномен колективного та індивідуального відтворення (усвідомлення) минулого досвіду, що має архетипну природу, опосередковується сьогоденням та виконує функцію моделювання майбутнього спільнотою та особистістю, сприяючи трансформації їхньої свідомості. Механізми відтворення минулого зазвичай передбачають і відповідні інструменти його подолання суспільством (звісно, якщо воно достатньо мотивоване не повторювати того, що призводило до зіткнень і травм).

Виділяють такі різновиди історичної пам'яті: міфологічна (або міфотворча) – базована на міфах, легендах, нерідко конкурує з науковою; безпосередня (або споглядальна) – притаманна учасникам та свідкам подій (сюди ж належить і родинна пам'ять); наукова – ґрунтується на відомостях та оцінках, підтверджених джерелами і доведених наукою, постійно відтворюваних за допомогою навчальної літератури, ЗМІ. По суті, історична

пам'ять не дорівнює науковому історичному дискурсу (цю думку поділяють багато дослідників), тому що вона є передусім символічною репрезентацією історії. Кожна історична конструкція є радше реконструкцією, результатом інтенцій, претензій, побажань. Ступінь її вірогідності залежить від стимулів, які спонукають дослідника поставити документіві те чи інше запитання, обрати той чи інший спосіб пояснення. Уявлення про історію, її образи, які ми створюємо, у широкому розумінні міфічні (це точка зору К. Леві-Стросса [59; 60] – у тому сенсі, що цілком і повністю залежать від тієї позиції, яку самі займаємо в нашій сучасності. Отже, історична пам'ять дискурсивно зумовлена та орієнтована на прагматичні цілі. Коли раціональні пояснення не спрацьовують, тоді конструюються міфи. Міф позараціональний і водночас вітальний, він допомагає людині не лише вижити, але й відшукати сенс власного існування. Вдало сконструйований міф може мати потужний креативний і навіть консолідаційний потенціал. У реконструюванні минулого кожен може обирати між двома типами соціального аналізу – реалістичним і міфологічним, неприпустимо лише не бачити різниці між ними. Будь-які перекося, породжені чи схильністю до ідеалізації минулого, чи спробами націоналістичного обґрунтування історії, створюють ризики для історичної свідомості народу. Один із важливих аспектів: населення перетворюється у народ, націю саме тоді, коли виникає історична свідомість, історична пам'ять як смисловий континуум, що поділяється всіма членами спільноти.

Важливо пам'ятати, що історичні події, які залишилися в пам'яті, великою мірою не усвідомлені і закріплюються в історичній пам'яті за принципом їхньої дотичності до міфологем і архетипів, які несуть певні цінності і смисли. Саме на цій основі, через особистісно значущі цінності й смисли в історичній пам'яті, можна створювати консолідаційні проекти, зокрема консолідуючий національний міф. Ця проблематика вивчалася на досить широкій вибірці (в основному молодь) представників трьох регіонів: Південного, Центрального, Західного. У 2009–2012 рр. 600 учасників дослідження на різних його етапах (зокрема тренінгових) показали результати, які дають підстави для того, щоб окреслити образ майбутнього України в умовах мультикультурності [119; 120].

У працях сучасних українських дослідників – психологів, філософів, культурологів, істориків – відображається дискурс індивідуальної та колективної міфотворчості як механізму спадкоємності поколінь. Спадкоємність історичної традиції розглядають В. А. Роменець, В. С. Горський, С. Б. Кримський, І. Г. Білявський, О. М. Лактіонов, М.-Л. А. Чепань,

О. А. Донченко, В. О. Татенко, Т. М. Титаренко, В. О. Васютинський, В. Т. Куєвда та ін.

Стратегія актуалізації культурно-історичного потенціалу молоді базується на мотиваційно-ціннісному резонансі особистості з історичним минулим, що уможлиблюється в процесі етнокультурної міфотворчості. Ця предметна сфера стосується історичної психології сучасних поколінь. Розширення хронологічних меж досліджень історичної психології на сьогоднішнє та майбутнє потребує окремого обґрунтування. Перш за все слід відповісти на запитання щодо трансформації історичного досвіду сучасною молоддю згідно з її мотиваційно-ціннісними орієнтаціями та суб'єктивними запитам.

Щоб з'ясувати сутність спадкоємності історичної традиції, звернімося до осмислення історичного часу в суб'єктивному ракурсі. Людина як суб'єкт відкрита до перебігу часу і вступає з ним в особливу взаємодію. Суб'єкт здатний «стискати» або, навпаки, «розтягувати» час, «розчинятися» в ньому, вживаючись у минулі епохи. Таким чином, він може водночас існувати в минулому, майбутньому і сьогоднішньому: освоюючи історичний досвід попередніх поколінь та прогнозуючи майбутнє, особистість «розсуває» межі свого теперішнього буття.

Витоки зазначених уявлень походять із філософського дискурсу історичного часу, який оприявнює діалектику минулого, сьогоднішнього і майбутнього у свідомості особистості. Найбільш співзвучними сьогоднішнім психологічним інтерпретаціям історичного часу є переконання А. Бергсона, що «живий, пережитий людиною час» не є для неї чимось зовнішнім і байдужим, навпаки, він являє собою внутрішній мотив її життя, постає як його глибинний сенс. Звідси повнота людської присутності у світі [17]. Така точка зору різко протиставляється розумінню історичного часу як ззовні заданого плину подій, у яких особистість – лише пасивний елемент, а в кращому разі – закономірний продукт історичного прогресу.

Проти нестримного сциєнтистськи орієнтованого історизму виступав Ф. Ніцше. Він пропонував як «протиотруту» «історичній хворобі» «неісторичне і надісторичне». Перше представлене мистецтвом, друге – релігією. Повернення до «неісторичного» означає визнання самоцінності життєздійснення творчого суб'єкта в сьогоднішньому, підкреслення діалектики історичної пам'яті і забуття як умови повноти людського існування. «Надісторичне» насамперед реалізується у зверненні до інваріантів

трансцендентного, до вищих смислів. Отже, історія розчиняється у двох інших духовних силах, мистецтві та релігії.

Однак не слід перебільшувати значення «тут і тепер» або вічного сакрального, міфологічного в сприйнятті часового виміру. Зокрема, К. Ясперс підкреслював негативні наслідки панування в культурному бутті «дійсного моменту». Звичка масової людини жити без історичних спогадів зводить життя і духовну діяльність до «технічного уміння» і швидкоплинного задоволення. Насправді повнота «тепер» відкривається тільки разом з минулим і майбутнім, зі спогадом та ідеєю. Спогад як тлумачення минулого не применшує значущості сьогодення, більше того – він оприявнює зв'язок минулого з майбутнім, що дає змогу прогнозувати останнє. Упевненість у незавершеності й нескінченності світу спонукає до постійного «дослухання» до подій та власних вчинків як до своєрідних «способів буття світу» – це шлях екзистенційного здійснення людини. Отже, людство набагато глибше пов'язане з минулим, ніж це здається на перший погляд [126].

Цю думку розвиває С. Б. Кримський. Сучасна цивілізація, зазначає філософ, переживає інтенсивний процес «актуалізації минулого». В історії багато що так чи інакше повторюється – у політичних формах та економічних устроях, у геополітичних та етнічних конфліктах, у духовних пошуках і настроях. «Феномен актуалізації минулого» оприявнюється в тому, що лише сторіччя потому починають усвідомлюватися справжні масштаби певних подій, пам'яток культури, вчинків історичних діячів, митців, учених. Суб'єктивні інтерпретації минулого дають змогу повніше розкритися і реалізуватися в сьогоденні і майбутньому його тенденціям, духовно збагачуючи автора інтерпретації [55; 56].

Актуалізація історії полягає в тому, що ми не можемо «вибудувати себе», не переосмислюючи свого минулого й не роблячи висновків на майбутнє. Людина взаємодіє з історичним часом не тільки завдяки «вживанню в атмосферу минулих епох»: власною активністю вона впливає на хід історії, започатковуючи певні соціальні процеси, рухи та інститути. Таким чином, гармонізація всіх трьох модусів історичного часу в етнокультурній міфотворчості дає змогу творчо самореалізовуватися як окремій особистості, суб'єкту, так і етносу, нації як колективним суб'єктам.

У ракурсі етнокультурної міфотворчості особливого значення набуває ідентифікаційна функція історичної пам'яті. Культурно-історичний час як специфічна реальність виникає тоді, коли люди починають на практиці, у своїх предметних діях та колективних переживаннях розділяти неперервний,

дифузний потік подій на соціально значущі інтервали. Сам факт усвідомлення минулого в акті історичної пам'яті свідчить про суб'єктний ракурс сприйняття історичного процесу окремою особистістю чи спільнотою. Вибірковість історичних фактів у пам'яті народу зумовлена мотиваційно-ціннісним резонансом представників конкретної спільноти з власним минулим. Важливо те, що таким чином реалізується ідентифікаційна функція історичної пам'яті [68].

В історичній пам'яті національних спільнот суттєву роль відіграє ефект усередненої ідентифікації, або спільнотності. Сутність цього явища полягає в тому, що національна еліта пропонує певну модель історичної пам'яті, яка спроможна консолідувати спільноту. Зазвичай ця модель має привабливий та легко впізнаваний вигляд, базується на певних етнічних стереотипах та досягненнях національної науки. Однак, у реальному суспільному бутті цього явно недостатньо для виконання історичною пам'яттю своєї ідентифікаційної функції. У складному процесі взаємодії особистих та національних рівнів історичної пам'яті спостерігається безліч варіантів інтелектуального та емоційного реагування окремих осіб на історію власної нації. Їх може бути стільки, скільки людей усвідомлює історичне минуле власного народу.

Проте можемо говорити про три найтипівіші варіанти ідентифікації з історичним минулим. Перший стосується більшості пересічних осіб з невисоким рівнем особистої історичної пам'яті, оскільки вони мають недостатній суспільний досвід та низьку історичну освіченість. У цьому випадку загальнонаціональний рівень історичної пам'яті буде сприйматися ними на віру, некритично, оскільки простір особистої історичної пам'яті цих людей не може ввібрати обсяг запропонованих історичних фактів. Другий варіант репрезентований людьми зі значним досвідом і рівнем освіченості, зокрема в історичній галузі, але не професійними істориками. Простір їхньої особистої історичної пам'яті достатній для критичного усвідомлення загальнонаціональної моделі. І, нарешті, останній варіант охоплює професійних істориків, особиста історична пам'ять яких незрівнянно потужніша, ніж національний рівень. Їхнє сприйняття запропонованої моделі найчастіше є скептичним. Проте, незважаючи на таке науково-критичне настановлення, вони вимушені погоджуватися з необхідністю спрощення національної історії для консолідації національної спільноти [68].

Таким чином, дія ефекту усередненої ідентифікації дає змогу простежити типовий процес становлення національної самосвідомості у зв'язку з історичною пам'яттю. Причому значення історичної пам'яті зростає у

переломні моменти в житті нації, у періоди зіткнення інтересів однієї нації з іншою.

Формування історичної пам'яті має яскраво виражений соціальний характер, і провідним чинником цього формування стають національні інтереси, пов'язані з актуальними соціальними проблемами. Можна припустити, що є певний соціальний запит на національний консолідуючий міф. Відповіддю на цей запит стає модифікація історичної пам'яті на основі етнокультурної міфотворчості. Особливо активними є звернення до історичної пам'яті нових національних спільнот, адже вони потребують достовірних чи бодай правдоподібних суспільних уявлень про історичну традицію, видатних історичних діячів, «золоту добу» спільноти і т. ін. Незважаючи на наявний елемент міфологізації історичної пам'яті, її формування має конструктивний характер, тому що сприяє усвідомленню історичного досвіду в процесі самоорганізації етнокультурних спільнот. Це, у свою чергу, покладає на історичну психологію, як науку-суб'єкта історичного пізнання, велику соціальну відповідальність. У національній площині психолого-історична думка є своєрідним зовнішнім матеріалізованим виявом складної внутрішньої роботи самоусвідомлення нації. У психолого-історичному дискурсі наново переживаються минулі події, але вже на рівні рефлексії, у зв'язку з чим ці переживання набувають нової якості: вони стають естетичними, моральними, екзистенційно-епічними і т. ін. Історична пам'ять є тим пунктом, де «сходяться» свідоме і несвідоме, вивільняючи потужний заряд міфотворчої енергії етносу та окремої особистості [43].

Трансформація досвіду поколінь у процесі етнокультурної міфотворчості суб'єкта – іще один важливий аспект спадкоємності історичної традиції. Особистість як суб'єкт історичного пізнання «знімає» в індивідуальному авторському міфі знання історичних фактів, визначаючи ставлення до них у відповідних аксіологічних координатах. Результат цих духовно-інтелектуальних зусиль стає мотивацією його вчинків у суспільному житті. «Звернення до власних внутрішнього та зовнішнього світів у спробі стати новим самим собою, зберігаючи історичну спадкоємність зі своїм неповторним минулим», викликає множину непередбачуваних зіткнень свідомого та несвідомого сприйняття історії. Індивідуальна історія багато в чому повторює загальнолюдську, «тут є успадковане, але не від батьків, не генетично, а набагато ширше – успадковане від людства, культури, етносу, історичного часу», процес взаємодії свідомого з несвідомим охоплює загальнокультурний контекст.

На думку О. М. Лактіонова, «історичний досвід... являє собою особливий клас перетвореної форми життєдіяльності (духовних зусиль), це така психологічна реальність, яка, виникнувши як передумова за межами часу конкретної життєдіяльності, водночас тільки нею і породжується, на неї впливає» [58, с. 75]. Отже, намагання особистості досягнути минуле сприяє організації її дій та вчинків у майбутньому.

Т. М. Титаренко, аналізуючи етапи саморозвитку особистості, пропонує використовувати прийом порівняльного аналізу індивідуальної і загальнолюдської історії саморозгортання людської сутності. Конструюючи себе шляхом постановки життєвих завдань, особистість змінює просторово-часові координати свого життєвого світу. У кожному завданні психологічний простір по-новому синтезує в собі простір соціальний (культура, нація, етнос, релігія) і простір особистий, індивідний. Психологічний час також по-новому зіставляється з бажаною тривалістю життя і сьогоденною само реалізованістю [92].

Спробуємо з'ясувати механізми трансформації суб'єктом історичного досвіду в процесі етнокультурної міфотворчості. Ядром спадкоємності історичної традиції є архетипи різних рівнів: загальнолюдські, національні, етнічні, релігійні та ін. Саме завдяки зануренню особистості в архетипове поле історичного досвіду й виникає мотиваційно-ціннісний резонанс її зі сферою переживань та прагнень минулих поколінь. О. М. Лактіонов, розвиваючи ціннісно-резонансний підхід до засвоєння історичного досвіду, стверджував, що між ціннісною орієнтацією окремої особистості та загальнокультурними, історично вивіреними цінностями може виникнути резонанс у тому випадку, коли виявиться їхня структурно-динамічна спільність [58].

Звісно, говорити про «відношення тотожності» параметрів минулого й теперішнього в психологічному розумінні некоректно. Однак, структурно-динамічну спільність цінностей минулого і сьогодення можна відтворити в реальній життєдіяльності особистості, пам'ятаючи, звісно, що ця спільність не є раз і назавжди заданою, застиглою, що за своєю природою вона діалогічна. Резонанс цінностей різних епох є прикметою безупинного діалогу історичних поколінь.

Механізм передавання міжпоколінного досвіду за допомогою «розширення минулого у власне майбутнє» розкриває М. М. Бахтін: «Навіть минулі, тобто породжені в діалозі минулих століть, смисли ніколи не можуть бути стабільними (раз і назавжди завершеними, остаточними) – вони завжди будуть змінюватися у процесі майбутнього розвитку діалогу..., є величезні,

необмежені маси забутих смислів, але в певні моменти розвитку вони знову пригадаються й оживуть в оновленому (у новому контексті) вигляді [3, с. 373].

Можливість виявити єдність темпорального й аксіологічного аспектів історичного досвіду з'являється завдяки з'ясуванню природи історичного часу і типів переживання часу в минулих століттях. Характеризуючи проблему сприйняття часу в цілому, І. Г. Білявський зазначав, що сучасність аж ніяк не позбавлена ознак міфологічного часу. Він постає в уявленнях про циклічність історії у творах О. Шпенглера чи А. Тойнбі; у славнозвісному «тут і тепер» М. Гайдегера; у незмінному прагненні зупинити прекрасну мить, зрештою, у несамовитих спробах деяких політиків повернути історію назад, до так і не здійснених міфів про загальну рівність, справедливість і братерство [11].

Виходячи з вищезазначеного, зауважимо, що спадкоємність історичної традиції виконує функцію консолідації певної спільноти. Набуття історичного досвіду уможлиблюється шляхом резонансу цінностей, символічним виявом яких стає міф. Індивідуальна авторська міфотворчість розкриває для особистості як суб'єкта історичного досвіду трансформаційний сенс екзистенційного проектування. Етнокультурна міфотворчість як засіб забезпечення спадкоємності історичної традиції впливає на процес етнонаціональної ідентифікації та консолідації суспільства [120].

Завдання історичних психологів полягає в тому, щоб від реконструйованих історичних артефактів як продуктів психічної діяльності людей минулого зробити крок у напрямку реконструкції ціннісних орієнтацій суб'єктів історії, що полегшує резонансну взаємодію з ними і сприяє творенню нового ціннісно-сислового континууму етнонаціональної спільноти.

У зв'язку з цим варто наголосити на теоретико-методологічних положеннях та науковому доробку школи історичної психології І. Г. Білявського, враховуючи її витoki та сучасний стан міждисциплінарних психо-історичних досліджень. Навчально-методичні і тренінгові впровадження ідей цієї наукової школи реалізуються її сучасними представниками [43; 11–119]. Особливість історичної психології полягає в тому, що вона апріорі передбачає в ролі свого об'єкта і досліджує реальну цілісну людину, що втілює свої психологічні властивості у творіннях мистецтва, філософії, у політиці, науці, здійснюючи вчинки самоперевершення. Предметом історичної психології є соціально-історична свідомість і несвідоме як та реальність, що пов'язує людину із суспільством, цивілізацією, історією в цілому. Психоісторична реконструкція психічних процесів особистості в історії (І. Г. Білявський, В. О. Шкуратов) [13] дала змогу поглянути на психологічну

поставу поколінь минулого. Для сучасної психологічної думки науковий внесок І. Г. Білявського як ученого, наставника і організатора науки є цінним у декількох змістових аспектах, що позначені створеними ним: теоретико-методологічними основами історичної психології як науки, яка повинна об'єднати в собі ознаки як теоретичної, так і емпіричної психології, не абсолютизуючи жодної з них, що дає змогу осягнути сутність людини в культурі в її історичній перспективі; системою психологічних знань, викладеною в «Одесских, отнюдь не Тэвистокских лекциях» [11], «Лекциях по исторической психологии» [9], яка презентує авторське бачення способів класифікації і змістового наповнення окремих психічних явищ і психіки в цілому; вченням про психоісторичний розвиток свідомості від стародавності до Нового часу [14]; психоісторичними дослідженнями містичних учень у новітній історії психологічної науки [10]; культурно-історичним діалогічним підходом до вивчення мистецтва як психологічного свідоцтва часу [13]. Сучасний стан історичної психології може бути констатований цілою низкою напрямів, які межують з історією, філософією, соціологією, політологією, культурологією, філологією та іншими галузями знань.

Психологічний вимір історії має першорядне значення не тільки для осмислення сутності всього, що відбувалося раніше і відбувається тепер, але й для прогнозування майбутнього. Відповідь на запитання, якою мірою і за яких обставин конкретна людина чи спільнота можуть сприяти руху історії в певному напрямку, – справа майбутнього. Особистість як суб'єкт історії, з одного боку, і суспільні, культурні, мовні та ін. структури та інститути – з другого, вступаючи у взаємодію, сприяють самоорганізації історичного процесу, виробленню історичної психології як суб'єкта націєтворення. На цій межі напруженої взаємодії суб'єктивного та об'єктивного і розкривається екзистенційна феноменологія історичного буття. Цю ідею послідовно проводить наукова школа історичної психології на основі розроблених І. Г. Білявським теоретико-методологічних принципів психолого-історичного дослідження.

Проблеми, які чекають широкого розгортання психолого-історичних досліджень, різноманітні та дуже важливі. У їх переліку – «межі психічної пластичності, темпи і можливості психічних змін, закономірності появи нових психічних якостей, напрям розвитку людської свідомості», – так бачив І. Г. Білявський перспективи розвитку наукової школи історичної психології [113].

Кредо наукової школи історичної психології, заснованої у 1980-х роках в Одеському університеті, відбивається в низці епістем.

- Чітке розуміння місця суб'єктивного компонента в суспільно-історичному і культурному процесах має поєднуватися з послідовною розробкою конкретної методології психолого-історичного дослідження.

- Психолого-історичне теоретизування не є довільним. Воно спирається на дані суміжних наук, враховує закономірності спілкування дослідника з пам'ятками минулого, виходить зі світоглядних позицій ученого та особливостей головного інструменту в пізнанні минулого – його розуму та особистості.

- Дослідження особистості в онтологічному просторі історії передбачає, що діє не абстрактна людина, не її «соціальна суть», а конкретна неповторна індивідуальність.

- Історична психологія забезпечує теоретико-методологічну базу для вирішення дослідницьких завдань історії, що стосуються суб'єкта історичного процесу; натомість культурологи і мистецтвознавці можуть використовувати положення історичної психології як психологічні конкретизації філософських питань мистецтва. Крім того, історична психологія надає підґрунтя для створення психологічної історії останнього. Про це І. Г. Білявський пише так: «...значущість великих творців мистецтва полягає в тому, що в їхній художній діяльності найбільшою мірою розкриваються сутнісні сили епохи. Це дає їм можливість прокладати подальші шляхи історії, а отже і психіки» [15].

- Мистецтво є достовірним свідомством історичного часу, об'єктивує психічний розвиток людства; відтак, інтерпретуючи твори мистецтва, треба виходити з його знаково-образної, символічної та міфологічної природи; така багатовимірність дає змогу залучати його як матеріал для досліджень людської психіки як на чуттєвому, так і на рефлексивному рівні.

- Мистецтво як культурна об'єктивація психіки є найважливішою основою для психо-історичної реконструкції. У його декодуванні ключову роль відіграють процеси дослухання, психорезонансу, діалогу з автором твору. На їх основі виникають рефлексія, емоційні переживання, уможлиблюється породження суб'єктивних смислів.

Водночас, для сучасної психологічної думки науковий внесок І. Г. Білявського як ученого, наставника та організатора науки є цінним у декількох змістових аспектах, що сутнісно полягають у створенні:

а) теоретико-методологічних основ історичної психології як науки, що покликана об'єднати в собі ознаки як теоретичної, так і емпіричної психології,

не абсолютизуючи жодної з них, що уможливило осягнення феномена людини в культурі у її історичній перспективі;

б) системи психологічних знань, викладеної в «Одесских, отнюдь не Тэвистокских лекциях», «Лекциях по исторической психологии», яка презентує авторське бачення способів класифікації і змістового наповнення окремих психічних явищ і психіки в цілому;

в) учення про психолого-історичний розвиток свідомості від стародавності до Нового часу, у тому числі й дослідження містичних учень у новітній історії психологічної науки;

г) культурно-історичного діалогічного підходу до вивчення мистецтва як психологічного свідоцтва певного історичного часу [118].

Під керівництвом І. Г. Білявського захищено низку кандидатських дисертацій:

- І. І. Геллер «Категорія переживання у психології»;
- Н. В. Артюхіна «Дослідження життєдіяльності особистості в культурно-історичному просторі (на прикладі творчості Й. Гете)»;
- О. В. Яремчук «Міфологічний компонент ментальності особистості: культурно-історичний підхід»;
- С. Л. Чачко «Психологічні детермінанти активності особистості колишніх в'язнів фашистського полону – громадян України»;
- Н. В. Родіна «Індивідуально-особистісні особливості менеджерів середньої ланки у кризових ситуаціях: психодинамічний підхід»;
- М. К. Кременчуцька «Психологічний аналіз процесів мислення комп'ютерних користувачів» та ін.

Наслідуючи традиції І. Г. Білявського, сучасна історична психологія постає не тільки як знання про минуле, а як знання про сьогодні, і, більше того – про майбутнє людства. Ця грандіозна перспектива розвитку історичної психології стає цілком можливою на основі проєктів наук про дух В. Вундта і В. Дільтея, культурно-історичної теорії Л. С. Виготського, ідей М. Бахтіна і Й. Хейзінги, розробок представників історичного і психологічного напрямів у лоні історичної психології в ХХ столітті (Л. Баткіна, М. Блока, А. Я. Гуревича, Л. Демоза, Е. Еріксона, Й. Мейєрсона, В. А. Роменця, Л. Февра, В. О. Шкуратова та ін.). ХХІ століття привносить в парадигму історичної психології епістемі структуралізму та постмодернізму, збагачуючи таким чином її дослідницький інструментарій засобами вивчення контекстуальності, фрагментарності, мозаїчності буття.

Наукова школа історичної психології об'єднує кілька поколінь дослідників – учнів І. Г. Білявського; вона займає особливе місце в системі психологічного знання і пов'язана з розробкою низки ключових напрямів у сучасній психології. Перш за все слід наголосити, що ця наукова школа у якості свого предмету досліджує соціально-історичну свідомість і несвідоме як ту реальність, яка пов'язує людину із суспільством, цивілізацією, історією в цілому. Розглядаючи людину в контексті історії як ту, що постійно розвивається і змінюється, наукова школа історичної психології акцентує на історіогенезі людства, враховуючи макрорівневі чинники та умови розвитку особистості, суспільства, масових явищ. На цій основі вона вивчає зв'язок часів шляхом діалогу минулого і сьогодення. Особливістю наукового підходу до історичної особистості є те, що наукова школа І. Г. Білявського апіорі розглядає в ролі свого об'єкта і досліджує реальну цілісну людину, отже, по суті, реалізує принцип цілісного підходу в психології. Такий ракурс відкриває широкі можливості для осягнення людини як активного, творчого суб'єкта, що втілює свої психологічні властивості у творіннях мистецтва, філософії, у політиці, науці, здійснюючи вчинки самоперевершення. Слід зазначити, що суб'єктно-вчинковий підхід, який розвивається в працях К. О. Абульханової, І. Г. Білявського, А. В. Брушлінського, В. А. Роменця, С. Л. Рубінштейна, В. О. Татенка, О. В. Яремчук та ін., на цей час визначається як перспективний напрям розвитку психологічної науки, й історична психологія стоїть тут на передовій наукових пошуків. Важливо зазначити, що історична психологія як наука відображає ще одну знакову тенденцію. Саме історичною психологією запроваджуються важливі кроки до організації міждисциплінарних досліджень і, відповідно, до розвитку комплексного підходу в психології, тобто реалізується запропонована Б. Г. Ананьєвим програма інтегративного людинознавства [115]. Яскравим прикладом цього є колективна монографія «Історична психологія: витоки та сучасний стан», яка вийшла друком 2012 р. в Одеському національному університеті імені І. І. Мечникова [44].

Розвиток наукової школи історичної психології пов'язаний з прагненням до повнішого освоєння і використання ідеографічних підходів та методів. Сьогодні можна говорити про нову соціально-психологічну парадигму, яка розвивається в дослідницькому полі історичної психології. Назвемо основні змістові блоки досліджень:

- Методологія та методи історичної психології.

- Проблема людини як суб'єкта психічного життя: історія питання та сучасність.
- Індивідуальний та колективний суб'єкт історичного пізнання, досвіду, вчинку.
- Колективний світогляд спільноти як проблема історичної психології.
- Історична психологія: архетипи, міфи, ментальність, картина світу особистості і спільноти в житті та мистецтві.
- Фундаментальні і прикладні психо-історичні дослідження в загальній, соціальній та етнічній психології.
- Історична психологія як тренд історії психології.
- Ціннісно-сміслові координати самоздійснення особистості в культурно-історичному просторі.
- Конструювальний ресурс історичної психології у створенні політичної нації в умовах мультикультуралізму.
- Психологія повсякденності і свята в традиційному і сучасному суспільстві.
- Психоісторична реконструкція ментальності особистості та спільноти.
- Психологія віри та релігійності в контексті історичної психології.

Усі ці тематичні напрями беруть свій початок у дисертаційному дослідженні та подальших працях І. Г. Білявського та його учнів. У 1985 р. в Інституті психології ім. Д. М. Узнадзе в Тбілісі І. Г. Білявський захистив докторську дисертацію «Теоретико-методологічні основи психолого-історичних досліджень». Опонентами на захисті були професор, заслужений діяч науки Росії О. О. Бодальов, В. В. Давидович, О. І. Табідзе [15]. Цього ж року вчений переїхав до Одеси, де обійняв посаду професора кафедри психології Одеського державного університету, став завідувачем кафедри. Тут під його керівництвом захищено кілька кандидатських дисертацій. В Одесі він написав і підготував до видання монографії і навчальні посібники «Развитие психолого-исторических представлений» [14], «Историческая психология» [7], «Исповедь пасынка века» [6], «Мистические учения в новейшей истории психологической науки» [10], «Одесские, отнюдь не Тэвистокские лекции» [11], «Соціальна перцепція» [18], «Контраверсивная психология» [8], «Лекции по исторической психологии» [9]. Під керівництвом І. Г. Білявського були організовані і проведені Рубінштейнівські читання, присвячені 100-літтю з дня народження С. Л. Рубінштейна. Він брав участь у багатьох психологічних з'їздах і конференціях, був членом спеціалізованої ради із захисту кандидатських і докторських дисертацій із психології в Київському

національному університеті імені Тараса Шевченка, підтримував активні творчі зв'язки з В. А. Роменцем, С. Д. Максименком, О. М. Лактіоновим, В. Ф. Бурлачуком, В. О. Моляко та іншими відомими українськими психологами.

За ініціативою і за активної участі Іллі Григоровича Білявського в Одеському державному університеті імені І. І. Мечникова в 1992 році було відкрито психологічне відділення, де він викладав базові психологічні дисципліни, а також спецкурси «Історико-культурні детермінанти психічної діяльності», «Психологія самосвідомості» та ін. І. Г. Білявським було створено кафедру загальної та соціальної психології. Перу вченого належить більше 150 друкованих праць, 6 монографій, низка навчальних посібників. З 1998 р. він академік Міжнародної академії психологічних наук (Санкт-Петербурзьке відділення). В Одеському національному університеті імені І. І. Мечникова започаткована традиція викладання історичної психології як навчальної дисципліни, у тісному зв'язку з етнічною психологією, психологією релігії, акмеологією та ін. [111; 112; 114; 117]. Ця наукова школа взаємодіє з близькими за напрямом досліджень психологією вчинку В. А. Роменця [84], суб'єктно-вчинковим підходом В. О. Татенка [90, 91], концепцією форм соціально-психологічного мислення М. М. Слюсаревського [86, 87], генетичною психологією С. Д. Максименка [66], аксіопсихологією З. С. Карпенко [46, 47] та ін.

Дослідження в галузі історичної психології, метою яких була реконструкція психічної постави людей та поколінь, що пішли в історію, і на цій основі усвідомлення шляхів та особливостей психічного розвитку людства, стали лейтмотивом творчості І. Г. Білявського [15]. Аспекти історичної психології у психологічній науці першої половини ХХ ст., розглядалися в роботах Л. С. Виготського, С. Л. Рубінштейна, А. Р. Лурії, Б. Ф. Поршнева, та ін. Підкреслимо, що проблематика культурно-історичної детермінації психіки, яку розробляв Л. С. Виготський, стала однією з підстав побудови наукової дисципліни – історичної психології. У цей же час у роботах А. Р. Лурії зроблено спробу емпіричного дослідження історичного розвитку пізнавальних процесів. Становлення психіки людини в процесі антропогенезу і перших стадій історичного розвитку суспільства досліджував Б. Ф. Поршнев. Проте цих зусиль виявилось недостатньо. І лише в 1970-ті роки критична маса накопичених знань стала поштовхом до виникнення історичної психології як міждисциплінарної галузі. Ідея систематичної реконструкції психічних процесів особистості в історії, що дала змогу поглянути на психологічну поставу поколінь минулого, була озвучена в спільній монографії

І. Г. Білявського та В. О. Шкуратова «Проблемы исторической психологии» [13], що вийшла друком 1982 р. у видавництві Ростовського університету. Далі була перша на теренах радянського та пострадянського простору монографія «Историческая психология», видана І. Г. Білявським 1991 р. у видавництві Одеського державного університету імені І. І. Мечникова. Сьогодні, через більше ніж чверть століття, після цілої низки праць визнаного корифея психології, що побачили світ, видання 1991 року можна назвати книгою-провісником яскравої наукової школи видатного українського психолога І. Г. Білявського [7]. Його наукова діяльність стала значним творчим стимулом для молодих учених і колег старшого покоління у відкритті глибоких і плідних зв'язків психології та культури. У подальшій трилогії вченого «Исповедь пасынка века» (1997), «Одесские, отнюдь не Тэвистокские лекции» (2000), «Контраверсивная психология» (2003) чітко і послідовно заявлено авторське бачення шляхів розвитку сучасної психологічної науки, що включає в свою орбіту новітні відкриття в гуманітаристиці, артефакти, що не є психологічними в традиційному розумінні. У 2002 р. в Одесі побачило світ ексклюзивне за своєю проблематикою видання І. Г. Білявського «Мистические учения в новейшей истории психологической науки», яке ввело в поле історії психології теми міфології та містицизму ХХ ст.[10].

Завершальним акордом творчого шляху видатного вченого і наставника стали «Лекции по исторической психологии» (2004). У своїх роботах учений передбачав збільшення значущості гуманітарної складової психологічної науки. Він писав: «Поведінку людини можна досліджувати за допомогою класифікацій, не утруднюючи себе пошуком сенсу. На жаль, у цьому напрямі пішла вся психологія після В. Вундта», що, як вважав І. Г. Білявський, є хибним шляхом. «Сьогодні настає кінець психології в тому вигляді, у якому вона існує. Це зовсім не означає, що вона припинить свій шлях, що тривав близько півтори сотні років, одразу. Мабуть, він буде істотно модифікований» [8]. У зв'язку з цим І. Г. Білявський зазначав, що «історія науки – це історія людської спільноти, отже, сукупний результат її задумів та емоційних стосунків; надій і розчарувань; періодів мирного існування і нещадної боротьби, словом, усього того, що становить психологічну історію людства» [11]. Коло наукових інтересів самого метра історичної психології було надзвичайно широким. Серед міждисциплінарних проблем, які він вивчав, були насамперед ті, які стосувалися психології особистості в культурно-історичному просторі [12]. Причому особистість цікавила вченого в усіх її сутнісних проявах: в особливостях розумової діяльності, сприйняття, зокрема естетичного,

емоційної і вольової сфер і, звичайно ж, психології вчинку як квінтесенції головної науки про людину.

Червоною ниткою в роботах І. Г. Білявського проходить ідея, що головним об'єктом дослідження психолога може і має бути «внутрішній світ людини, що творить історію і культуру у своїх вчинках» [7]. Причому, згідно з І. Г. Білявським, це можуть бути вчинки-думки. Учений формулює гіпотезу про достеменно спрямовану інтуїцію, яка, зрештою, і визначає шляхи людського пізнання. «Психіка – це результат і конденсат культури, а психологія в такому разі постає як філософсько-психологічна культурологія» [9]. Безумовно, поряд з практичною значущістю такого розуміння психології, дослідження проблем історичної психології має фундаментальне теоретичне значення.

Низка інтернет-конференцій «Пізнавальний та перетворювальний потенціал історичної психології як науки», проведених 2012–2017 рр. за ініціативою наукової школи історичної психології І. Г. Білянського, здобули науковий резонанс в Україні та за її межами. Науковою школою історичної психології з 2009 по 2012 роки було зініційовано секцію «Культурно-історичний потенціал особистості» в межах Міжнародної науково-практичної конференції «Культурно-історичний та соціально-психологічний потенціал особистості в умовах трансформаційних змін у суспільстві». На останній з них, приуроченій до 20-ї річниці від початку підготовки психологів в ОНУ та 85-ї річниці від дня народження професора І. Г. Білявського, було проведено круглий стіл «Історична психологія як проект комплексного людинознавства», на якому презентувалися колективна монографія «Историческая психология: истоки и современное состояние», видана в Одеському університеті 2012 році, а також перевидання монографії І. Г. Білявського «Історична психологія», доповнене біографічними матеріалами і фотодокументами, а також повною бібліографією праць вченого (до останнього були написані передмова (написав академік НАПН України, директор Інституту психології імені Г. С. Костюка С. Д. Максименко) і вступна стаття (О. В. Яремчук, учениця І. Г. Білявського), у яких дається оцінка внеску видатного вченого в психологічну та історичну науку) [115; 118].

На основі ідей І. Г. Білявського щодо міфотворчості та напрацювань докторської дисертації О. В. Яремчук «Психологія етнокультурної міфотворчості особистості» (2014) впроваджено тренінгові програми з історичного самопроекування, розвитку колективного світогляду представників допомагальних професій та акмепрактики для молоді, розроблено діалогічний опитувальник з елементами психологічної герменевтики творів

мистецтва для творчого саморозвитку студентів-гуманітаріїв. На базі вищих закладів освіти Центрального, Західного та Південного регіонів України О. В. Яремчук впроваджувалася соціально-психологічна технологія створення консолідуючого національного міфу [119, 120].

На даному етапі розвиток наукової школи історичної психології здійснюється, зокрема, науковцями Інституту соціальної та політичної психології НАПН України. Активно вивчаються питання історичної пам'яті та політики історії; особистісної значущості історичної пам'яті; національного розбрату як квазінаціональної ідеї в історичній пам'яті; історичних стереотипів як засобу уникання болісних трансформацій колективної свідомості; історичного резонансу індивідуальної та групової свідомості; факторів формування етнонації в історичному ракурсі та ін. У 2017–2020 роках у Інституті соціальної та політичної психології НАПН України відбулися круглі столи «Історія в нас і ми в історії: психологія історичної пам'яті», у 2018 р. – науковий семінар «Соціально-психологічна сутність історичної пам'яті: мультипарадигмальний простір понять». Проведені заходи дали змогу інтегрувати психоісторичну проблематику в соціально-психологічний дискурс, поглибити розуміння ключових психологічних понять [118].

Отже, **історична психологія** – це соціально-психологічна парадигма, вивчення психічних явищ, зумовлених історичною та культурною єдністю людей, глибинно-психологічними передумовами їхньої взаємодії та спільної діяльності, що визначають спадкоємність культурно-історичних смислів і цінностей та уможлиблюють конструювання політико-психологічних проєктів майбутнього великих соціальних груп в умовах мультикультурності.

Історична пам'ять – це соціально-психологічний феномен колективного та індивідуального відтворення (усвідомлення) минулого досвіду, що має архетипну природу, опосередковується сьогоденням і виконує функцію моделювання майбутнього спільнотою та особистістю, сприяючи трансформації їхньої свідомості в процесі націєтворення.

Культурна ідентичність – система почерпнутих індивідом з різних джерел культурних елементів, з якими він себе ідентифікує як суб'єкт, який самоконститується. Вона постає в результаті накладання і синтезу різноманітних культурних впливів. Якщо культурні впливи гармонійно взаємодіють, то ідентифікація суб'єкта з культурним середовищем розвиває його здатність породжувати нові культурні смисли, в іншому випадку культурна ідентичність залишається «проблемою», яка стимулює подальший розвиток культурного вибору, свободи й авторства суб'єкта.

Індивідуальний мультикультуралізм – здатність суб'єкта в процесі свого існування створювати нові цінності і смисли на перетині різних культур та історичних епох.

На Другому круглому столі «Історія в нас і ми в історії: психологія історичної пам'яті», що проводився 8 листопада 2018 р., було проаналізовано проблему соціально-психологічної сутності феномену історичної пам'яті, який є предметом міждисциплінарних досліджень. Провідними науковцями Інституту соціальної та політичної психології НАПН України та іншими фахівцями розглянуто питання історичної пам'яті та історичної справедливості (М. М. Слюсаревський), історичної пам'яті як дискурсу індивідуального та колективного суб'єкта нації творення (О. В. Яремчук), архетипів та історичної канви становлення історичної пам'яті (Л. Г. Чорна, О. В. Яремчук), ренесансу національної ідентичності як явища сучасного суспільства (П. І. Гнатенко), історичних міфологем як політичного інструменту конструювання паралельних реальностей (П. П. Горностай), історичного контексту ставлення до дітей і дитинства (Г. М. Бевз), ролі історичної пам'яті в гармонізації особистості, яка переживає травматичні події (Б. П. Лазоренко), соціокультурного дискурсу бібліотек непідконтрольних територій як технології маніпуляції в умовах гібридної війни (Т. Ю. Гранчак), комеморативних практик у сучасному інтерактивному інформаційному просторі (Ю. М. Половинчак), колективного міфу як засобу ідеологічного впливу (Л. Г. Чорна), етико-політичних аспектів залагодження історичних суперечок як виклику демократичному процесу та міждержавним відносинам (А. Є. Фінько) та ін. [43].

Отже, специфіка історичної психології полягає в тому, що вона апріорі розглядає в ролі свого об'єкта і досліджує реальну цілісну людину, що втілює свої психологічні властивості у творіннях мистецтва, філософії, у політиці, науці, здійснюючи вчинки самоперевершення. Предметом історичної психології є соціально-історична свідомість і несвідоме як та реальність, що пов'язує людину із суспільством, цивілізацією, історією в цілому. Психоісторична реконструкція психічних процесів особистості в історії (І. Г. Білявський, В. О. Шкуратов) [13] дала змогу поглянути на психологічну поставу поколінь минулого. Ця ідея набула більш глибокого розвитку в монографії І. Г. Білявського «Історична психологія», яка побачила світ 1991 р. в Одесі і стала, власне, кредо наукової школи історичної психології [7]. Українськими вченими робляться важливі кроки до організації міждисциплінарних досліджень в галузі історичної психології і, відповідно, до розвитку комплексного підходу до нації творення [115].

Для сучасної психологічної думки науковий внесок І. Г. Білявського як ученого, наставника та організатора науки є цінним у декількох змістових аспектах, що позначені створеними ним:

- теоретико-методологічними основами історичної психології як науки, яка має об'єднати в собі ознаки як теоретичної, так і емпіричної психології, не абсолютизуючи жодної з них, що дає змогу досягнути сутність людини в культурі в її історичній перспективі;

- системою психологічних знань, викладеною в «Одесских, отнюдь не Тэвистокских лекциях», «Лекциях по исторической психологии», яка презентує авторське бачення способів класифікації і змістового наповнення окремих психічних явищ і психіки в цілому;

- ученням про психоісторичний розвиток свідомості від стародавності до Нового часу;

- психоісторичними дослідженнями містичних учень у новітній історії психологічної науки;

- культурно-історичним діалогічним підходом до вивчення мистецтва як психологічного свідчення часу.

Сучасний стан історичної психології може бути представлений цілою низкою напрямів, які межують з історією, філософією, соціологією, політологією, культурологією, філологією та іншими галузями знань [43]. Цей пізнавальний та перетворювальний потенціал історичної психології як науки дозволяє, серед іншого, розглядати її як суб'єкта сучасних процесів націєтворення.

1.2. Застосування соціально-психологічної концепції етнокультурної міфотворчості особистості в проблемному полі націєтворення

В авторській соціально-психологічній концепції етнокультурної міфотворчості особистості етнокультурну міфотворчість особистості представлено як синтетичне і багаторівневе явище, що відображає здатність людини створювати символічну реальність і, взаємодіючи з нею, розкривати свій культурно-історичний і соціально-психологічний потенціал. Обґрунтовано думку, що пізнання та саморозвиток особистості і спільноти в умовах культурної глобалізації потребують соціально-психологічного моделювання етнокультурної міфотворчості [120], що й було реалізовано в концептуальній Моделі етнокультурної міфотворчості особистості та спільноти (МЕМОС) (рис. 1).

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ
ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ МІФОТВОРЧОСТІ
ОСОБИСТОСТІ ТА СПІЛЬНОТИ



Рис. 1. Соціально-психологічна модель етнокультурної міфотворчості особистості та спільноти

Центральною ідеєю соціально-психологічної концепції етнокультурної міфотворчості особистості є ствердження можливості розвитку людини в межах певної культури через спільний вчинок етнокультурної міфотворчості. Соціально-психологічна концепція етнокультурної міфотворчості особистості виступають наступні спирається на такі вихідними положення:

- Етнокультурна міфотворчість особистості ґрунтується на індивідуальному авторському міфотворенні, її актуалізація передбачає самоконструювання «Я» на рівнях: колективного несвідомого, особистого несвідомого, особистого міфу, індивідуального авторського міфу, культурного соціогенезу особистості та її соціальної ідентичності.

- Передумовою індивідуальної міфотворчості є складна, суперечлива взаємодія етнокультурної картини світу та індивідуального образу світу суб'єкта.

- Інтегральним соціально-психологічним механізмом актуалізації етнокультурної міфотворчості особистості є спільний вчинок, який оприявнюється в символотворчості та смислоутворенні суб'єкта.

- Індивідуальний авторський міф конструюється за моделлю спільного вчинку і тому фасилітує спільну вчинкову міфотворчу діяльність, спрямовану на створення консолідуючого національного міфу.

- Індивідуальне авторське міфотворення лежить в основі формування та розвитку національного міфу, тому що відбиває взаємозв'язок ментальності особистості як суб'єкта та ментальності етносу як колективного суб'єкта.

Отже, сутність соціально-психологічної концепції етнокультурної міфотворчості особистості можна сформулювати так: етнокультурна міфотворчість – це синтетичне і багаторівневе явище, що відображає здатність людини розпізнавати архетипово-символічні змісти і, взаємодіючи з ними, розкривати свій культурно-історичний і соціально-психологічний потенціал. Етнокультурна міфотворчість є важливою формою пізнання, самоактуалізації, саморозвитку та самоздійснення особистості, особливо в умовах культурної глобалізації. У процесі спільного вчинку етнокультурної міфотворчості формуються ціннісно-сміслові та предметно-дієві передумови консолідації етнопонаціональної спільноти. Етнокультурна міфотворчість ґрунтується на індивідуальному авторському міфотворенні, яке узгоджує етнокультурну картину світу та індивідуальний образ світу суб'єкта і лежить в основі формування та розвитку національного міфу, оскільки відображає взаємозв'язок ментальності особистості як суб'єкта і етносу як колективного суб'єкта [122].

У процесі обґрунтування соціально-психологічної концепції етнокультурної міфотворчості особистості було сформовано поняттєвий апарат, що інтегрував у собі напрацювання кількох теоретико-методологічних підходів у соціальній психології.

Етнокультурна міфотворчість особистості – процес створення суб'єктивного міфологічного простору, що корелює з певним типом культурно-історичного, етносоціального та екзистенційного досвіду, відбитого в різних текстах (наративах, поведінці і життєвому шляху загалом).

Спільний вчинок етнокультурної міфотворчості – особлива система взаємодії між людьми, що передбачає творення її учасниками унікальних, індивідуально і соціально значущих смислів та цінностей етнокультурної спільноти, з якою вони себе ідентифікують. Основний його принцип – ціннісно-сміслова спрямованість особистості на процес переструктурування середовища відповідно до структури особистісних смислів.

Самоконструювання «Я» – постійне смислотворення себе – як необоротного, спонтанного, множинного в наративі, під час якого цілком очевидні варіанти розгортання суб'єктивного смислу в інші виміри, що стимулює особистість до постійного творення себе й саморефлексування.

Культурний соціогенез особистості – вибіркове засвоєння особистістю певних соціалізаційних впливів (через резонанс інтенцій особистості з певними культурними зразками, що усталилися в соціалізаційному просторі), на основі якого виробляються суб'єктивні смисли самоздійснення особистості в культурі. У результаті культурного соціогенезу до колективного поля досвіду спільноти додаються продукти індивідуального процесу самореалізації в цій культурі у вигляді авторських текстів.

Індивідуальний авторський міф – трансцендентний акт цілісного осягнення суб'єктивного екзистенційного досвіду, пізнаючи який шляхом інтерпретації автонаративу особистість розширює межі уявлень про власний внутрішній та зовнішній світи. Індивідуальний авторський міф постає в діалозі суб'єкта культуротворчості з несвідомим у міфологічному наративі і є результатом осмислення особистого міфу. Найяскравішим його проявом стає творчість життєвого шляху, що оприявнюється в мистецтві.

Принцип карнавальності – взаємодія між інакшими і різнопорядковими суб'єктами в інтра- та інтерперсональних планах, наддинамічний сенсотворчий процес гармонізації різнорівневих світів людини, що відкриває в ній сенсову єдність мікро- і макрокосму. Принцип передбачає встановлення зв'язку

ідентифікації особистості з рівнем колективного несвідомого через індивідуальну авторську міфотворчість.

Етапи самоконструювання «Я» – послідовні та взаємопов'язані стадії розгортання суб'єктності особистості в етнокультурній міфотворчості. Серед них: самоактуалізація, що в парадигмі етнокультурної міфотворчості постає як проектування власного «Я» в міфологеми, продуковані світовою культурою; саморозвиток як вироблення автором-міфотворцем суб'єктивних цінностей та смислів в індивідуальному авторському міфі; самоздійснення суб'єкта культури в спільному вчинку етнокультурної міфотворчості особистості та спільноти.

Соціально-психологічні концепти, що розкривають сутність взаємодії особистості та спільноти в процесі етнокультурної міфотворчості – це консолідуєчий національний міф, спільний вчинок етнокультурної міфотворчості, самоініціація суб'єкта в культурі.

Соціально-психологічна концепція етнокультурної міфотворчості особистості має такі основні сфери застосування:

- створення нового ціннісно-сислового простору особистості та етнічної спільноти через спільний вчинок етнокультурної міфотворчості;
- формування ідентичності особистості та спільноти через етнокультурну міфотворчість у мультикультурних регіонах;
- історичне самопроектування суб'єкта культуротворчості.
- Зоною релевантності та перспективою розвитку цієї концепції є:
- соціогуманітарні технології саморозвитку особистості через індивідуальну авторську міфотворчість;
- політико-психологічна технологія створення консолідуєчого національного міфу.

Національний міф як суспільний феномен, що складається із сукупності ідей, наративів, політичних гасел, філософських концепцій, художніх світів, впливає з певним чином пізнаної або сконструйованої реальності та орієнтований здебільшого на інтереси соціально-політичної практики [119]. Важливість національного міфу полягає в його здатності підтримувати моноетнічну чи поліетнічну спільноту та її представників у стані етнузіазму і творчого натхнення, особливо в критичних ситуаціях та в процесі досягнення життєво важливих цілей.

Із психологічної точки зору національним міфом можна вважати світоглядну систему внутрішньо пов'язаних образів, ідей, етичних принципів, загальнозначущих уявлень, релігійних вірувань, прийомів виживання (та еволюції), висловлювань, які прийнято вважати художніми, містичними,

філософськими. Отже, це знакова система, яка регулює стосунки певного колективу, нації із зовнішнім світом за допомогою символів, метафор, міфологем. На думку К. Мангейма, у цьому розумінні національний міф з'являється і стає домінуючим тоді, коли послаблюється влада традицій і релігійно-філософських канонів, а також прийнятих на віру настанов традиційного моралізму [67].

Звісно, кожен із соціальних прошарків певної етнонаціональної спільноти по-своєму заломлює національну міфологію, а кожна із соціальних груп суб'єктивно сприймає взаємодію людини зі світом, тому міф узагалі вільний від критеріїв істинності чи неправдивості. Міфологічна істина представлена реальним процесом медіації бінарних опозицій, їх примиренням на вищому рівні метафоричного узагальнення. Саме тому, на наш погляд, можна конструювати національну міфологію не тільки моноетнічних націй, а й поліетнічних національних спільнот, спираючись на закономірності медіації різних картин світу. Різні картини світу, притаманні етносам, що утворюють націю, можуть бути синтезовані на основі єдиного міфу як світоглядного ядра, в якому міститься те сакральне, що надає сенсу існуванню окремої людини та поліетнічної спільноти. Стрижнева міфологема має передавати певну систему ціннісно-сміслових компонентів (в умовах української нації це, звісно, українське сакральне). Традиційно вважають, що основою українського сакрального є цінності хліборобської праці, батьківського авторитету, родинної честі, православної ідентичності та козацької субкультури [123].

В епохи історичних переломів відбувається розщеплення, розділення в історичному житті та людській свідомості, це викликає протиставлення історичного об'єкта і суб'єкта і стимулює до рефлексії архетипів, які утворюють національний міф. Відтворення архетипів означає усвідомлене звернення до міфологічних образів, міфологічної тематики. У такий спосіб суспільство, розвиваючи свої міфи, підсилюється енергетичним ресурсом колективного несвідомого. Однак тут криється і певна небезпека, оскільки зосередженість на успадкованих міфах відволікає від сучасного світу, закріплює архаїчні, непридатні для сучасного життя емоційні та мисленнєві образи. З огляду на це К. Г. Юнг наголошував на необхідності постійного діалогу з колективним несвідомим через символотворчість, яка постійно осмислюється [108]. Справді, архетип – своєрідна канва, що може мати як ціннісно-позитивні, так і ціннісно-негативні наповнення чи реалізації. Отож завдання лідерів етнокультурної спільноти полягає в тому, щоб, усвідомлюючи дію архетипів, запобігти їх небажаній конкретизації. Реалізація цього завдання

відбувається через етнокультурну міфотворчість особистості, у процесі якої автор-міфотворець пропонує нові ідеї розвитку нації.

Спробуємо простежити взаємозв'язок національного міфу та ідеології. Багато дослідників підкреслюють єдину архетипову основу національного міфу та ідеології. Зокрема, Р. Барт не вважав доцільним проводити семіотичне розмежування між міфом та ідеологією, визначаючи останню як уведене в рамки історії міфічне утворення, що відповідає певним суспільним інтересам [2]. На сьогодні слід констатувати, що історія української ідеології ще не написана. Звісно, її можна пов'язати з історією суспільно-політичної думки, але політична думка – це ще не завершена система, без чого не може бути мови про ідеологію як систематизацію ідей щодо призначення нації, причому ці ідеї повинні бути взаємопов'язані і взаємопроникні [110]. Такий стан справ в ідеологічній сфері пояснюється, на наш погляд, домінуванням сцієнтистського настановлення щодо суспільного життя, навіть термін «ідеологія» донедавна застосовувався із критичним або й саркастичним відтінком. Лише порівняно недавно в політологічному дискурсі слово «ідеологія» почало означати певну систему суспільно-політичних поглядів, згідно з якими мало б будуватися суспільне життя нації, держави. Це вже є певним прогресом, але в цьому процесі слід активніше використовувати архетиповий та міфологічний ресурс спільноти.

На думку С. Кримського, етнічні архетипи базується на колективному несвідомому [29]. Саме вони як наскрізні символічні структури культури можуть у різні епохи і в різних етносів мати своєрідну інтерпретацію. Це свідчить про те, що нація – це не тільки державне утворення, а й «внутрішній етнос», без якого національне життя було б неповним [55, 56].

Слід зазначити, що створення будь-якої політичної ідеології конструктивної, гуманної спрямованості наштовхується на складну методологічну вимогу – об'єднати різноманітне в цілісність: інтереси, вузькогрупові ситуативні прагнення, усвідомлення нерозривного зв'язку минулого й сучасного та сподівання на майбутнє і т. ін. Саме тому, на нашу думку, формування національної ідеології може і повинно відбуватися на основі етнокультурної міфотворчості. Ще одним аргументом на користь цієї позиції є те, що національна політична ідеологія не піддається випробуванню на істинність або хибність суто логічними методами. «Лабораторією» ідеології є реальний історичний процес, тобто можна зауважити, що ідеологія тим ближча до істини, чим точніше виражає весь комплекс суспільних потреб, інтересів і суперечностей. А для цього вона має набути такого вигляду, якого потребує саме

ця етнонаціональна спільнота і саме в цій історичній ситуації. Розпізнати актуальні ідеї, образи, метафори можна в процесі етнокультурної міфотворчості.

Моделюючи національний міф як соціально-психологічну систему, ми дотримувалися принципу науково-дослідницької толерантності, яка виявляється у взаємодії різноманітних, але не взаємнонесумісних цінностей та смислів, які постають з різних пізнавальних позицій. Ідеться про діалог культур і способів життя, різних прогнозів майбутнього і т. ін. Вважаємо, що тут слід враховувати феномен прасимволу, який був ключовим в історіософії О. Шпенглера [105]. Прасимвол виявляється у формі державного устрою, у релігійних догматах, у формах живопису, музики та пластики, у віршуванні, в основних поняттях фізики й етики, але не вичерпується ними. Беручи до уваги поліетнічність української нації, зауважимо, що перспективи створення єдиної національної ідеї полягають у дискурсивних практиках щодо різноманітних прасимволів та об'єднанні їх у національному міфі.

Спонтанне створення національних міфів триває з моменту постання націй як суб'єктів історії. Щодо українського національного міфу точаться суперечки між істориками, культурологами, політологами. Згідно з твердженням Н. М. Яковенко, з кінця XIX ст. і донині побутує щонайменше шість-сім своєрідних формул-міфем, що разом відтворюють національний міф [110]. Упродовж усього XX ст., а особливо на початку XXI, ці формули-міфеми адаптуються до нових політичних і соціальних реалій, обростають новими векторами зацікавлення, несподіваними нюансами тощо. Простеження інтелектуальної генеалогії таких модифікацій, на думку дослідниці, є нагальною проблемою. Ідеться про факти зміфологізованої історії, що ними засвідчується існування України всупереч усім (реальним чи уявним) ворожим силам. Отже, модифікація тієї чи іншої формули-міфеми сигналізує про невербалізовані чи навіть неусвідомлювані зміни у відчутті власної «українськості», що дає дослідникові унікальний матеріал для вивчення самоорганізації поліетнічної національної спільноти.

Характерним прикладом може бути блискавичне, справді тріумфальне поширення заявленої на початку перебудови тези про Україну як «цивілізаційну межу» між Сходом і Заходом. Серед формул-міфем, що нині як аксіоми функціонують у суспільствознавстві, публіцистиці та в буденній свідомості, Н. М. Яковенко виділяє переконання, що нібито українці різних регіонів, починаючи з доби Київської Русі, завжди усвідомлювали свою етнічну спільність, а відтак безперервно тяжіли до возз'єднання територій, які опинилися у складі кількох сусідніх держав. Генетично міфема постійного

тяжіння до возз'єднання пояснюється міфом про спільність етнічного походження, на якому базується відчуття культурної співпричетності, спільної долі і, ширше, певного колективного «Я» нації. Оформлення цього міфу розпочалося ще наприкінці XVI – на початку XVII ст., але новітні формулювання найповніше подані в історії «України-Руси» М. С. Грушевського [31]. Ця історична праця є визначальною для національної свідомості українців, оскільки задає вектор її розвитку, формує цілісне уявлення про призначення України.

Отже, етнокультурна міфотворчість, виходячи з цього прикладу, постає як створення індивідуального авторського міфу щодо історичного шляху України, що дає змогу цілісно осягнути закладену в історичних подіях архетипіку. Загалом, змістове наповнення індивідуальних авторських міфів пов'язане з розпізнаванням смислів, які оприявнюються завдяки контакту особистості з полем суб'єктивного досвіду певного етносу через символи, метафори, міфологеми. Осмислення цього досвіду впорядковує історію спільноти, видобуваючи сенс колективних дій; більше того, саме в полі суб'єктивного досвіду етносу уможлиблюється конструювання нового ціннісно-сислового простору етнічної спільноти, нового міфу. Цей процес можна розглядати як спільний вчинок етнокультурної міфотворчості.

На сьогодні все більш зрозумілим стає те, що для постання оновленої нації як колективного суб'єкта, вочевидь, слід задіяти не тільки Ми-режим її функціонування, але й Я-режим, у якому кожний індивідуальний суб'єкт наразі пов'язує власне самоздійснення з розвитком цінностей і смислів національної спільноти. Ключового значення Я-режим набуває в поліетнічних націях, коли завдання створення колективного суб'єкта ускладнюється розбіжностями в ментальності різних етносів.

Розгляньмо процедури діагностики та прогнозування змісту національного міфу.

Метод архетипного аналізу істотно відрізняється від інтуїтивно-психологічних міркувань про «душу народу». Адже риси, якими, наприклад, характеризують «українську душу» (сердечність, романтичність, емоційність), не є ознаками виключно українців. Разом з тим архетип Слова, етичної цінності індивідуальності, філософії серця, Софійності світу та родинного статусу природи окреслюють своєрідність української культури [55]. Саме на цьому архетипному підґрунті можливо побудувати історичну перспективу української національної спільноти, враховуючи запити різних соціально-політичних суб'єктів у сучасних глобалізаційних умовах. Ідеться про динамічну взаємодію

тенденцій глобальності/етнічності в просторі етнокультурної міфотворчості української нації. Ці соціетальні матриці суттєво впливають на суб'єктивний досвід етносів та його взаємодію з індивідуальним досвідом суб'єктів етнічної культури.

В основу соціально-психологічної моделі національного міфу покладено дані з різноманітних сфер оприявлення суб'єктивного досвіду української спільноти: художньої літератури та мистецтва, політики, етнопедагогіки, історіографії, філософського дискурсу, релігії та народних вірувань і звичаїв, побуту [123]. Інтегруючи ці дані, соціально-психологічна модель національного міфу задає нові напрями розвитку культурно-історичного потенціалу особистостей та етнокультурних спільнот у складі української нації. Подальша формалізація цієї моделі потребує осмислення взаємозв'язку індивідуального досвіду особистості та суб'єктивного досвіду етносу.

Модель національного міфу (рис. 2) вибудована у двох площинах. Перша з них – індивідуальний авторський міф як продукт спільного вчинку етнокультурної міфотворчості особистості та спільноти. Індивідуальний авторський міф, отже, набуває не лише відображувальної, а й породжувальної функції, зокрема у створенні національного міфу, тому що семантичне поле індивідуального авторського міфотворення містить історично константні та модифіковані знаки у вигляді динамічної системи понять, образів, метафор, символів, міфологем. Другою площиною моделювання є суб'єктивний досвід етносу (його перцептивний пласт – просторово-часова модель, семантичний пласт – смисли як відношення між суб'єктом та об'єктами зовнішнього світу, і ядерний пласт суб'єктивного досвіду етносу, складовими якого є етнічно детерміновані смисли, архетипи) [123] у поєднанні з індивідуальним досвідом особистості через суб'єктність спільноти та індивідуальну суб'єктність, що виконують функцію сполучної ланки.

Дослідження структури і змісту національного міфу передбачає психоісторичну реконструкцію архетипів культури, оприявлених у значущих подіях історичної пам'яті національної спільноти, та інтерпретацію індивідуальних авторських міфів. Доречність такого підходу підтвердилася отриманням множини етнокультурних міфотворчих одиниць, що внутрішньо несуперечливо утворює систему з цілісною структурою. У функціональному плані основою застосування пропонованої моделі є спільний вчинок етнокультурної міфотворчості.

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ НАЦІОНАЛЬНОГО МІФУ

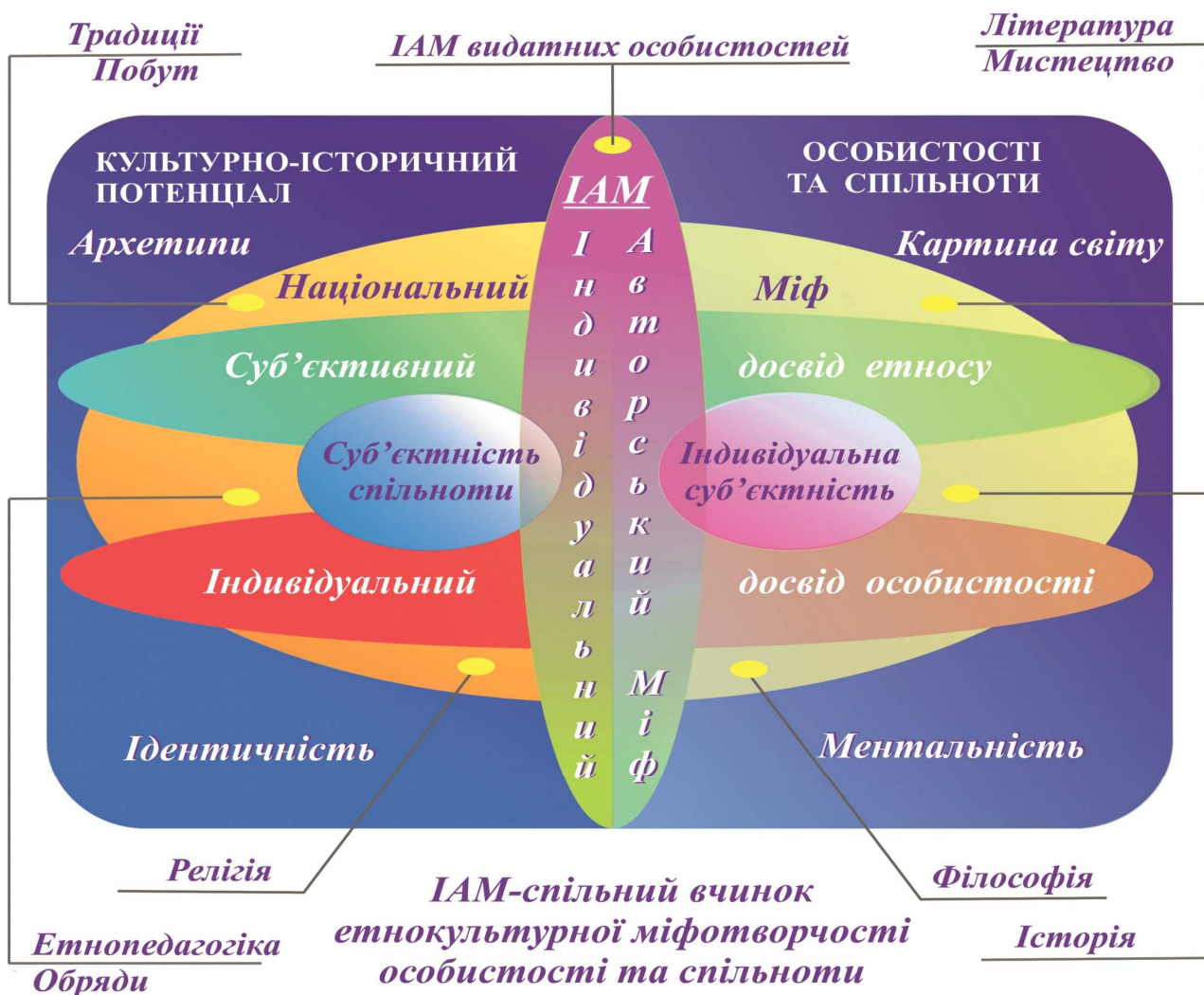


Рис. 2. Соціально-психологічна модель національного міфу

Щоб створити консолідуєчий національний міф, необхідно розробити політико-психологічну технологію створення консолідуєчого національного міфу.

Поява в суспільстві привабливої для масової свідомості й відповідної архетиповим основам міфологеми колективного майбутнього є результатом складного соціально-психологічного процесу етнокультурної міфотворчості, що пов'язаний з формуванням життєвих завдань національної спільноти та спирається на етнічні константи як архетипову вісь культури. Розгляньмо

консолідуєчий національний міф як соціальну систему, що може ефективно реалізуватися у сфері соціальної практики [54; 103].

Сучасні дослідники виокремлюють соціальні системи з інших типів систем на підставі тієї принципової відмінності, що в них самоорганізація доповнюється організацією, оскільки в суспільстві діють люди, наділені свідомістю, волею, здатністю цілепокладання [4; 5]. Саме тому, що інтегральним елементом соціальної системи є людина в її цілісній соціоантропокультурній даності, взятій з урахуванням темпоральної перспективи, виникають амбівалентні процеси й суперечності в соціальній сфері. З одного боку, саме людина, суб'єкт є ініціатором організаційних і самоорганізаційних процесів соціальних змін, з другого – у випадку самоорганізаційних процесів, на думку багатьох дослідників, об'єктивно відсутній соціальний суб'єкт цілепокладання, хоча мета розвитку системи існує.

З огляду на це можна припустити, що людина постає в цих процесах суб'єктивно як інтерпретатор соціальних змін, які відбуваються персонально для неї. Тобто вона осмислює й надає енергетичних імпульсів процесам самоорганізації в суспільстві, великою мірою несвідомо визначаючи точки біфуркації соціальних явищ та ініціюючи таким чином нові параметри порядку у вигляді символів та образів майбутнього. Це відбувається через символотворчість і смислоутворення в процесі соціальних практик.

Яскравим прикладом вищезазначеного є творення консолідуєчого національного міфу, у процесі якого слід звертати увагу як на самоорганізаційні, так і на організаційні аспекти. До перших слід віднести етнокультурну міфотворчість, іграїзацію та карнавальність породження національної міфології [52; 53; 116], до другого – консолідацію інтелекту в облаштуванні соціального життя, що постає в соціальних технологіях розкриття інтелектуального потенціалу нації [72; 73]. Отже, запропонована політико-психологічна технологія процесу створення консолідуєчого національного міфу є поєднанням самоорганізації та організаційних прийомів. Українська нація перебуває в самоорганізованому пошуку своєї ідеології, більше того – національну ідею не можна визначити раз і назавжди, вона трансформується в культурно-історичному просторі, саме тому важливо визначити психологічні умови, в яких поживляються самоорганізаційні процеси національної консолідації і виникають нові параметри соціального порядку [5]. Ми вважаємо однією з них етнокультурну міфотворчість особистості та спільноти. Саме з

урахуванням актуалізації етнокультурної міфотворчості й розроблялися основні етапи пропонованої технології.

Етапи політико-психологічної технології процесу створення консолідуючого національного міфу виглядають таким чином: по-перше, фіксація суперечностей у соціальному суб'єкті – нації, етнокультурній спільноті, які визначають сенс та призначення розроблюваної технології. По-друге, усвідомлення мети консолідації, досягнення якої дасть змогу розв'язати більшість суперечностей; виділення критеріїв її досягнення (індивідуальне авторське міфотворення, спільний вчинок етнокультурної міфотворчості особистості та спільноти). По-третє, вивчення й оцінка актуальної аудиторії впровадження цієї технології. По-четверте, формування просторово-часової структури технології (елементний склад технологічних процедур і співвідношення між ними). По-п'яте, розроблення організаційного процесу, який забезпечує динаміку соціально-психологічної технології процесу створення консолідуючого національного міфу відповідно до її функцій [77; 78].

Консолідуючий національний міф є організаційною та самоорганізаційною соціальною системою, яка передбачає своєчасне уточнення мети консолідації з урахуванням вимог зовнішнього і внутрішнього світу людини. Тому принципи та етапи розгортання соціально-психологічної технології створення консолідуючого національного міфу увиразняться в процесі її практичного застосування. На сьогодні важливим є розгляд саме концептуальних елементів цієї технології, на основі яких консолідуючий національний міф здатен розгортати нові сенси і організувати соціальні взаємини. За Р. Бартом, створити міф – означає створити і зафіксувати систему значень, самостійне життя якої може серйозно конкурувати з реальністю: «Міф – це семіологічна система, яка претендує на те, щоб перетворитися на систему фактів» [2, с. 101].

Ми пропонуємо такі концептуальні елементи політико-психологічної технології процесу створення консолідуючого національного міфу: етнічні константи як архетипова вісь культури; культурна тема етносу; ідентифікаційна матриця видатних особистостей етнокультурної спільноти як основа національної міфотворчості; імідж-легенда нації.

Розгляньмо їхній зміст. Як відомо, міф в антропосеміотичному значенні – це оповідь про важливі природні і соціальні явища, яка виконує роль сакральної історії етнокультурної спільноти та консолідує її. Серед етнічних міфів виокремлюють: засновницькі (пояснення етногенезу – «хто ми», «звідки

родом»), міфи спадкоємності і державності, міфи національного характеру, міфи «золотого віку» нації, мовні міфи, міфи національної боротьби, визволення та відродження [70].

Таке різноманіття міфологічних проявів національної консолідації уможливлується завдяки наявності етнічних констант як архетипової вісі культури. Ці константи закарбовані в міфологічній свідомості представників спільноти. Міфологічну свідомість можна описати за допомогою термінів бінарних опозицій: своє-чуже, живе-мертве, люди-боги, людське-надлюдське, культурне-природне, профанне-сакральне [60]. Одна із найбільш стабільно відтворюваних у часі когнітивних схем – розмежування «свого» і «ворожого» світів. Уздовж архетипової вісі «Ми – Вони» вибудовуються усі найважливіші екзистенційні мотиви: Ми – життя, безпека; Вони – смерть, загроза [88]. Ця базова опозиція архаїчно-первісних світовідчужань структурує і сучасне соціальне поле. Психологічна функція та інформаційна структура «Ми – Вони» лежить в основі етнодиференціальних та етноінтегративних стратегій політичного дискурсу.

Отже, етнічні константи мають адаптивне до навколишнього середовища походження: включають неусвідомлювані образи, які умовно можуть бути названі «джерело добра» й «джерело зла», та спосіб дії, за якого «добро перемагає зло» [63]. «Джерело добра» перш за все включає образ себе «Ми-образ», тобто образ колективу, спроможного до спільної дії (вчинку), а також «образ покровителя», що допомагає здійснювати вчинкову активність. Можливе суміщення «Ми-образУ» з образом «покровителя» в разі приписування безпосередньо собі, тобто колективному суб'єкту (етносу), надзвичайних здібностей. Зазначені вище образи характеризують тип взаємозв'язку між членами колективу (співробітництво, творчий діалог чи конкуренція). «Джерело зла» – «образ ворога» (те, що заважає спільній активності й проти чого спрямована колективна дія) імпліцитно впливає на характер дії по досягненню добра та гармонії.

Етнічними константами є загальні характеристики цих образів та їх диспозиція – розташування один щодо одного й характер їхньої взаємодії [64]. Звісно, конкретний зміст цих образів може змінюватись і це спричинює трансформації етнічної традиції. Семантичне наповнення етнічних констант пов'язане з ціннісними орієнтаціями етнокультурної спільноти. Отже, етнічну картину світу можна розглядати як похідну від етнічних констант, ціннісних орієнтацій, спрямованості спільної дії та її моральної оцінки. Наповнення етнічних констант конкретним змістом реалізується через накладання

несвідомого образу (етнічної константи) на певні події, реальні чи вигадані. Таке об'єднання є досить стійким і зберігається доти, доки цей об'єкт несе потрібне смислове навантаження в етнічній картині світу, тобто доти, доки суб'єктивний досвід етносу не почне явно розходитися з реальністю. У такому разі відбувається перенесення потрібних смислів на інший об'єкт чи подію. У такий спосіб, зокрема, конкретизується «образ ворога» чи «образ захисника», які зазвичай є персоніфікованими.

На реальну дійсність переносяться не тільки характеристики етнічних констант, а і їх диспозиція, тобто баланс «сил добра» і «сил зла», який визначає динаміку етнічної картини світу. Якщо зовнішня загроза зростає, то, відповідно, або зростає уявлення про власну могутність, або додаткове психологічне навантаження лягає на «образ захисника» в будь-якій його формі. До значущих об'єктів, у яких реалізуються етнічні константи, стягуються всі смислові зв'язки етнічної картини світу, значущі події задають певний сюжет у житті етнокультурної спільноти, саме через їх «посередництво» вибудовується зовнішня і внутрішня «політика».

У переломні моменти історії етнокультурної спільноти об'єктивуються кілька варіантів етнічної традиції. Зазвичай вибір їх зумовлений ціннісними орієнтаціями представників етнокультурної спільноти. Яскравим прикладом необхідної зміни змістового наповнення етнічних констант є анахронічна модель сприйняття українського минулого, яка безапеляційно приписується сучасному молодому поколінню [51].

Іще одним концептуальним елементом технології консолідуючого національного міфу є культурна тема етносу. У чому ж полягає зв'язок національного міфу та культурної теми? Зважаючи на те, що консолідуючий національний міф – це культурно-міфологічне уявлення про призначення нації, що формується на основі ідеологічності, інтенціональності та суб'єктності в спільному вчинку етнокультурної міфотворчості, постає певна фабула оповіді про це призначення. Власне, ця фабула, яка в історії народу може бути представлена в різноманітних, навіть у взаємопротилежних інтерпретаціях, і становить культурну тему. Культурна тема відображає «умови спільної діяльності» і, отже, об'єднує різні ціннісні системи, уможлиблюючи особистісну й групову активність представників етнокультурної спільноти.

Опривнення «умов спільної діяльності» в більшості етнокультурних спільнот відбувається трьома способами: це може бути, як уже зазначалося, «образ покровителя» чи «образ надприродних здібностей», що доповнює «образ спільноти», але, крім зазначеного, додається ще й «образ середовища», в ролі

якого може розглядатися певна соціально значуща інституція, нерідко зміфологізована (наприклад, Запорізька Січ). Така парадигма «умов спільної діяльності», хоча й обертається в історії новими гранями, усе ж таки є об'єднувальною для різних етнічних груп, створює базу для їхньої взаємодії, яка ззовні може виглядати як постійна ідеологічна дискусія.

Загалом, культурна тема в мінливих умовах багатовікової історії етнонаціональної спільноти постає у вигляді цілісної містерії, яку переживає ця спільнота. «Акт за актом, немовби розігрується драма, кожна дія якої спочатку здається ізольованою і не пов'язаною з єдиною структурою, але загалом вони складаються в цілісну міфологему – сюжет» [64]. Прикладом спільнотинкової активності етнонаціональної спільноти є взаємодія етнічних груп, що вступають у діалог, оприявнюючи різні варіації культурної теми в межах своїх особливих ролей.

Можна припустити, що інформація, яка сприймається членами етнонаціональної спільноти, проходить своєрідну цензуру, інформаційне фільтрування й розкладається на блоки, пов'язані з етнічними константами. Ці інформаційні блоки подібні до граматичної структури речення. Як відомо, частини мови в реченні узгоджуються за строго визначеними правилами, і людина, яка володіє даною мовою, дотримується цих правил несвідомо. За аналогією, етнічні константи визначають зв'язок різних елементів реальності в сталу картину світу. Далі вступають у силу закони, які можна порівняти із законами композиції тексту: фрази, які повідомляють про різні події та явища, комбінуються одна з одною так, що складається певне загальне враження – культурна тема. Це загальне враження виникає завдяки взаємодії смислів «фраз». Отже, створення тексту консолідує національного міфу співвідносно із закономірностями дії етнічних констант і культурною темою.

У повсякденному житті культурна тема національної спільноти роздроблюється й постає як низка мотивів, які стосуються конкретних випадків та історичних подій. Тому для усвідомлення її цілісності необхідний спільний вчинок етнокультурної міфотворчості. Унаслідок перенесення на значущі об'єкти й події архетипових уявлень про диспозицію «сил добра» та «сил зла» відбувається закріплення в картині світу етнонаціональної спільноти певних інваріантів цих відносин у вигляді символів та міфологем. Культурна тема відображає особливості формування і буття нації. Якщо нація тривалий час самостверджувалася в боротьбі із зовнішніми та внутрішніми загрозами, то в її культурній темі наголошуватимуться такі мотиви, як жертвовність і страждання, боротьба з несправедливістю [100]. Із багатьма підставами можна

стверджувати, що потребу в героїчному міфі українці великою мірою задовольняють позиціонуванням образу героя – страждальця, що має харизму, побудовану на легенді мучеництва. Ідентифікація пересічного громадянина з високостатусними жертвами, страждання яких набуло сакрального значення, може бути міфологічним утіленням їхньої долі.

Культурна тема сучасної України задає структурні опозиції українського національного міфотворення, які оприявнилися в період незалежності України і виглядають так: авторитаризм, силові чинники – демократичні орієнтири; пріоритет національних цінностей – національне поза системою державних пріоритетів; соціальний популізм – капіталізація та олігархізація [23]. Нині на прикладі середнього і старшого поколінь можна спостерігати внутрішній конфлікт двох міфологем: старої, радянської, новостворюваної, української. Зрештою, етнокультурній міфотворчості підпорядковані процеси переструктурування груп зовнішніх і внутрішніх «ворогів», виникнення нових соціальних персонажів. Більш послідовною та цілісною на цьому тлі виглядає міфотворчість молодого покоління, а саме 20 літніх, які не мали радянського досвіду [117]. У зв'язку з амбівалентністю культурної теми України постає важливе завдання: синтезувати ідентифікаційну матрицю історичних подій та видатних особистостей з позицій представників різних етнокультурних спільнот у межах української нації.

Отже, наступний концептуальний елемент соціально-психологічної технології створення консолідуючого національного міфу – ідентифікаційна матриця. Процес вибору спільнотою ціннісних орієнтацій, які відтак визначають ціннісно-сміслові акценти в етнічній картині світу, має особистісну форму. Справді, саме видатні особистості задають напрям розвитку традиційній ментальності, а решта членів етнонаціональної спільноти сприймає визначені ними ціннісні орієнтації разом з етнічними константами, тобто як цілісну і внутрішньо гармонійну картину світу. У кризові періоди, коли зникають пасіонарії [32], відбувається розмивання ідентичності представників етнонаціональної спільноти, через що утруднюється визначення «образу себе» й адекватне маркування небезпеки. Тому ми пропонували учасникам дослідження культурно-історичного потенціалу молоді з різних регіонів України уявити себе в ролі суб'єктів етнокультурної міфотворчості, які оприявнюють цінності, важливі для етнонаціональної спільноти. Для цього вони називали, згідно з певними рубриками, імена видатних особистостей в історії, що вплинули на ментальність українського народу. Звісно, згадані лідери пов'язувалися з ключовими історичними подіями та датами. Польський

дослідник Р. Траба пояснює цей процес так: «Я не знаю жодної держави, яка б не намагалася згуртувати власне суспільство навколо роковин і дат, тобто позитивного послання, певної системи цінностей, частиною якої стають будь-які роковини. Це природна форма комунікації із суспільством, яке потребує спрямовувального знаку, щоб сказати «я – поляк (росіянин, німець і т. ін.), тому що...» – і далі можна перерахувати знакові дати та події, що дають нам змогу зрозуміти одне одного й провести межу між своїми і чужими [94, с. 53]. Результати дослідження ідентифікаційної матриці видатних особистостей дають підстави для розгляду наступного концептуального елемента соціально-психологічної технології консолідуючого національного міфу – імідж-легенди нації.

Імідж-легенда – це модель презентації культурних здобутків нації у світі, цілеспрямовано сформована суб'єктами суспільної практики в індивідуальній та груповій свідомості для досягнення політичних, економічних, соціальних результатів та самовираження.

Створення цієї моделі може відбуватися в різних модальностях, але потребує синтезування ключових символів і метафор. Зокрема, вона може постати в словах нової патріотичної пісні, емблемах України. Молодіжна аудиторія, етнокультурну міфотворчість якої ми вивчали, була досить одноставною у визначенні символів для імідж-легенди України, тому що зазвичай вона генерується молоддю задля самоопису. Незважаючи на наявність певних базових структурних характеристик імідж-легенди, які є відображенням відповідної специфіки країни, сама імідж-легенда перебуває в стані безперервних змін, зокрема змін в уявленнях різних поколінь. Імідж-легенда, власне, є результатом індивідуального авторського міфотворення, що постає в спільному вчинку етнокультурної міфотворчості.

Отже, розглянувши політико-психологічну технологію створення консолідуючого національного міфу, можемо висувати, що її смислові елементи – це етнічні константи як архетипова вісь культури, культурна тема етносу, ідентифікаційна матриця видатних особистостей етнокультурної спільноти та імідж-легенда нації, загалом пов'язані із символотворчістю та смислоутворенням. Консолідуючись, етнонаціональна спільнота творить свій символічний універсум: по-перше, використовуючи універсальні, загальнолюдські символи; по-друге, абсорбуючи та адаптуючи знакові елементи інших культур; по-третє, транслуючи та суб'єктивно семантизуючи смисли власної культури та історії. Мовою символів суспільство може моделювати позитивний культурно-антропологічний тип у спільному вчинку

етнокультурної міфотворчості [29]. У консолідуєчому національному міфі центральна група символів репрезентована низкою визначних імен, що робить країну впізнаваною для зовнішнього світу.

Освоєння життєвого простору як суб'єктивної соціальної реальності неможливе без формування референтних персоніфікованих образів-зразків, що слугують компонентами ідентифікаційного процесу. Тому формування вмій та навичок індивідуальної авторської міфотворчості особистості спирається на концепт історичної пам'яті .

Сучасні вітчизняні дослідники, зокрема, О. Г. Злобіна, В. О. Тихонович, розглядають Україну як суб'єктивну соціальну реальність, що відбивається в життєвих стратегіях особистості в складних умовах суспільної кризи [40; 93]. За цією логікою конструювання консолідуєчого національного міфу в індивідуальному авторському варіанті може бути цілеспрямованою практикою створення континууму міфологічних наративів суб'єктів культури, що супроводжується самоконструюванням «Я». Самоконструювання, на думку Т. М. Титаренко, відбувається передусім через моделювання особистістю бажаного майбутнього й здійснюється в умовах постійної комунікації зі своїм реальним та уявним оточенням [92]. Тому логічно видається активізація цих процесів у спільному вчинку.

Розгляньмо методичні прийоми розвитку навичок створення позитивного образу майбутнього України в індивідуальному авторському міфі.

Приєм написання тексту-презентації видатних представників української нації (за В. П. Беляніним) [16] дає змогу активізувати процес символотворчості та смислоутворення. У тексті має бути відображено три рівні: по-перше, життєві події; по-друге, політичну та суспільну діяльність; по-третє, цілісний погляд на життя видатної особистості з огляду на сенс життя взагалі. Почати презентацію слід із фрази: «Історія завжди береже імена людей, які ...». Закінчити текст можна так: «Його (її) справа буде жити у віках, тому що...».

Досить ефективним є метод монологічного інтерв'ю (за Н. І. Сарджвеладзе) [85]. Учасник експерименту сам ставить питання і сам відповідає від імені видатних українських діячів і від себе, тобто конструє опитувальник «Культурна тема етносу». Це вводить його індивідуальний авторський міф у контекст суспільного дискурсу минулого і сьогодення, мотивує до спільного вчинку.

Можна також звернутися до парне створення або переказу відомої казки «в переломленні» до реалій етнокультурної спільноти, що розвиває чутливість до архетипових сюжетів та етнічних констант.

На основі функцій чарівної казки (В. Я. Пропп [80]) створюються етнічні наративи із заздальгит заданими позиціями – Героя, Помічника, Зловмисника. Цей прийом розвиває навички розототожнення з парціальними особистостями та тіншовим вмістом несвідомого.

Методика оцінки особистісних прагнень (скорочений варіант, за Р. Еммонсом, (див. [111]) підводить до усвідомлення образу «Я», мотивує на моделювання бажаного майбутнього.

Часто використовують методику «Психологічний портрет особистості, яка самоактуалізується в культурі» (за А. Маслоу, в модифікації Є. Чорного [102]). Виконання цієї методики поживавлює зв'язок з культурою, підводить до усвідомлення власної суб'єктності в культурі.

Можна дати творче завдання – написати текст «Я в українському минулому, сьогодні та майбутньому».

У цьому наративі через вибір та означення певних історичних реалій особистість дістає можливість освоїти новий соціальний простір, витворюючи зв'язок між минулим, сьогодні та проекцією майбутнього, та сконструювати в індивідуальному авторському міфі таку модель історичного минулого, яка найбільше відповідає її потребам у сьогодні.

Далі пропонується сформулювати культурну тему України та створити наратив «Книга буття українського народу». Це творче завдання є найбільш ефективним щодо поживавлення зв'язку індивідуального авторського міфотворення учасника формуального експерименту з його уявленнями про минуле, соодення та майбутнє України. Інструкція до нього активізує механізм спільного вчинку етнокультурної міфотворчості:

«Уявіть, будь ласка, книгу про життя України, визначтеся щодо її складових (частин), ключових подій, людей, які відіграли важливу роль у її становленні та розвитку. Опишіть сценарій майбутнього життя країни на основі виділених вами базових цінностей та етнічних констант. Результатом ваших зусиль має стати окреслення головної теми, ідеї, яка проходить через увесь текст «книги». На великих історичних просторах і тривалих історичних періодах слід виокремити стратегічно важливі смисли та архетипи національного буття. Підкресліть смислові блоки інформації, які викликали у вас сильний емоційний резонанс, спричинили важкоідентифіковані почуття».

До виконання цього досить складного завдання учасникам формуального експерименту пропонується підготуватися за таким алгоритмом.

І. Збирання інформації:

Ідентифікація значущих осіб, які стосуються до культурної теми етносу.

Ідентифікація подій, у яких найкраще оприявнюється культурна тема.

Виявлення соціальних проблем, які ви вважаєте найбільш гострими і з яких, на вашу думку, треба почати суспільні зміни.

Специфікування змін. Потрібно досягти точного розуміння того, як саме учасник формувального експерименту хотів би змінити соціальну ситуацію власної спільноти.

Ідентифікація ресурсів для змін. З'ясування того, що етнокультурна спільнота (в особі окремих її членів) робила раніше для вирішення певних проблем і наскільки вдало.

Ідентифікація захисних механізмів або з'ясування того, що «утримує» спільноту від здійснення бажаних змін. Опис помилок має містити інформацію про те, що потрібно зробити, аби досягти змін.

II. Виявлення суперечностей у культурній темі етносу.

Окреслення бажаного результату розв'язання суперечностей і стратегії, яка дає змогу «перекинути місток» між проблемою і бажаним результатом.

Переформування проблемної ситуації. «Переформувати» – означає взяти попередній досвід, який викликає дискомфорт, та перетворити його так, щоб він став цінним і потенційно корисним.

Розширення й диференціювання «репертуару» власних реакцій на суспільно-історичні події, виділені на попередньому етапі.

III. Обмін думками щодо запропонованих варіантів культурної теми етносу з урахуванням особистого досвіду та особистісних виборів учасників.

Після виконання цих завдань пропонується перейти до конструювання консолідуючого національного міфу окремим автором-міфотворцем, використовуючи такий алгоритм.

1. Сформулюйте основну ідею міфологічного наративу про Україну.

2. Які думки ви б хотіли донести до свідомості членів національної спільноти?

3. Які рішення ви пропонуєте для консолідації? Вони можуть передбачити набуття нових практичних і суспільних навичок, підтримку ззовні та взаємопідтримку самих членів етнонаціональної спільноти та ін.

4. Починайте наратив з презентації історичних постатей, які, на вашу думку, справили значний вплив на українську ментальність.

5. Згадайте про сильні сторони і позитивні риси, якими ці історичні постаті презентують усіх представників України.

6. Опишіть певну суперечність у національному житті, а потім переходьте до рекомендацій щодо її позитивного розв'язання.

7. Озвучуючи в групі створений вами варіант консолідуючого національного міфу, зверніть увагу на емоційні реакції оточення на почуте. Прийміть до уваги коментарі і запитання. Відповідаючи і реагуючи на них, дізнавайтесь про точку зору тих, хто їх поставив [119].

Перелічимо відтак основні структурні компоненти консолідуючого національного міфу, які слід враховувати, створюючи власний варіант (індивідуальний авторський міф).

Тема (фабула) – основа побудови сюжету, значуща для національної спільноти сфера діяльності.

Персонажі – значущі особи з національної історії, які персоніфікують внутрішні прагнення спільноти; підпорядковані особи, що співпрацюють для досягнення життєвої мети або конкурують за право диктувати поведінкові стереотипи, визначати цінності.

Герой-персонаж, із яким ідентифікує себе оповідач; через цю ідентифікацію виявляються особливості образу «Я», самосвідомості, ставлення до себе як до суб'єкта .

Стосунки між персонажами і героєм – суперництво, співпраця, турбота, допомога, самопожертва, переслідування, спільне вдосконалення, інтелектуальна боротьба і т. ін. Слід зробити акцент на ті взаємини, які переважають в етнічній реальності, і на ті, які б хотілося мати в різних контекстах.

Типові події – переслідування, пошук скарбів, створення кращих умов життя, зцілення, пошук істини і т. ін. – тлумачаться у зв'язку з темою і стосунками між дійовими особами.

Труднощі – типові (найбільш частотні), важливі (емоційно навантажені) проблеми, з якими стикається спільнота. Важливим є прагнення зрозуміти, звідки і які саме проблеми впливають, для кого вони створюють труднощі самореалізації.

Типові засоби подолання труднощів – відступ/наступ, обман/відвертість, контроль над собою / керування іншими, протистояння/угода і т. ін.

Брак ресурсів (внутрішніх і зовнішніх) – те, чого не вистачає для подолання труднощів, вирішення проблем. Це можуть бути особистісні якості лідерів, риси національного характеру, друзі, помічники, заступники, інституції суспільного життя.

Наявні ресурси – потужність, затребуваність у зв'язку із соціальними умовами (своєчасність), традиційні засоби і т. ін.

Необхідно так будувати текст консолідуючого національного міфу, щоб він активізував суб'єктивний досвід, особистісні вибори.

Суттєвим для формування вмінь та навичок індивідуальної авторської міфотворчості особистості є контекст етнічного автонаративу «Я» в українському минулому, сьогоденні та майбутньому», тобто позиція оповідача, конкретна ситуація породження наративу, наявність визначеного слухача тощо. Включення інтерпретації цього наративу в комунікативний контекст перетворює діалог на засіб прояснення особистісних смислів партнерів по комунікації, розвиває навички індивідуального авторського міфотворення через спільний вчинок. Основною метою створення етнічного автонаративу «Я» в українському минулому, сьогоденні та майбутньому» є закріплення особистісних смислів та уявлень про самоздійснення в культурі [117].

Як вважав Р. Барт [2], найкращим способом опрацювання міфологічних змістів є їх повторна міфологізація: для цього слід зробити вже наявні міфологічні змісти відправною точкою для створення наступної семіологічної системи, а саме життеструктурального міфу про гармонійний розвиток української особистості у власній державі.

Індивідуальні авторські міфи учасників зазвичай є не лише описом пройденого життєвого шляху, а й співвідношенням минулого з майбутніми особистісними та професійними звершеннями в культурі, тому очікуване майбутнє у вигляді актуальних життєвих завдань забезпечує єдність біографій авторів з долею національної спільноти. Національна ідентифікація суб'єкта, який ставить життєві завдання, стимулюється в його висловлюваннях щодо цінностей та смислів консолідації українського суспільства. Те саме правило поширюється і на колективного суб'єкта, групу.

Щоб з'ясувати сутність цього процесу та оптимізувати його, ми маємо враховувати таке.

Зміст висловлювання формується в процесі, детермінованому законами мови (які не підлягають логіці суб'єкта). К. Леві-Стросс, зокрема, вказував на ментальні структури, або «структури розуму», що мають місце у феноменах культури й насамперед у мові. У дискурсивній практиці «усе відбувається таким чином, наче мова сама по собі поставляє елементи», необхідні для створення колективного суб'єкта та його ідентифікації [45]. Відбувається розподіл суб'єктивного семіотичного простору та формується зона висловленого (явного) й відкинутого (невисловленого, потаємного).

Відкидаються (як другорядні, неважливі) «незручні» аспекти змісту. Окрім того, у дискурсивній практиці спостерігається феномен «перетворення часу»: з'єднання змісту актуальних висловлювань з минулими і майбутніми формаціями індивідуального дискурсу [71].

Конфронтація смислів і порушення свободи пересування з однієї дискурсивної формації в іншу, як правило, пов'язані з умовчуванням. Умовчування – це виключення певних змістів, унаслідок чого в мовленні виникають певні семантичні зони (позиції суб'єкта), яких учасник дискурсу не може торкатися (табу). Ведучий може озвучити ці позиції, повертаючи втрачені змісти в спільний дискурс. Він же долає «примус до інтерпретації» (однієї з можливих, котра видається співрозмовникові єдино правильною). Несвідома ідеологія в мовленні учасників дискурсу утворює значеннєве та семантичне ядро їхньої індивідуальної міфотворчості, а мотивація до подальшого авторського міфотворення визначається готовністю до усвідомлення цієї ідеології.

Суб'єкт, сконцентрувавшись на значущій для нього проблемі самореалізації в українській культурі, у процесі вироблення смислу цієї самореалізації розглядає себе як упорядковувача, інтерпретатора зв'язків між різними дискурсивними формаціями. Отже, учасники експерименту мають можливість усвідомити власну суб'єктність як систему утворювальну в спільному дискурсі. Під час формувального експерименту важливо розуміти смисл як незаповнений, вільний для множинності інтерпретацій [107]. Інтегруючи результати такої інтерпретативної взаємодії, учасники формувального експерименту в підсумку розвивають здатність включати у свій дискурс зроблені разом із групою відкриття, які пояснюють справжню природу труднощів національної ідентифікації та самореалізації в українській культурі. Це дає змогу зробити необхідні висновки для подолання зазначених проблем..

Як не парадоксально, але для того щоб деконструювати непродуктивний, обмежувальний історичний міф, критик має його попередньо озвучити, «створити». Тому «реставратор» матеріалу такого міфу спонтанно стає його співавтором, причому співавтором такої форми міфу, яка найзручніша для критики. За такого настановлення формулювання деконструктора перетворюються на засіб радикалізації поглядів Вони-групи, доведення їх до рівня міфологічно-універсальних. Він схильний приймати часткове за загальне, периферійні елементи – за структуроутворювальні, сміливо означає й теоретично постулює те, що сам «творець» автентичного історичного міфу

приймає з усіма належними застереженнями (наприклад, як ситуативну, а не абсолютну правду).

У цих умовах важливо пам'ятати, що аналіз міфу – це така ж інтерпретація, як інтерпретація подій за допомогою міфу. Міф не виключає реальності, але й не вичерпує її, тому проблема історичних референцій, подієвих відповідників міфу виявляється недругорядною, особливо у конфліктогенних зонах культури. Коли учасник формувального експерименту позиціонує історію певної етнокультурної спільноти як суцільний набір міфологем, його легко запідозрити в антипатії та неповазі до цієї етнокультурної спільноти. Зазвичай говорять про власну «історію» і чужу «міфологію». Коли ж він інтерпретує історичні міфи своєї етнокультурної спільноти, то має особливо уважно стежити за можливими ідеологічними пастками та усвідомлювати, що група вимагатиме від нього численних пояснень. Зважаючи на вищезазначене, найбільших успіхів у розвитку навичок індивідуального авторського міфотворення у спільному вчинку досягли учасники без комплексів жертви і страху вічного ідеологічного переслідування, які визнавали за міфом позитивні потенції означування.

Післядія спільного вчинку розгортається в *соціально-психологічному тренінгу «Практики національного міфотворення в мультикультурних регіонах» [119]*.

Мета тренінгу полягає в тому, щоб сформувати у його учасників уміння рефлексувати цінності й смисли національної консолідації, що стоять за конкретними дискурсивними позиціями та індивідуальними авторськими міфами представників різних етнічних, вікових та гендерних спільнот.

Практичною основою тренінгу стали: робота з груповим несвідомим, дискурсивні практики, смисловий аналіз дискурсу, наративні методики, методи психодрами, міфодрами та символдрами.

Структура тренінгу. I етап. З колективно створених наративів Центрального, Південного та Західного регіонів «Книга буття українського народу» група виокремлює значення, які, по-перше, здатні об'єднати всі регіони, по-друге, є характерними, специфічними для окремих регіонів і, по-третє, ті, які акцентують на нездійсненності певних цінностей як здобутків України (тобто потенційні здобутки, за умови подолання перш за все внутрішніх перешкод). Таким чином оприявнюються вузлові точки дискурсу – привілейовані знаки, порівняно з іншими можливими в дискурсивних практиках цієї групи.

II етап. З'ясування того, як інші дискурси, наприклад етнічні автостереотипи і гетеростереотипи (прислів'я, приказки, анекдоти, легенди та ін.), представляють виявлені на попередньому етапі привілейовані знаки, у тому числі альтернативними способами. Мається на увазі: по-іншому розставляючи позитив і негатив у їхньому змісті, тобто наділяючи іншими смислами, з урахуванням їхньої взаємодії та взаємоперетину, творчого синтезу в спільному новому міфологічному тексті, міфологемі, наративі.

III етап. Повернення до дослідження конкуруючого змісту конкретних дискурсивних значень, що постали в різних регіонах на першому етапі, у контексті семантики міфологічного наративу про Україну з його консолідуючими архетиповими символами й смислами. На цьому етапі приділяється увага побоюванням, недовірі, страхам та «витісненим» значенням, фасилітується повернення в міфотворчий процес тих неправильно використаних енергій, які зазвичай постають як комплекс меншовартості українців. Ведучий спонукає учасників до «переведення» негативних міфологем (зокрема, негативних «парціальних особистостей» у національному «Я») у їхню позитивну форму (використовуються прийоми ампліфікації міфологічних образів, психосинтезу). На цьому новому, спільно досягнутому рівні усвідомлення можливостей етнокультурної міфотворчості група підходить до конфліктних дискурсивних формацій. Пропонується озвучити їх кілька разів, шукаючи можливості медіації в інтертекстуальності. На цьому етапі група звертається до системних розстановок, що оприявнюють глибинні рівні групового несвідомого, на яких зароджувалася конфліктність у культурно-історичному просторі українців. За сприяння група доходить висновку, що, цілком можливо, через те, що на ці «точки зростання» й «зони найближчого розвитку» в несвідомому не було звернено належної уваги, і виникли зовнішні перешкоди на історичному шляху України, внутрішні й зовнішні «вороги», «недоля» у вигляді «зlidнів»,

IV етап. Системні розстановки найбільш яскравих постатей української історії, до яких звертаються з «проханням дати пораду» щодо виправлення негативного стану суспільства, пошуку шляхів до гармонійного розвитку українського народу в особах конкретних людей як суб'єктів української культури.

V етап. Повернення до дискурсивних практик на новому рівні – як спосіб інтеграції у свідомість напрацьованого несвідомим ресурсу. Розглядаються феномени «національний характер», «національна ідея» і т.ін. з метою вдосконалення дискурсу про них, враховуючи різноманіття їх змістового

наповнення в різних політичних і регіональних ментальностях. З'ясовується, наприклад, як, де й коли західноукраїнський політичний дискурс та політичний дискурс сходу та півдня України конкурують у визначенні поняття «українськість», «патріотизм» та «український патріотизм».

VI етап. Вивчення того, як трансформується кожний з регіональних дискурсів щодо обговорюваних феноменів «національний характер» та «національна ідея», аналіз оновлених репрезентацій та артикуляцій думок учасників обговорення як суб'єктів цього дискурсу. Завдяки тому, що вони привнесли в процес групової міфотворчості альтернативні міфологеми, уможлиблюється створення нової конфігурації національного міфу. Усвідомлення учасниками того, що тільки враховуючи виключені з попереднього дискурсу смисли можна передбачити, спрогнозувати соціальні наслідки виявлених під час тренінгу дискурсивних формацій.

VII етап. Перехід до синтезу різноманітних тлумачень майбутнього України в архетипових образах, символах. Спроба уявити себе в ролі автора-міфотворця в українському минулому та сьогодні й відобразити майбутнє в живій скульптурі «Україна: єдність і процвітання», вибудовуваній за допомогою психодраматичних технік.

Ефективність тренінгу. У тренінговому форматі етнокультурної міфотворчості може бути знайдено відповідь на запитання, як розвивається культурна тема етнопонаціональної спільноти в ціннісних орієнтаціях різних поколінь. Учасники тренінгу можуть зробити висновок, що культурна тема не може бути зведена до усталених ціннісних орієнтацій, оскільки, по-перше, кожним новим поколінням вона «отримується» у спадок, незважаючи на актуальні цінності цього покоління, і таким чином провокує внутрішній конфлікт. По-друге, в ході історії етнопонаціональної спільноти, культурна тема може поставати в різноманітних, навіть взаємопротилежних, інтерпретаціях, які пов'язані з різними цінностями соціальних верств, регіонів. Під час тренінгу з'ясовується, що цикли деструкції і перетворення національного міфу пов'язані із циклами соціальної модернізації. Так, пострадянський період став часом активного розпаду міфу про «дружбу народів» і конструювання міфів національної самобутності, відмови від міфологеми «союзу робітників, селян та інтелігенції» на користь ідеї соціальної конкуренції, заміни концепту колективізму на ідею індивідуалізму.

Іще одним важливим відкриттям учасників тренінгу стає думка про те, що невід'ємною складовою процесу консолідації українського суспільства є регіональна міфологія.

Прив'язка до певної географії «проектів порятунку» – на Заході або в Росії – наразі стає все менш затребуваною. З часів Помаранчевої революції дедалі більше актуалізується конкурентна регіональна міфологія щодо цих міфів. Отже, враховуючи міфологеми, наявні в несвідомому певної спільноти, можна ефективніше впроваджувати соціально-психологічну технологію створення консолідуючого національного міфу.

Ефективність тренінгу було проаналізовано за об'єктивними показниками, інформаційною насиченістю та суб'єктивними рефлексивними оцінками учасників. Інформативність тренінгу оцінювалась його учасниками за трибальною шкалою, також давалася оцінка можливості використання отриманої інформації в подальшій професійній діяльності. Суб'єктивна оцінка тренінгу передбачала загальну оцінку та оцінку набуття нового особистісного та професійного досвіду. Загальні підрахунки показали його 50-відсоткову ефективність. За нормативами тренінгової практики, це є високим показником ступеня сформованості вміння, у цьому випадку – уміння рефлексувати цінності й смисли національної консолідації [111].

1.3. Структурно-функціональна модель націєтворчого та конфліктологічного потенціалу історичної психології

Історичну психологію можна розглядати як суб'єкт націєтворення в умовах мультикультурності. Її націєтворчий потенціал реалізується в усвідомленні феномені історичної пам'яті, яке є невід'ємною складовою процесу національної консолідації. Важливо враховувати, що історія постає в чотирьох іпостасях.

1. Історія як реальність подій.
2. Історія як відображення подій в історичній пам'яті.
3. Історія як наукова дисципліна в контексті ментальності своєї епохи.
4. Історична психологія як наука-суб'єкт з націєтворчим потенціалом.

Нація в цьому контексті є об'єктом впровадження ідеї про можливість консолідації на новому етапі історичного часу, а саме в епоху глобалізації. Не слід при цьому забувати і про відмінність нації від етносу в сучасних умовах мультикультурності. «Нація – це не народ, організований у державу, а народ, соорганізований державою. Це протилежні речі, протилежно спрямовані процеси. Нація завжди створюється з кількох народностей, етносів, завжди

різномірною щодо етнічного складу. І вона завжди формується силою, що стоїть над членами нації, тобто над народом. Етнічна належність і національна належність – це різні речі» [20, с. 262]

Слід звернути увагу на те, що *структурно-функціональна модель* (СФМ) формування етносу [20, с. 260] складають такі елементи:

1. Пасіонарний імпульс, що відображує основну ідею етносу.
2. Релігія та культура.
3. Географічний фактор (ландшафт і клімат).
4. Менталітет (матриця колективного несвідомого).
5. Держава.
6. Спосіб існування (економіка, побут, звички).
7. Поведінка.
8. Вплив сусідів (зовнішнє середовище).

На відміну від СФМ етносу СФМ нації охоплює лише чотири елементи, серед яких:

1. Держава як об'єднувачий елемент.
2. Різномірні етноси.
3. Єдине право.
4. Спільна територія проживання.

Постає питання, як різномірні етноси можна об'єднати в національну спільноту, не втрачаючи при цьому, їхніх релігійних та культурних особливостей, менталітету, історичного досвіду тощо.

Пропонована нами модель враховує структурування та функціонування елементів, об'єднаних у формі пентатетраедра з генерувальним центром – ідеєю консолідації нації на основі модифікації історичної пам'яті та створення консолідуючого національного міфу в спільному вчинку етнокультурної міфотворчості представників різних етнічних груп (рис. 3).

Вузловими елементами (позиціями) моделі є:

1. Ідея – імпульс консолідації нації.
2. Суб'єкт розгортання ідеї – історична психологія як наука.
3. Об'єкт розгортання ідеї – нація.
4. Мотивація на реалізацію ідеї консолідації нації в спільному вчинку етнокультурної міфотворчості.
5. Політико-психологічна технологія створення консолідуючого національного міфу.
6. Мультикультурність як ресурс оновлення нації.
7. Оновлена нація [126].

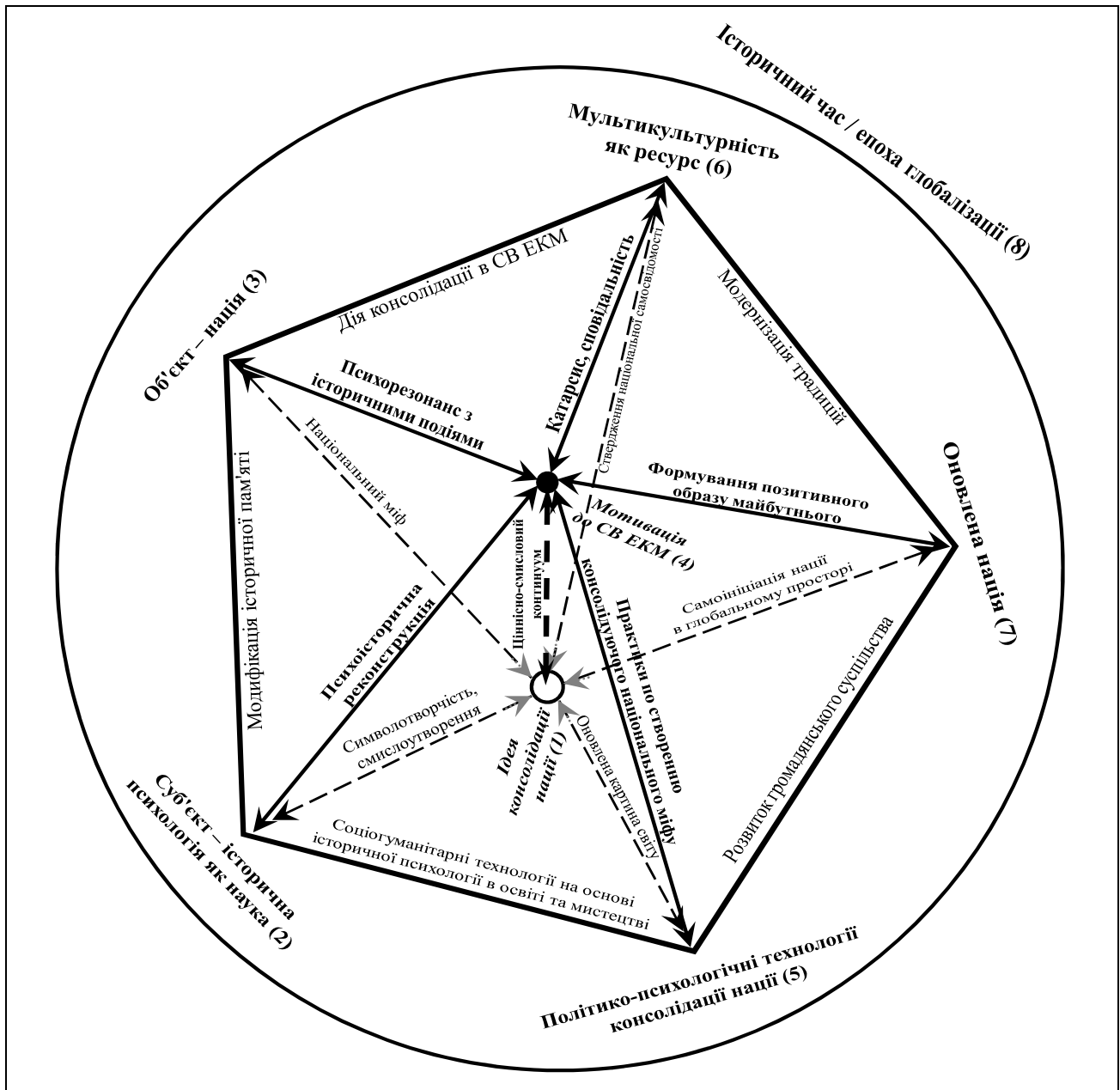


Рис. 3. Структурно-функціональна модель націєтворного потенціалу історичної психології в умовах мультикультуралізму

Розгляньмо відтак зв'язки між основними елементами моделі.

1-2. Ідея – імпульс консолідації нації – суб'єкт розгортання ідеї – історична психологія як наука (через символотворчість та смислоутворення).

1-3. Ідея – імпульс консолідації нації – об'єкт розгортання ідеї – нація (на прикладі молоді різних регіонів та етнокультурних груп) – через консолідуючий національний міф.

1-4. Ідея – імпульс консолідації нації – мотивація на реалізацію ідеї консолідації нації в спільному вчинку етнокультурної міфотворчості – через ціннісно-смысловий континуум різних етнічних груп.

1-5. Ідея – імпульс консолідації нації – політико-психологічна технологія створення консолідуючого національного міфу через конструювання нової картини світу оновленої спільноти.

1-6. Ідея – імпульс консолідації нації – мультикультурність як ресурс оновлення нації – через підвищення національної самосвідомості.

1-7. Ідея – імпульс консолідації нації – оновлена нація – через самоініціацію в глобальному просторі.

Пропонована нами «*Структурно-функціональна модель націєтворчого потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності*» є багатовимірною та мультифакторною. Головним є те, що ми розглядаємо можливості враховувати в процесі націєтворення не тільки чинники, які зазвичай співвідносяться з нацією (наприклад, держава як об'єднавчий елемент, єдине право, спільна територія проживання, наявність різнорідних етносів для більшої консолідованості держави), а й доєднати до них також ті, які стосуються етнічності: пасіонарний імпульс, що відображає основну ідею етносу, релігію та культуру, географічний фактор (клімат), менталітет (матриці колективного несвідомого), спосіб існування (економіка, побут, звички, поведінка, вплив сусідів, зовнішнє середовище). Коли йдеться про проблематику націєтворення в умовах мультикультурності, на наш погляд, дуже важливо створити такі умови, за яких може реалізовуватися мотивація окремих індивідів і спільнот (етнокультурних груп), на усвідомлення цінностей і смислів, які б об'єднали і доповнили ціннісно-смыслові континууми, що є в історичному досвіді цих етносів. Нам видається це важливим саме тому, що події на історичному шляху України пов'язані не тільки з українським етносом, а й з іншими етнокультурними спільнотами. У зв'язку поживленням катарсису, сповідальності, а також символотворчості та смислоутворення піднятися на рівень усвідомлення уроків історичних подій їх смислових полів.

Хотіли б наголосити, що в нашій моделі центральним, імпульсним началом є *ідея консолідації нації*, яка перебуває в постійній динаміці. *Суб'єктом*, який розробляє цю ідею, є історична психологія як наука. Важливо підкреслити, що це не тільки напрацювання вчених минулих епох, які залишили по собі важливі відкриття, але напрацювання певної спільноти вчених (наприклад, нас із вами), які досліджують націєтворення і збагачують

своїм суб'єктивним потенціалом ідею консолідації нації. *Об'єктом*, який розгортає цю ідею консолідації, є саме нація, яка наразі постає, можна сказати, перебуває ще на етапі становлення, чи, так би мовити, «перестворення створеного». І далі висновуємо, що спільна вчинкова діяльність представників різних етнокультурних груп (через формувальний експеримент, через певні тренінгові форми) призведе до дії консолідації в спільному вчинку етнокультурної міфотворчості. Цей процес актуалізується мультикультурністю як ресурсом. Слушно брати до уваги не тільки місцеві культурні особливості, а ще й долучати культурні контексти інших країн. Відтак, запропонована модель може працювати не тільки всередині однієї країни, а й зовні – на концепцію та інтеграцію цінностей й смислів країн-сусідів, а ширше – різних акторів глобалізованого суспільства.

Результатом докладання зусиль суб'єктом нації творення має стати зрештою досягнення 7-ї позиції – *оновленої нації*. Проблема в тому, що остання постає саме завдяки тому, що учасники нації творчого процесу стають «індивідуальними мультикультуралістами» знімаючи всередині свого «я», у власній психіці, ціннісно-смісловий континуум різних культурних регіонів, різних історичних епох, і стаючи більш динамічними, більш відкритими і спроможними працювати на консолідацію, не втрачаючи власних культурних особливостей, зокрема пов'язаних з етносом, релігією, мистецтвом тощо).

Утім, не менш важливо врахувати процеси нації творення, пов'язані з конфліктологічним потенціалом історичної психології (рис. 4). Тут історична психологія розглядається вже не як суб'єкт, а як даність, певне підґрунтя, що склалося впродовж історичного шляху у свідомості і колективному несвідомому представників певних етносів. Носієм конфліктологічного потенціалу є стихійна тенденція до деконсолідація нації, об'єктом же впливу при цьому є вже не нація, а радше населення, маса.

Тут культурна глобалізація (6-та позиція) є викликом, який постійно становить загрозу існуванню нації. Якщо цей сценарій візьме верх, то народ перетвориться у асимільоване населення замість самобутньої полікультурної нації.

Насамкінець розгляньмо поєднання, перетин цих двох моделей (у точці 1–1'), де націєтворення протистоїть руйнуванню нації, а актуалізація – пригніченню національного потенціалу (рис. 5).

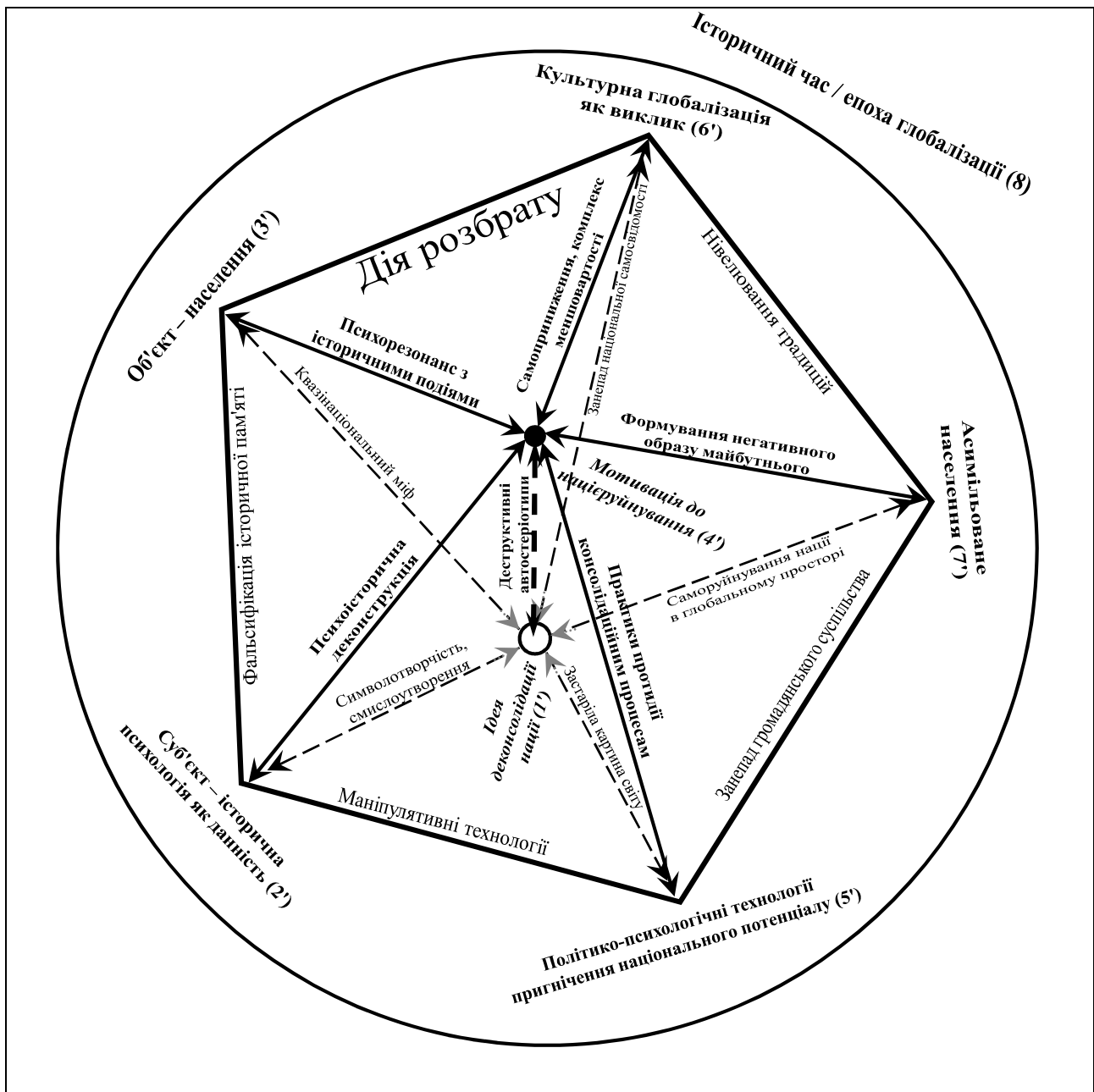


Рис. 4. Структурно-функціональна модель конфліктологічного потенціалу історичної психології в умовах мультикультуралізму

Якщо поглянути на цей варіант, то дуже важливо, аби суб'єкт націєтворення, тобто історична психологія як наука впливала таким чином, щоб верхня, консолідаційна, частина цієї моделі, давала імпульс для перетворення соціально-психологічних негативних явищ (наприклад стереотипів, пов'язаних з колективними травмами або комплексом меншовартості) у позитивні. Тобто щоб утримувався певна перевага (у точці 1–1'), причому щоб розготався процес

самоусвідомлення нації, її здатність протистояти все новим і новим викликам, пов'язаним з деконсолідацією.

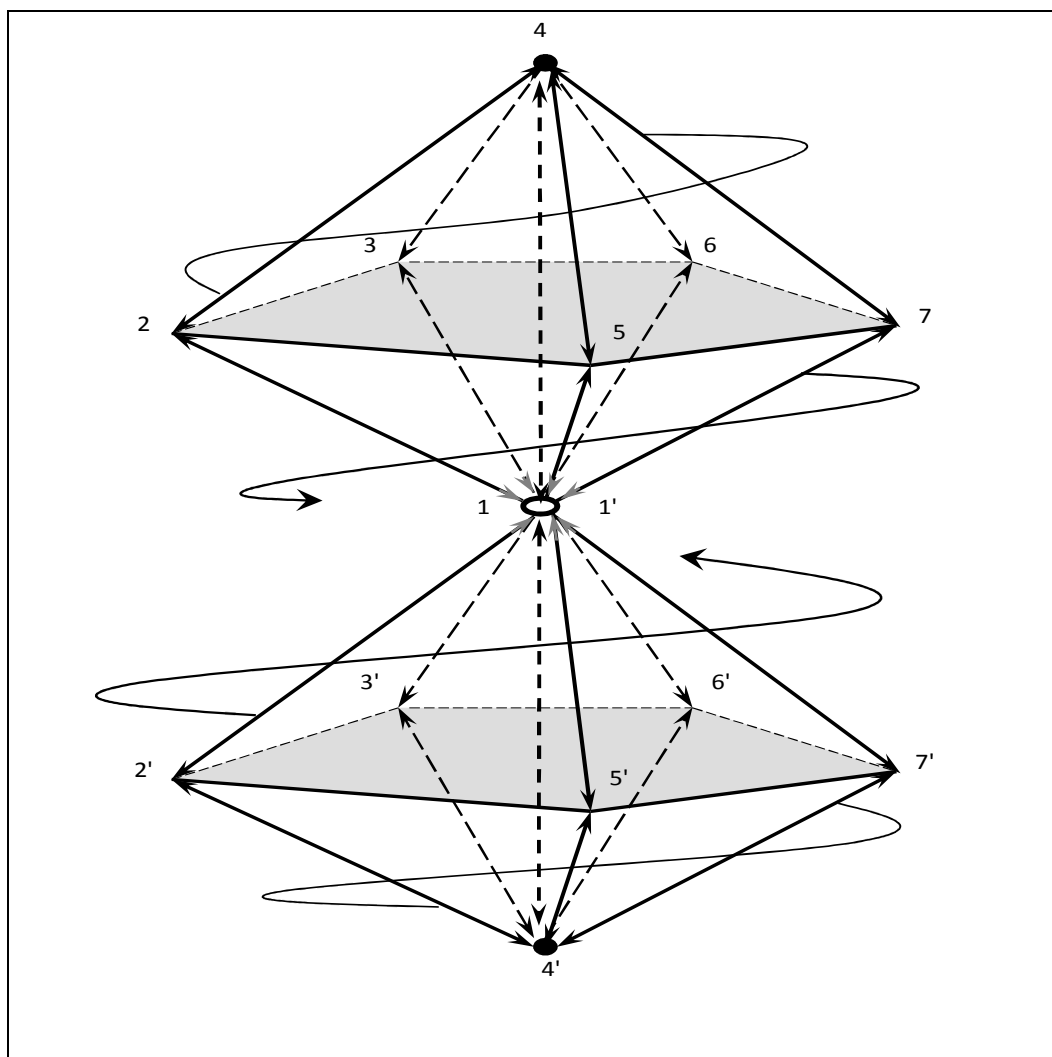


Рис. 5. Структурно-функціональна модель націєтворчого та конфліктологічного потенціалу історичної психології в умовах мультикультуралізму

Загалом специфіка розкриття націєтворчого потенціалу історичної психології на основі модифікації історичної пам'яті в нашому дослідженні полягає в принциповому акцентуванні на суб'єктній, індивідуально-особистісній природі цього процесу. У цьому відмінність між пропонованим психолого-історичним підходом до націєтворення та іншими підходами, які акцентують на груповому рівні проблематики. Близьким за ідеєю можна вважати суб'єктно-вчинковий підхід до націєтворення В. О. Татенка, але, він не бере до уваги міфологічну сутність історичної пам'яті та спільний вчинок

етнокультурної міфотворчості зі створення консолідуючого національного міфу. Ці феномени якраз і є, на нашу думку, своєрідними містками для переходу від індивідуального авторського міфу щодо нації до консолідуючого національного міфу. Останній постає з ціннісно-сміслових напрацювань індивідуальних авторських міфів учасників спільного вчинку етнокультурної міфотворчості і передбачає синтез індивідуального ціннісно-сміслового континууму і соціально значущих смислів та цінностей певних етнокультурних спільнот, з якими ідентифікують себе учасники цього спільного вчинку. Творення консолідуючого національного міфу поєднується з процесами самоактуалізації, саморозвитку, самоздійснення учасників, і це вирішує проблему мотивації до націєтворення. Зазвичай саме брак мотивації в учасників є причиною неефективності соціокультурних та політико-психологічних технологій консолідації нації. Відтак хотіли б акцентувати увагу на сутності соціально-психологічної концепції етнокультурної міфотворчості особистості та спільноти та яку покладено, як вже йшлося у у підрозділі 1.2, в основу теперішніх досліджень історичної пам'яті і націєтворчого потенціалу історичної психології. Етнокультурна міфотворчість відображає здатність людини розпізнавати архетипово-символічні змісти і, взаємодіючи з ними, розкривати свій культурно-історичний і соціально-психологічний потенціал. І при цьому є формою пізнання, самоактуалізації, саморозвитку та самоздійснення особистості, особливо в умовах культурної глобалізації. У процесі спільного вчинку етнокультурної міфотворчості створюються ціннісно-сміслові та предметно-дієві передумови консолідації етнонаціональної спільноти. Етнокультурна міфотворчість ґрунтується на індивідуальному авторському міфотворенні, яке узгоджує етнокультурну картину світу та індивідуальний образ світу суб'єкта і лежить в основі формування та розвитку національного міфу, оскільки відображає взаємозв'язок ментальності особистості як суб'єкта й етносу як колективного суб'єкта. Поєднання в цій структурно функціональній моделі НАКОПП (яка має форму пентатетраедра) основних проявів, елементів згаданого процесу дає можливість послідовно впроваджувати ідеєю консолідації нації, яка як певний імпульс досягає суб'єкта свого розгортання, а саме історичної психології (як науки і як певної спільноти науковців, умотивованих пізнавати ціннісно-смісловий континуум консолідації нації). Принципи, на основі яких відбувається розгортання ідеї консолідації: принцип національного міфу, принцип смислоутворення й символотворчості, принцип індивідуального мультикультуралізму. Застосування суб'єктом націєтворення психоісторичної реконструкції передбачає не тільки зчитування

певних семантичних кодів ідеї консолідації нації, а й дослухання до культурно-історичного спадку, щоб відчувати певний ціннісно-смісловий резонанс з історичними подіями, закарбованими в історичній пам'яті. На наш погляд, модифікація історичної пам'яті, уможлиблюється саме завдяки взаємодії ідеї консолідації нації із суб'єктом розгортання цієї ідеї і його об'єктом. Зазначимо, що місцем прикладання творчих зусиль повинні стати соціогуманітарні технології на основі історичної психології в освіті та мистецтві; розвиток громадянського суспільства; модернізація традицій. Умовами розгортання націєтворчого потенціалу історичної психології є психорезонанс з історичними подіями, катарсис, сповідальність. Спільному вчинку, по створенню консолідуючого національного міфу сприяє психоісторична реконструкція.

Детальніше розгляньмо тіньову складову комплексної моделі – структурно-функціональну модель конфліктологічного потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності. Йдеться про те, що ідея консолідації має зворотний бік, який ми називаємо ідеєю деконсолідації нації. Отже, суб'єктом розгортання цієї ідеї є вже історична психологія саме як даність характерних для певної нації історичних подій, перипетій, проблематики конфліктів, які виникали між самими представниками цієї нації та її оточенням. Об'єкт ідеї деконсолідації – населення, тобто вже не національна спільнота, а саме населення у вигляді представників різних етнокультурних груп, які не відчують своєї спільності. Проявляються деструктивні тенденції, пов'язані з авто- і гетеро стереотипами, та індивідуалістична мотивація до роз'єднання. Тут, звичайно, про спільний вчинок не йдеться, натомість панує розбрат. Відповідно, механізми, які тут спрацьовують, є антиподами механізмів, які ми розглядали в першій частині моделі: психоісторична деконструкція, самоприниження і комплекс меншовартості, практики протидії консолідаційним процесам, формування негативного образу майбутнього. Зрештою дія цих механізмів може призводити до фальсифікації історичної пам'яті, до нівелювання традицій, асиміляції населення, загалом до згортання націєтворчих процесів. Підкреслимо, що ці дві складові – націєтворчий потенціал історичної психології та конфліктологічний потенціал історичної психології – є необхідними, тому що відбувається діалектична взаємодія цих тенденцій, і ідея деконсолідації нації, зі свого боку, дає певний імпульс до того, щоб шукати індивідуальні, особливі генкологічні риси, які б могли поєднувати різні етнокультурні спільноти, різні соціальні верстви, покоління на основі пошуку спільних цінностей, які, зокрема, можуть бути віднайдені в історичній пам'яті як соціально-психологічному своєрідно заломлюється в свідомості

феномені, що представників різних соціокультурних груп і етнокультурних спільнот. Культурна глобалізація в цьому випадку виглядає саме як виклик націєтворчому процесу і стимулює до створення оновленої нації, зважаючи на небезпеку нівеляції духовно-культурних цінностей і традицій. Об'єднана структурно-функціональна модель націєтворчого та конфліктологічного потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності виглядає як два пентатетраедри один на одному: верхня частина – це націєтворчий потенціал, нижня – конфліктологічний потенціал, і дуже важлива точка перетину, яка є спільною, тобто позначенням ідеї консолідації, й ідеєю деконсолідації національної спільноти. Водночас структурної функціональної моделі НАКОПП.

Отже, розвинуто уявлення про структуру і функції націєтворення на основі історичної пам'яті та принципу мультикультурності. Модель відтворює логічно пов'язані між собою структурні елементи, які утворюють, з одного боку, націєтворчий, а з другого – конфліктологічний потенціал історичної психології. Історична психологія в пропонованій нами моделі постає і як наукова парадигма, спільнота вчених, колективний суб'єкт націєтворення, і як даність, що відбиває соціально-психологічні особливості історичного досвіду етнокультурних спільнот, що вибудовують націю. У центрі моделі – ідея консолідації/деконсолідації етнокультурних спільнот у складі нації, причому вона розгортається на основі принципу мультикультурності, який постає у двох взаємопротилежних варіантах: індивідуальний мультикультуралізм – культурна глобалізація. Поліосність представлених у моделі тенденцій самоініціації/саморуїнування нації виявляється в системі соціально-психологічних механізмів, інтегральним серед яких є механізм спільного вчинку етнокультурної міфотворчості і, відповідно, дія консолідації в цьому вчинку чи, навпаки, дія розбрату етнокультурних спільнот. Обґрунтовано доцільність виокремлення таких багаторазово пов'язаних між собою структурних компонентів націєтворчого потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності: ідея консолідації нації; суб'єкт – історична психологія як наука; об'єкт – потенційна нація; мотивація до спільного вчинку ЕКМ; політико-психологічні технології консолідації нації; мультикультурність як ресурс; оновлена нація, історичний час епохи глобалізації, історична пам'ять. Запропонована модель НАКОПП дає змогу неупереджено та науково виважено підійти до застосування соціально-психологічних технологій націєтворення в умовах мультикультурності в різних регіонах України та прогнозувати соціально-психологічні прояви консолідаційних процесів під час

культурного діалогу або у випадку можливої конфронтації в різних країнах та міжнародних відносинах.

1.4. Мультикультуралізм як принцип націєтворення в умовах глобалізаційних змін

Політична ментальність, з одного боку, є невід'ємною складовою етнокультурної ментальності певного суспільства, з другого – основою його політичної активності. Механізми формування і трансформації політичної ментальності на сьогодні вивчені недостатньо. Вони є полем міждисциплінарних досліджень учених різних спеціальностей: психологів, соціологів, політологів, істориків, семіотиків та ін. Формування політичної ментальності сучасної української молоді має базуватися на актуальній історичній пам'яті, рефлексії символів та міфологем, що побутують у психологічному просторі етнокультурної спільноти та її референтних партнерів за життєздійсненням, і, головне, інтегруватися в дискурсивні практики, основою яких є творчий діалог різних позицій.

На шляху до поставленої мети слід пройти певні етапи. Перший – вивчення міфотворчого потенціалу суб'єкта політичної ментальності, звернення уваги на творче синтезування символів та міфологем, що побутують на рівні колективних уявлень. Другий – включення в дискурс політичної ментальності сучасної молоді проблематики патріотизму в суб'єктному «заломленні». Третій – актуалізація метафоричних моделей етнокультурних здобутків України та окреслення можливостей створення консолідуючого національного міфу.

Формування, розвиток, задоволення інтересів і потреб політичних суб'єктів продукує сукупність поглядів, оцінок, настановлень щодо політико-владних відносин. Ця сукупність набуває певної самостійності і культурно-історичної специфічності в перебігу політичного процесу. Більшість дослідників ідентифікують її як політичну ментальність [2].

Політичну ментальність сучасної молоді ми розглядаємо в парадигмі етнокультурної міфотворчості особистості, яка на перше місце ставить індивідуальність, варіативність, ситуативний контекст, що, однак, спираються на «інтерпретацію» архетипних основ психіки. Саме осмислення того, як окрема індивідуальність здійснює процес означування, переживання світу, підсилює процеси її життєтворчості. Отже, етнокультурна міфотворчість

оприявнює культурно-історичний потенціал особистості й групи. Важливо підкреслити, що особистість реалізує себе через посередництво витворів культури і, таким чином, творчо синтезує власний особливий образ культури в індивідуальному авторському міфі. Індивідуальний авторський міф є продуктом етнокультурної міфотворчості особистості. Етнокультурна міфотворчість особистості – це процес створення суб'єктивного міфологічного простору, що корелює з визначеним типом культурно-історичного, етносоціального й екзистенційного досвіду, відбитого в різних текстах (наративах, поведінці і, ширше, у життєвому шляху в цілому).

Трактування індивідуального авторського міфу як переважно усвідомлюваного суб'єктом трансцендентного акту цілісного охоплення суб'єктивного екзистенційного досвіду (зокрема, особистої міфології, особистісних смислів, свого покликання, ідеї, місця у світі і т.ін.) об'єктивується найчастіше в автонаративі.

Основні методологічні принципи парадигми етнокультурної міфотворчості. По-перше, провідний статус наративів (Ж. Ф. Ліотар). Уявлення про реальність зумовлені мовою, за цим – приховані джерела влади (М. Фуко). По-друге, роль усвідомлення несвідомого в історичному процесі, яка підтверджується можливостями створення гіперреальності симулякра, коли образ бере верх над реальністю (Ж. Бодріяр). По-третє, деконструкція (Ж. Дерріда) й провокація відкриттів розбіжностями в поглядах (Ж. Ф. Ліотар), досягнення згоди шляхом дискусії (Ю. Габермас).

Політична ментальність – це певна семіосфера, що склалася в суспільстві завдяки означенню соціальних процесів. Відтворення і зміна соціально важливих значень може бути інтерпретоване як політичний акт у широкому розумінні, притаманному соціальному конструктивізму [1; 35].

Сучасна молодь як суб'єкт політичної ментальності постає перед необхідністю синтезувати цілісний міфологічний простір, що поєднує найбільш продуктивні символи і міфологеми в ментальності різних культур: західноєвропейської, української, російської та ін., спираючись на їхні ключові ідеї. Релевантним для цього є архетипний аналіз, що реалізується насамперед в інтерпретуванні символів, ще сприяє розвитку постанови на медіа культурність в процесі творення.

Настановлення на створення нового символічного простору політичної ментальності змістовно розкривається у формулі пошуку «іншого царства», як воно розуміється в народній казці. «Відхід людини від гнітючої бідності життя, пов'язаний з пошуком «іншого царства», є загальною рисою всіх століть і всіх

народів» [25, с. 389-390]. Однак, бачимо різне розуміння «казкового багатства», зокрема, в українській, російській і західноєвропейській ментальності. «Бідність життя відчувається по-різному, відповідно до життєрозуміння й особливо – духовного складу» [25, с. 389]. З цього погляду продуктивно дослідити протестантську етику і «дух капіталізму» у західноєвропейській ментальності, а також культурні архетипи бідності-багатства в слов'ян. Серед найбільш значущих для європейської ментальності і політичної культури ідей традиційно називають: по-перше, ідею приватної власності, що уможливило особисту свободу і самореалізацію, особливо в підприємницькій справі, гармонізує співвідношення матеріального і духовного багатства особистості; по-друге, ідею набожності на тлі прагнення до особистого успіху. По-третє, ідею індивідуалізму (вищої цінності індивідуального начала в людині порівняно з груповим, колективним). Етика протестантизму санкціонує ті засоби організації підприємницької діяльності, які сприяють успіху, а саме «гроші» і «час». Ці міфологеми є найбільш значущими для сучасного західноєвропейського менталітету. Введення в психологію повсякденного спілкування кількісних оцінок розкривається, наприклад, у «Порадах молодому торговцю» Б. Франкліна: «Пам'ятайте, що час – це гроші». Але оскільки в цьому випадку і час, і весь зміст людського буття оцінюється через кількість придбаних або втрачених речей, виникає реальна загроза переходу зі стану «бути» у стан «володіти» (Е. Фромм). Те, що в буржуазному суспільстві людські чесноти безпосередньо пов'язані з багатством («Порожньому мішку нелегко стояти прямо», – писав Б. Франклін), ще не означає, що вони не можуть існувати окремо, а тим більше, що одне породжує інше. І наповненому доларами мішку стояти прямо так само нелегко, як і порожньому. З огляду на активні процеси вестернізації російського й українського менталітету варто оцінити той «грунт», на який «впадуть» західноєвропейські цінності, виражені в символах матеріального і духовного багатства.

Крім визнаних колективізму, відкритості і патріотизму, слід, на наш погляд, звернутися до творчого потенціалу російської політичної ментальності, а саме до споглядального творення. Формулюючи «російську ідею», І. Ільїн підкреслював значущість для неї «вільно споглядаючого серця, що шукало і знаходило свій правильний і гідний Предмет... Якщо тільки серце російської людини приліплювалося до безпредметного або протипредметного змісту...», Росія «хиталася і розпадалася» [41, с. 438-439]. У зв'язку зі сказаним пригадується описана Є. Трубецьким життєва мрія російського простолюдина (характерна, утім, для представників будь-якого етносу), для якого «інше

царство» є, загалом, ідеал «ситого достатку». Згідно з Є. Трубецьким, граничним вираженням такого перекрученого народного ідеалу є «зłodійська утопія» («Грабуї нагробоване»), у якій дослідник вбачав реальну опору для ідей революції. «Архетип Омелька» зіграв ключову роль у перевороті та виявився життєздатним саме тому, що він має глибоке містичне коріння в російській душі [95]. Однак, цей символ є багаторівневим, і його потенціал повному розкривається в контексті нашого часу. Омелько здобуває принцесу і царство, тому що «піч» сама його возить, тобто у своїй «споглядальному ледарстві» він виявляється більш проворним, ніж ділові й енергійні [25, с. 137]. Ще одною психологічною домінантою російської ментальності є совість. «Совість – це стан моральної очевидності»; якщо відбувся «совісний акт», це відновлює внутрішню єдність людської істоти, усіх її сил і здібностей, що може на довгі роки вперед осяювати життя особистості новим знайденим змістом [42, 183]. Основна суперечність російської історії, на думку М. І. Воловикової, найімовірніше, полягала в тісному переплетенні морально-духовної обдарованості її мислителів і всього народу з надзвичайно утрудненим утіленням моральних максим у життя [25].

Об'єднання індивідуалізму з ідеєю рівності прав громадян і неприпустимості насильства влади, на думку Б. Цимбалістого, незважаючи на перипетії історичного минулого, усе-таки є інваріантною ознакою національного характеру українців, не терпимих до проявів тоталітаризму [98]. Міфологема «Вільна Україна» пов'язана зі специфічним сприйняттям символу «волі». Воля в українській ментальності – це воля максимального самовиявлення й самореалізації в «сродній праці» (Г. С. Сковорода). В українському політичному менталітеті ніколи не була популярна думка про те, що всі повинні отримувати рівну частку матеріальних і духовних благ. Справедливість – це перш за все рівні соціально-правові умови для кожного, хто починає життя. А далі, оскільки існує «рівна нерівність», усе залежить від конкретної людини, від її таланта і здібностей, що дають можливість розпізнати споріднений вид діяльності. Висока трудова етика виключала ідеалізацію бідності: частіше жебрак класифікувався як ледар, а не «божа людина». Показовою є ідіома «Дурень думкою багатіє», що скептично подає творче споглядання, співвідносячи його з небажанням активно діяти. Таким чином, українська ментальність «захищається» від схильності до мрійливості та сентиментальності. Побудова громадянського суспільства, яке б синтезувало вищезгадані позитивні риси в політичній ментальності західних європейців, українців і росіян є, на наш погляд, актуальною перспективою для

самоактуалізації молодого покоління. Для успішної реалізації цього проєкту варто враховувати, що спосіб конструювання соціальної реальності – це насамперед фіксація значень, що змінюють наявні дискурси, а через них впливають на організацію суспільства. Отже, соціальна організація, як результат динаміки політичної ментальності залежить від творчого синтезування символів і міфологем, що існують на рівні колективних уявлень. Для того щоб забезпечити суб'єктність цього процесу, необхідно, на наш погляд, включити в дискурс політичної ментальності сучасної молоді проблематику патріотизму в його суб'єктному заломленні.

Духовно орієнтований підхід до етнопсихологічних явищ дозволяє наблизитися до сутності сприйняття себе народом як єдиного цілого. За такого розуміння статистичним законам «більшості» відводиться більш скромна роль, ніж це прийнято в наш час. Духовність у цьому випадку трактується як творчий акт духовного самовизначення в належності до певної етнокультурної спільноти. І. А. Ільїн, зокрема, виводить такі «закони» патріотизму. Закон свободи: «Насамперед процес віднайдення Батьківщини має бути пережитий самостійно і самотньо. Ніхто не може прописати іншій людині її Батьківщину – ні вихователі, ні друзі, ні суспільна думка, ні державна влада; тому що любити і радіти, і творчо діяти за вказівкою взагалі неможливо... Так званий «казений», офіційний патріотизм далеко не завжди пробуджує і виховує в душі почуття Батьківщини, нерідко навіть шкодить йому» [41, с. 228]. Наступний закон: єдність народу заснована на духовній близькості. «Люди об'єднуються в єдину націю і створюють єдину Батьківщину саме через схожість їхнього духовного складу, а цей духовний склад виробляється поступово, історично» [там само, с. 229]. Справжнім проявом національних особливостей є творчість – з цього, третього, закону випливає, що вивчення психології народу необхідно здійснювати, звертаючись до його найвищих творчих проявів (недоліки оприявняться самі – як нереалізований творчий потенціал). Кожне духовне досягнення народу об'єднує його, виявляє спільні цінності. Видатний патріот «несе тягар свого народу, творчо розв'язуючи всі його вузли та труднощі» [там само, с. 232]. Про спеціальне «формування» (в сенсі надання визначеної форми) патріотизму говорити вкрай важко, наблизитися до глибинних характеристик особистості, відповідальних за почуття любові до Батьківщини, методологічно проблематично. Наразі в основному досліджуються соціальні уявлення про свою країну і світ, для чого використовуються найпростіші методи: анкети, малюнки тощо [25; 97].

У парадигмі етнокультурної міфотворчості особистості можна виконати дискурс-аналіз політичної ментальності сучасної молоді, що базується на метафоричних моделях етнокультурних здобутків України. Для цього пропонується така тактика: по-перше, зосередитися на конкретних мовленнєвих висловлюваннях щодо етнокультурних здобутків країни: які значення вони оприявнюють, а які потенційні значення виключають. По-друге, ідентифікувати вузлові точки дискурсу: які знаки мають привілейований статус і як вони визначені щодо інших знаків у дискурсі. По-третє, вивчити, як інші дискурси подають ці ж знаки альтернативними способами. По-четверте, дослідити конкуруючий зміст міфологем і виявити конфліктність їхніх значень. У дискурсі політичної ментальності через посередництво заданого алгоритму можна з'ясувати, наприклад, як, де й коли західноукраїнський політичний менталітет та політичний менталітет Сходу та Півдня України конкурують у визначенні поняття «національний характер», «національна ідея» і т. ін. Доцільним також видається вивчати, як трансформується кожний із цих дискурсів у специфічних репрезентаціях та артикуляціях унаслідок того, що в нього потрапляють альтернативні міфологеми. Важливо пам'ятати, що тільки враховуючи виключені можливості, реально визначити соціальні наслідки певних дискурсивних конструкцій.

Дискурс – не ідеальна, позачасова форма, а фрагмент історії, який накладає власні обмеження на спосіб думання, пропонує свій поділ інформації на частини, свої трансформації смислу, специфічні способи темпоральності. Досліджуючи структуру різноманітних «режимів» знань, тобто правил, які встановлюють, що можна говорити, а що не можна, що вважати істинним, а що хибним, ми впритул підходимо до тлумачення дискурсу як своєрідної міфотворчості. Актуальним є з'ясування стосунків між дискурсом та міфом, точніше, між дискурсивними практиками та етнокультурною міфотворчістю. Всередині соціального конструкціонізму визріло порівняння мінливого знака з міфом (Лакло). Якщо, наприклад, політик лейбористської партії під час виборчої кампанії в Британії запевняє, що «ми зробимо все найкраще для країни», а політичний діяч консервативної партії каже те ж саме, то, найімовірніше, вони мають на увазі дуже різні образи країни і дуже різні плани. «Країна» в цьому разі – це мінливий знак, що має різний зміст у різних артикуляціях. Отже, під міфом соціальні конструкціоністи розуміють простір репрезентації мінливого знака або принцип прочитання певної знакової ситуації. Міф, з одного боку, – це суб'єктивне уявлення про реальність, а з

другого, цей суб'єктивізм є неунікним й конституюючим, тому що встановлює необхідний горизонт для соціальних дій.

Пізнаючи через інтерпретацію тексту власного життєвого шляху зміст особистого і колективного несвідомого, особистість розширює межі уявлень про себе і про власну культуру, самовизначається щодо культурних зразків. Отже, такі міфи, як «країна», «нація», уможливають національну політику й дають різним політичним силам ту платформу, щодо якої вони можуть дискутувати. Сьогодення спонукає нас до глибокого пізнання процесів дискурсивності, особливо у зв'язку з викликами соціально-політичних криз у країнах, де збанкрутувала політична доктрина мультикультура нації.

Література

1. Барр В. Социальный конструкционизм и психология / В. Барр // Постнеклассическая психология. – 2004. – № 1. – С. 29–44.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Р. Барт; пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 411 с.
4. Бевзенко Л. Д. Постнеклассическая наука – возможность социальных проекций / Л. Д. Бевзенко // Нелинейная динамика и постнеклассическая наука. – М.: Изд-во РАГС, 2003. – С. 247–256.
5. Бевзенко Л. Д. Соціальна самоорганізація. Синергетична парадигма: можливості соціальних інтерпретацій: автореф. дис. д-ра соціол. наук: 22.00.02. / Л. Д. Бевзенко. – К., 2005. – 36 с.
6. Белявский И. Г. Исповедь пасынка века / И. Г. Белявский. – Одесса : ОКФА, 1997. – 472 с.
7. Белявский И. Г. Историческая психология / И. Г. Белявский. – Одесса : Одесский государственный ун-т, 1991. – 250 с.
8. Белявский И. Г. Контраверсивная психология / И. Г. Белявский. – Одесса : Виктория, 2003. – 302 с.
9. Белявский И. Г. Лекции по исторической психологии / И. Г. Белявский. – Одесса : Астропринт, 2004. – 448 с.
10. Белявский И. Г. Мистические учения в новейшей истории психологической науки : монография / И. Г. Белявский. – Одесса : Астропринт, 2002. – 424 с.
11. Белявский И. Г. Одесские, отнюдь не Тэвистокские лекции / И. Г. Белявский. – Одесса : Астропринт, 2000. – 412 с.
12. Белявский И. Г. Основы психологии личности / И. Г. Белявский. – Ростов-на-Дону : Изд-во Рост. ун-та, 1974. – 101 с.
13. Белявский И. Г. Проблемы исторической психологии / И. Г. Белявский, В. А. Шкуратов. – Ростов-на-Дону : Изд-во Рост. ун-та, 1982. – 223 с.

14. Белявский И. Г. Развитие психолого-исторических представлений / И. Г. Белявский. – К. : УМК ВО при Минвузе УССР, 1988. – 72 с.
15. Белявский И. Г. Теоретико-методологические основы психолого-исторических исследований : автореф. дис. на соиск. степени докт. психол. наук по специальности: 19.00.01 «Общая психология, история психологии» / И. Г. Белявский. – Ростов-на-Дону, 1985. – 28 с.
16. Белянин В. П. Экспериментальное исследование психолингвистических закономерностей смыслового восприятия текста: дис. канд. психол. наук: 19.00.01 / В. П. Белянин. – М., 1983. – 208 с.
17. Бергсон А. Творческая эволюция/пер. с фр. В. А. Флеровой. – М. : КАНОН-пресс, 1998. – 398 с.
18. Білявський І. Г. Соціальна перцепція / І. Г. Білявський. – Одеса : Астропринт, 2000. – 116 с.
19. Братимов О. В. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи / О. В. Братимов и др. ; под ред. М. Г. Делягина. – М. : ИНФРА-М, 2000. – 344 с.
20. Бугаёв А. Ф. Глобальная экология: концептуальные основы / А. Ф. Бугаёв. – К. : СПД Павленко, 2010. – 496 с.
21. Бугаёв А. Ф. Система как взаимодействие противоположностей и проблема моделирования её структуры / А. Ф. Бугаёв // Моделювання та інформаційні технології. Збірник наукових праць. – 2017. – Вип. 79. – С. 81–87.
22. Бугаёв А. Ф. Экологическая безопасность человека во Вселенной: ресурсно-энергоинформационный аспект : в 2 т. / А. Ф. Бугаёв, Г. И. Рудько, Г. А. Белявский, А. В. Яцишин. – К.-Черновцы: Букрек, 2018. (Т. 1. – 544 с. Т.2. – 448 с.)
23. Буян В. В. Міфотворчість як елемент політичної культури українського трансформаційного суспільства : дис. на здобут. ступ. канд. політ. наук. – 23.00.03 – політична культура та ідеологія / В. В. Буян. – К., 2012. – 206 с.
24. Васютинський В. О. Інтеракційна психологія влади : монографія / В. О. Васютинський. – К. : [б. и.], 2005. – 491 с.
25. Воловикова М. И. Представления русских о нравственном идеале : [монография] / М. И. Воловикова. – М. : Изд-во «ИПРАН», 2005. – 332 с.
26. Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. Из неопубликованных трудов / Л. С. Выготский. – М. : Акад. пед. наук. – 1960. – 500 с.
27. Гаджиев К. С. Политическая философия / К. С. Гаджиев.– М.: Экономика, 1999. – 606 с.
28. Горностай П. П. Личность и роль: ролевой подход в социальной психологии личности. – К. : Интерпресс ЛТД, 2007. – 312 с.
29. Грабовська І. Україна в пошуках позитивного культурно-антропологічного типу / І. Грабовська // Сучасність. – 2001. – №3. – С. 63–71.
30. Гриценко О. Своя мудрість: національна міфологія та «громадська релігія» в Україні. Додаток до «Нарисів української популярної культури» / О. Гриценко. – К. : Б. И., 1998. – 183 с.
31. Грушевский М. С. Очерк истории украинского народа / М. С. Грушевский. – К. : Лыбидь, 1991. – 397 с.

32. Гумилёв Л. Н. География этноса в исторический период / Л. Н. Гумилёв. – Л. : Наука, 1990. – 287 с.
33. Данилюк І. В. Етнічна психологія як галузь наукового пізнання. – К. : Самміт-книга, 2010. – 432 с.
34. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук / Ж. Деррида ; пер. с фр. Г. К. Косикова // Вестник Московского университета. Серия: Филология. – 1995. – № 5. – с. 170–189.
35. Джерджен К. Дж. Социальный конструкционизм: знание и практика / К. Дж. Джерджен ; пер с англ. А. М. Корбута. – Мн. : БГУ, 2003. – 232 с.
36. Дилигенский Г. Г. Как изменить политическую культуру общества? / Г. Г. Дилигенский // Мировая экономика и международные отношения. – 1990. – № 2. – С. 51–58.
37. Дідух М. Л. Феномен етнічної індивідуалізації: монографія / Дідух М. Л. – Київ-Ніжин : Лисенко М. М., 2015. – 304 с.
38. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період / О. С. Забужко. – К. : Факт, 2006. – 156 с.
39. Засекіна Л. В. Феномен особистості у психо-семіотичному дискурсі / Л. В. Засекіна // Вісник Прикарпатського ун-ту. Серія: Філософ. і психол. науки. Спец. вип. – Івано-Франківськ : ВДВ ЦІТ, 2008. – С. 6–11.
40. Злобіна О. Суспільна криза і життєві стратегії особистості / О. Злобіна, В. Тихонович ; НАН України, Інститут соціології. – К. : Стило, 2001. – 238 с.
41. Ильин И. А. О русской идее / И. А. Ильин // Русская идея [Антология] / сост. и автор вступ. статьи М. А. Маслин. – М. : Республика, 1992. – 580 с.
42. Ильин И. А. О сущности правосознания : [монография] / И. А. Ильин. – Мюнхен, Москва : Рарогъ, 1993. – 223 с.
43. Історія в нас і ми в історії: психологія історичної пам'яті [Електронний ресурс] : матер. другого і третього круглих столів (8 листопада 2018 р., 17 жовтня 2019 р., ІСПП НАПН України) / наук. ред. О. В. Яремчук, В. В. Шустя, В. М. Саєнка. – К. : ІСПП НАПН України, 2020. – 212 с. – Режим доступу: <https://lib.iitta.gov.ua/722183/>.
44. Историческая психология: стоки и современное состояние: монография / под. науч. ред. И.Н. Ковалю, В.И. Подшивалкиной, О.В. Яремчук. – Одесса: ОНУ, 2012. – 395 с.
45. Калина Н. Ф. Лики ментальности и поле политики / Н. Ф. Калина, Е. В. Черный, А. Д. Шоркин. – К. : Агропромвидав України, 1999. – 184 с.
46. Карпенко З. Аксіологічна психологія особистості : монографія / З. Карпенко. – 2-ге вид., перероб., доповн. – Ів.-Франківськ. – 2018. – 720 с.
47. Карпенко З. С. Аксіологічна психологія особистості : [монографія] / З. С. Карпенко. – Ів.-Франківськ : Лілея-НВ, 2009. – 512 с.
48. Климов Е. А. «Естественный» и «социальный» эксперименты в психологическом исследовании / Е. А. Климов // Методы исследования в психологии: квазиэксперимент / под ред. Т. В. Корниловой. – М. : Издат. группа «Форум». – «Инфра-М», 1998. – С. 54–75.
49. Козловець М. А. Національна ідентичність у контексті глобалізації: соціально-філософський аналіз : дис. на здобут. ступ. докт. філософ. наук. – 09.00.03 «Соц. філософія та філософія історії» / М. А. Козловець. – К. , Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка, 2010. – 444 с.

50. Колодій А. Ф. Національний вимір суспільного буття / А. Ф. Колодій. – Львів : Астролябія, 2008. – 368 с.
51. Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала / Л. Костенко. – Л. : ВЦ ЛНУ імені І. Франка, 2001. – 52 с.
52. Кравченко С. А. Играизация российского общества (К обоснованию новой социологической парадигмы) / С. А. Кравченко // *Общественные науки и современность*. – 2002. – № 6. – С. 143–155.
53. Кравченко С. А. Нелинейная социокультурная динамика: играизационный подход / С. А. Кравченко. – М. : МГИМО, 2006. – 172 с.
54. Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси: Етно-політологічний аналіз / І. Кресіна / Ред. О. В. Василенко. – К. : Вища школа, 1998. – 392 с.
55. Кримський С. Б. Архетипи української ментальності / С. Б. Кримський // *Проблеми психології ментальності / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; ред М. В. Попович*. – К.: Наук. думка, 2006. – С. 273–302.
56. Кримський С. Б. Пізнання як трансценденція софійності. (Запити неklasичної гносеології) / С. Б. Кримський / *Запити філософських смислів*. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с. – С.71–83.
57. Кэмпбелл Д. Модели экспериментов в социальной психологии и прикладных исследованиях. – С.-Пб. : Социально-психологический центр, 1996. – 392 с.
58. Лактіонов О. М. Історичний досвід особистості в контексті історичної психології / О.М. Лактіонов // *Вісник Київ. між нар. ун-ту. Серія Психологічні науки*. – 2004. – Вип. 5. – С. 72–84.
59. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 301 с.
60. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс ; пер. с фр. В. В. Иванова. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
61. Лозова О. М. Психосемантика етнічної свідомості / О. М. Лозова. – К. : Освіта України, 2007. – 402 с.
62. Ломов Б. М. Методологические и теоретические проблемы психологии / Б. М. Ломов. – М. : Наука, 1984. – 448 с.
63. Лурье С. В. Историческая этнология / С. В. Лурье. – М. : Аспект Пресс. – 1997. – 448 с.
64. Лурье С. В. Этнопсихология как наука об этнической самоорганизации личности / С. В. Лурье // *Современная этнопсихология / под общ. ред. А. Е. Тараса*. – Мн. : Харвест, 2003. – 368 с.
65. Людина. Суб'єкт. Вчинок : філософсько-психологічні студії / за заг. ред В. О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.
66. Максименко С. Д. Генеза здійснення особистості : монографія / Максименко С. Д. – К. : Вид-во ТОВ КММ, 2006. – 256 с.
67. Мангейм К. Идеология та утопія / К. Мангейм ; пер. з нім. – К.: Наукова думка., 2008. – 197 с.
68. Масненко В. В. Історична пам'ять як основа формування національної свідомості / В. В. Масненко // *Український історичний журнал*. – 2002. – № 5. – С.49–62.

69. Мединська Ю. Я. Колективне несвідоме як глибинна детермінанта етнічного менталітету : дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01 / Ю. Я. Мединська. – Одеса, 2005. – 181 с.
70. Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості. (Тези доповідей та матеріали Міжнародної конференції) / за ред. Киричука О. В., Колісника О. П., Чепи М.-Л. А. – У 2-х ч. – Ч. 1. – К.-Луцьк, 1994. – 177 с.
71. Методы анализа текста и дискурса / С. Тичер, М. Мейер, Р. Водак, Е. Веттер. – Харьков : Гуманитарный Центр, 2009. – 356 с.
72. Мороз О. Модерна нація: Українець у часі та просторі / О. Мороз. – Львів : Універсум, 2001. – 437 с.
73. Мороз О. Час інтелекту: сукупний український розум / О. Мороз, Ю. Саєнко. – Л. : Видавничий дім «Панорама», 2002. – 96 с.
74. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. в 2 т. – Т.1. – М. : Мысль, 1990. – 829 с. – С.158–230.
75. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять / [пер з фр. А. Репи]. – К. : КЛЮ, 2014. – 272 с.
76. Панашина Д. П. Неопределимость мифа и особенности организации мифопоэтической картины мира / Д. П. Панашина // Вест. Моск. ун-та. – Сер.7. Философия. – 2001. – № 6. – С. 88–108.
77. Подшивалкина В. И. Социальные технологии: проблемы методологии и практики / В. И. Подшивалкина. – Кишинев : Центральная типография, 1997. – 352с.
78. Потенціал особистості та тенденції його реалізації в умовах трансформаційних змін у суспільстві : кол. монографія / [В. І. Подшивалкіна, А. А. Бефані, О. В. Яремчук та ін.] ; за наук. ред. В. І. Подшивалкіної. – Одеса. : Фенікс, 2011. – 380с.
79. Почепцов Г. Г. Как ведутся тайные войны: психологические операции в современном мире / Г. Г. Почепцов ; ред. О. П. Котух. – Харьков : Консум, 2000. – 200 с.
80. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.
81. Пятигорский А. М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа / А. М. Пятигорский. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 259 с.
82. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр ; пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. – М. : КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
83. Розин В. Семиотические исследования / В. Розин. – М. : ПЕРСЕ., С.-Пб : Университетская книга, 2001. – 256 с.
84. Роменець В. А. Історія психології XIX – початку XX століття / В. А. Роменець. – К.: Вища школа, 1995. – С. 400–594.
85. Сарджвеладзе Н. И. Метод монологического інтерв'ю / Н.И. Сарджвеладзе // Вопросы психологии. – 1984. – № 2. – С. 127–129.
86. Слюсаревський М. М. Ілюзії і колізії. Нариси, статті, інтерв'ю на теми політичної та етнічної психології / М. М. Слюсаревський ; переднє слово чл.-кор. НАН України М. В. Поповича. – К. : Гнозис, 1998. – 234 с.
87. Слюсаревський М. М. Несходимі терени Психеї: маршрути наукового пізнання : вибрані праці / М. М. Слюсаревський. – К. : Талком, 2019. – 664 с.

88. Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. – М. : Рос. гос. гуманитарный университет, 1996. – 275 с.
89. Степико М. Т. Філософсько-методологічний аналіз становлення та буття етнонаціональних спільнот : дис. ... докт. філос. н.: 09.00.03 «Соц. філософія та філософія історії» / М. Т. Степико. – К., 1998. – 405 с.
90. Татенко В. О. Сучасна психологія: теоретично-методологічні проблеми / В. О. Татенко. – К. : НАУ-друк, 2009. – 288 с.
91. Татенко В. О. Суб'єктно-вчинкова парадигма освіти: філософсько-психологічне обґрунтування / В. О. Татенко // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України / За ред. С. Д. Максименка. – Т. XII. – Ч. 5. – К., 2010. – С. 310–313.
92. Титаренко Т.М. Як будувати власне майбутнє: життєві завдання особистості [наук. моногр.] / Т.М. Титаренко та ін.; за наук. ред. Т.М. Титаренко; НАПН України, ІСПП. – Кіровоград: ІНЕК-ЛТД, 2012. – 512 с.
93. Тихонович В. Україна як суб'єктивна соціальна реальність / В. Тихонович // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – №4. – С. 134–155.
94. Траба Р. Польские споры об истории XXI века / Р. Траба // Pro et Contra. – 2009. – №3–4 (46). – С. 43–64.
95. Трубецкой Е. Н. Избранное / Е. Н. Трубецкой. – М. : Канон, 1995. – 475 с.
96. Улановский А. М. Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструкционизм: мир как интерпретация / А. М. Улановский // Вопросы психологии. – 2009. – № 2. – С. 35–45.
97. Хазратова Н.В. Психологія відношення особистості й держави: монографія / Н.В. Хазратова. – Луцьк, 2004. – 276 с.
98. Храмова В. До проблеми української ментальності / В. Храмова / Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – С. 3–35.
99. Цокур О. С. Основи гендерного виховання / О. С. Цокур // Гендерний розвиток у суспільстві. – 2-ге вид. – К. : ПЦ «Фоліант», 2005. – 351 с. – С. 183–223.
100. Чепелєва Н. В. Етнопсихологічний вимір цивілізаційного поступу / М.-Л. А. Чепелєва. – К. : Педагогічна думка, 2008. – 104 с.
101. Чепелєва Н. В. Проблеми психологічної герменевтики / Н. В. Чепелєва, Т. М. Титаренко. – К. : Міленіум, 2004. – 276 с.
102. Чорний Є. Сприйняття моделі особистості, що самоактуалізується, суб'єктами освітнього процесу в полікультурному регіоні / Є. Чорний // Соціальна психологія. – 2006. – № 6. – С. 130–140.
103. Швецова А. Культурні проєкції національного характеру / А. Швецова // Сучасність. – 2000. – № 7–8. – С.123–134.
104. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : Фенікс, 1992. – 158 с.
105. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – Т. 2. – Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. – М. : Мысль, 1998. – 606 с.

106. Шпорлюк Р. Імперії та нації / Р. Шпорлюк / пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2000. – 360 с.
107. Эко У. Открытое произведение: форма и неопределенность в современной поэтике / У. Эко. – С.-Пб. : Академический проект, 2004. – 384 с.
108. Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К.-Г. Юнг. // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 135–145.
109. Як будувати власне майбутнє: життєві завдання особистості : [моногр.] / [Т. М. Титаренко, О. Г. Злобіна, Л. А. Лепіхова та ін.] ; за наук. ред. Т. М. Титаренко ; Нац. акад. пед. наук України, Ін-т соц. та політ. психології. – Кіровоград : Імекс-ЛТД, 2012. – 512 с.
110. Яковенко Н. Кілька спостережень над модифікаціями українського національного міфу в історіографії / Н. Яковенко // Дух і літера. – 1998. – №3/4. – С. 115–125.
111. Яремчук О. В. Актуалізація етнокультурного міфотворчого потенціалу студентів-гуманітаріїв : навч.-метод. посібник / О. В. Яремчук. – Кіровоград : Імекс-ЛТД, 2012. – 234 с.
112. Яремчук О. В. Етнокультурний міфотворчий потенціал професійного психолога. Творчий саморозвиток психолога. Психологічний практикум : Збірник практичних та тестових завдань / В. І. Подшивалкіна, М. П. Гусакова, О. В. Яремчук. – Одеса : Астропринт, 2012. – 176 с.
113. Яремчук О. В. Ілля Білявський: історична психологія як доля / О. В. Яремчук // Психологія і суспільство. – 2012. – № 2. – С. 15–20.
114. Яремчук О. В. Індивідуальна міфологія надприродного в контексті розкриття культурно-історичного потенціалу особистості / О. В. Яремчук. – Одеса : Астропринт, 2010. – 60 с.
115. Яремчук О. В. Історична психологія як проект комплексного людинознавства / О. В. Яремчук // Вісник Одеського національного університету. Серія «Психологія». – 2012. – Т. 17. – Вип. 8. – С. 741–750.
116. Яремчук О. В. Карнавальність як принцип актуалізації етнокультурного міфотворчого потенціалу особистості / О. В. Яремчук // Психологія особистості. – 2011. – № 1 (2). – С. 200–210.
117. Яремчук О. В. Культурно-історичний потенціал молоді / О. В. Яремчук. – Одеса : Астропринт, 2010. – 90 с.
118. Яремчук О. В. Наукова школа історичної психології І. Г. Білявського: історія та перспективи подальших досліджень / О. В. Яремчук // Педагогіка і психологія. Вісник НАПН України. – Вип. 4. – 2018. – С. 72–81.
119. Яремчук О. В. Політико-психологічна технологія створення консолідуючого національного міфу / О. В. Яремчук // Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина Української держави : зб. наук. праць / за заг. ред. М. М. Слюсаревського ; упоряд. Л. А. Найдьонова, Г. В. Мироненко. – К.: Міленіум, 2011. – Вип. 11. – 312 с. – С. 82–92.
120. Яремчук О. В. Психологія етнокультурної міфотворчості особистості : монографія / О. В. Яремчук. – Одеса : Фенікс, 2013. – 432 с.

121. Яремчук О. В. Психологія сім'ї в міфології як позанауковій формі пізнання / О. В. Яремчук // Науковий вісник Херсонського держ. ун-ту. Серія «Психологічні науки». – 2017. – № 2. – С. 156–161.
122. Яремчук О. В. Розширення методологічного ландшафту психологічної науки в теорії етнокультурної міфотворчості особистості та спільноти (рос. мовою) / О. В. Яремчук // Гуманітарний вісник Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Г.Сковороди». Збірник наукових праць. Педагогіка. Психологія. Філософія. – Вип. 29, додаток 1, Т.IV: Тематичний випуск «Міжнародні Челпанівські психолого-педагогічні читання». – К.: Гнозис, 2013. – 542с. – С. 320–325.
123. Яремчук О. В. Соціально-психологічна модель національного міфу / О. В. Яремчук // Наукові студії з соціальної та політичної психології. – № 27 (30). – 2012. – С. 118–128.
124. Яремчук О. В. Формування етнічної ідентичності шляхом етнокультурної міфотворчості особистості / О. В. Яремчук // Психологічні перспективи. – Луцьк, 2009–2010. – Вип. 15. – С. 218–228.
125. Яремчук О. В. Соціально-психологічна модель сімейного міфу: теоретичний вимір / О. В. Яремчук // Вісник Національної академії Державної прикордонної служби України. Серія : Психологія. – 2017. – Вип. 1. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnadpn_2017_1_13.
126. Яремчук О.В. Структурно-функціональна модель націє творчого потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності / Збірник наукових праць Національної академії державної прикордонної служби України. Серія: Психологічні науки/ гол. ред. О. Ф. Волубоева. Хмельницький: Видавництво НАДПСХ, 2018. – № 3(11). – 324 с., С. 296–319.
127. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.

РОЗДІЛ 2

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК ПОЛІТИКО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ФЕНОМЕН ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ У СУЧАСНІЙ ЄВРОПІ

2.1. Концепція політичної нації у зв'язку з політичною практикою мультикультуралізму

Мультикультуралізм – політика, спрямована на збереження і розвиток в окремо взятій країні і у світі в цілому культурних відмінностей, а також теорія або ідеологія, що обґрунтовує таку політику [35].

Можна виділити декілька контекстів розуміння мультикультуралізму сучасними дослідниками:

- емпіричний, або аналітичний, коли фіксується ступінь та форми культурного різноманіття спільнот, прояви такого різноманіття;
- політичний, коли мультикультуралізм розглядається як стратегія, концепція, механізм управління культурним різноманіттям, наводяться аргументи «за» і «проти» реалізації мультикультурної парадигми;
- мультикультуралізм розглядається в дискурсах політичної та соціальної філософії крізь призму соціально-політичного устрою і прав людини в умовах культурного різноманіття того чи іншого суспільства.

Щодо трактування мультикультуралізму саме політологічно, як політичного феномену, слід наголосити на доцільності його аналізу як важливої складової механізму ухвалення політичних рішень та процесу впровадження політичних заходів для організації неоднорідного за соціокультурними властивостями соціально-політичного простору.

Що ж стосується методологічних основ, то мультикультуралізм через свою сутність, структурні зв'язки між складовими компонентами має бути об'єктом комплексного аналізу і потребує застосування міждисциплінарного підходу, об'єднуючи основні наукові концепти в розумінні етнічності,

культурної ідентичності, міжкультурних взаємовідносин та ін. в рамках політології, філософії, соціології, етнопсихології та культурології. Політико-психологічний аналіз виконує, по суті, систематизувальну функцію в дослідженні мультикультуралізму як політичного принципу культурного діалогу, оскільки його завданням є визначення тактики практичного втілення принципу відкритості суспільства, ліберальної рівності та культурної свободи. Принцип толерантності в сучасній міжнародній політиці повністю заснований на мультикультуралізмі.

У ХХ столітті змінили один одного кілька етапів, що характеризують ставлення до культурного різноманіття та визнання культурних особливостей груп у процесі генезису мультикультуралізму:

1. Етнічне відродження, або піднесення етнонаціоналізму, що протривало з кінця 1950-х до кінця 1970-х років через посилення сепаратистських настроїв серед етнічних меншин. Наприклад, у Західній Європі (рух басків, каталонців, бретонців та ін.), у деяких країнах Східної Європи (Румунія, Югославія, Польща), у США (рух афроамериканців, індіанців, латиноамериканців).

2. У 1980-х роках тимчасова трудова міграція набула характеру імміграції. Тоді саме іммігрантське населення охопила економічна криза як наслідок другої нафтової кризи. Через високий рівень безробіття та низьку заробітну платню на своїй батьківщині тимчасові трудові мігранти стали мігрантами, мета яких – отримати постійне місце проживання в країні-господарі, що зумовило проблему інтеграції родин (замкнених груп). Іммігранти та їхні сім'ї стають об'єктом дискримінації, що, у свою чергу, спричинюється до необхідності їх консолідації навколо власних культурних цінностей.

3. Третій етап припадає на 1990 – 2000 роки і пов'язаний з утвердженням наявності культурних відмінностей та потреби їх нормування в соціальній сфері за принципом уніфікації культури країни походження, а не реальної культурної ідентичності прошарку іммігрантів. Це зумовило поглиблення проблеми інтеграції, через те що іммігранти–вихідці з однієї країни – розглядалися країною-господарем як культурно однорідні, незважаючи на їхні відмінності.

4. Четвертий етап – 2001 – 2018 роки. Провал мультикультуралізму, закріплений у відповідних виступах політичних лідерів ЄС. Унаслідок політичної кризи в ЄС та особливо світової економічної кризи неінтегровані іммігранти стали заважати нормальному соціальному існуванню місцевого населення. Спостерігається посилення антиіммігрантських настроїв серед

населення, неоднозначні оцінки публічними діячами ЄС представників неєвропейських культур, які мешкають на території ЄС, загроза екстремізму і тероризму, пожвавлення діяльності праворадикальних угруповань.

Ці періоди змінювали один одного на тлі збільшення чисельності неєвропейського населення та ускладнення його інтеграції: «Чисельність неєвропейського населення 15 держав ЄС напередодні його розширення в травні 2004 р. перевищила 15 млн, тоді як ще на початку 50-х рр. ХХ ст. вона не перевищувала 300 тис. осіб (більше ніж 50-кратне збільшення протягом життя двох поколінь)» [32, с. 56].

У сьогоденних політичних реаліях постає дилема інтеграції іммігрантів у політичну націю країни-господаря, яку по-різному визначають у різних країнах. Ми зупинимося на досвіді Франції та Німеччини щодо трансформації політичної нації під впливом політичної практики мультикультуралізму. Для цього зосередимо увагу на визначенні політичної нації та сучасному її стані, розглянутому в аспекті прав людини та її політичної участі як громадянина в умовах культурного різноманіття країн ЄС на прикладі Франції та Німеччини.

Мультикультуралізм протиставляється концепції «плавильного котла» (англ. *melting pot*), де передбачається злиття всіх культур в одну. Як приклад можна навести Канаду, де культивується мультикультуралізм, і США, де традиційно проголошується концепція «плавильного котла».

Що ж стосується Європи, то на цьому просторі мультикультуралізм тлумачиться як прояв толерантності, що полягає у вимозі паралельного існування культур з метою їх взаємного проникнення, збагачення і розвитку в загальнолюдському річищі масової культури. (Хоча ці декларовані положення важко реалізуються на практиці). Ідея мультикультуралізму висувається головним чином у високорозвинених суспільствах Європи, які досягли наразі високого рівня культурного розвитку, лібералізму як найвищої сходинки політичного розвитку (за Ф. Фукуямою) [97]. Отже, у сучасній Європі мультикультуралізм передбачає насамперед включення в її культурне поле елементів культур іммігрантів з країн «третього світу» (у тому числі з колишніх колоній європейських країн). Серед основних концептів політологічного дослідження мультикультуралізму виокремлюється поняття національної держави, яке формувалося в європейському просторі протягом кількох століть. У цьому контексті постає проблема тлумачення феномену нації, у кінцевому підсумку змістово наповнене двома різновидами: нація етнічна і нація політична. Інтерпретація політичної нації пов'язана з моно- або полікультурністю її основи та вивченням феноменології політизації етнічності.

Дилема, що стоїть перед європейськими державами, полягає в тому, що, залишаючись формально монокультурними, насправді вони такими давно не є. На жаль, у багатьох випадках мультикультуралізм на практиці означає не продуману політику щодо етнічних груп, а їх ігнорування. Деякі опоненти мультикультуралізму мріють про суспільство без різноманіття, але насправді вони отримують різноманіття без суспільства.

Отже, продумана стратегія створення єдиної політичної нації вимагає вироблення єдиної ідеологічної основи мультикультурного суспільства.

Звернімося до феномену політичної нації та розглянемо її типи. Основною політичною структурою нової історії в цілому (і почасти сучасної епохи) була національна держава. Розмірковуючи над концептом «нація», необхідно звернути увагу на те, що означене явище є полідисциплінарним. Є понад 10 різних теорій нації. Так, наприклад атомістична теорія суспільства наголошує на тому, що нація – це група людей, які відрізняються від інших лише зовнішніми ознаками. Ця теорія панувала у XVIII ст. Історико-економічна теорія пропонує визначати націю за двома основними ознаками: спільність території і мови. Прихильники психологічної теорії нації до вагоміших елементів, що утворюють націю, відносять мову, історію, культуру, самосвідомість. Один з найвідоміших представників цієї теорії О. Бауер визначає націю як «сукупність людей, пов'язаних спільністю характеру на основі спільності долі». Представники марксистсько-ленінської теорії походження націй розуміють націю як породження капіталістичної формації, буржуазних відносин. Незважаючи на різноманіття теорій та підходів до вивчення нації, ми поділяємо думку, згідно з якою націю як соціально-психологічне явище можна досліджувати в межах двох основних підходів: етнічному і політичному. Отже, згідно з першим підходом – етнічним, нація утворюється на основі великого етносу з його культурно-мовними ознаками. У цьому контексті нація розуміється як політизована етнічна спільність. Відомий представник цього підходу Е. Сміт дає таке визначення: «Нація – це сукупність людей, що має власну назву, спільну історичну територію, спільну історичну пам'ять та міфи, масову громадську культуру, спільну економіку та однакові для всіх членів юридичні права і обов'язки» [87].

Другий підхід – політичний. Теоретичною базою цього підходу є суб'єктивістська концепція нації, створена Е. Ренаном. На його думку, належність до нації визначається насамперед усвідомленням індивідами, визнанням себе членами єдиної спільноти, громадянами єдиної держави. У

межах цього підходу фактично усувається жорстка залежність між етнічним походженням та лояльним ставленням до держави.

Іноді «етнічна» та «політична» нації можуть збігатися (це держави з моноетнічним складом населення), проте таких країн в усьому світі не так багато. Прикладами таких країн є Ісландія і Японія.

Найбільш вдалим визначенням нації, на нашу думку, є таке: нація – це велике, модерне, динамічне, цивілізоване співтовариство громадян, зазвичай політичне, але об'єднане навколо якогось одного етносу, із національною мовою державного рівня (та, можливо, однією чи кількома локальними офіційними мовами), з власною територією, спільними інтересами, назвою, національною культурою (як синтезом кількох етнічних культур), волею бути одним цілим, усвідомленням спільності (а подекуди і самотності) минулого, сучасного й особливо майбутнього [35].

Отже, тенденція до створення нового типу політичної нації, заснованого на мультикультуралізмі, демонструє спрямованість етнічно-свідомих меншин до потенційного створення націй етноядерного типу в межах мультикультуральних суспільств. Причому це пов'язано не тільки з проблемою зайнятості або бідності етнічних меншин в ЄС, а і з їхньою відчуженістю та браком почуття належності [30]. Отже, мультикультуралізм у Європі – це не вигадки інтелектуалів, а виклики політичної практики побудови суспільства, у якому різноманітність схвалюється, поважається і заохочується, але на основі культурних традицій країни-господаря [37].

Такий стан речей приводить до необхідності долучення контексту західноєвропейського територіального типу політичної нації. Територіальний тип політичної нації в Західній Європі складався поступово і має свою специфіку залежно від конкретної держави. У Німеччині національність (Nationalität) і громадянство (Staatsbürgerschaft) розділяються. І національність визначається не через територію, а через походження або спорідненість (звідси «право крові», *jus sanguinis*). Тому Німеччина не зацікавлена в тлумаченні нації як громадянського, політичного, територіального співтовариства, бо це тягне за собою більш відкриту політику у сфері імміграції та більш інклюзивне законодавство про громадянство. Іншим прикладом є Франція, де «національність» і «громадянство», по суті, практично синоніми і визначаються за принципом території (звідси «право ґрунту», *jus soli*). Німеччина не бажала вводити у себе «право ґрунту» до проведених змін у законі про громадянство 1999 року – усі діти мігрантів, що народилися в Німеччині після 1 січня 2000 р., після досягнення 23-річного віку отримують

німецький паспорт (правда, за умови, що не висловлять бажання прийняти громадянство країни походження батьків).

Важливим питанням є титульність етносу, що виявляється достеменним хазяїном даної території. Дійсно, саме від його цінностей та уявлень про добробут залежить інтеграція іммігрантів. Знову ж таки, наведемо приклад Німеччини. Як виглядає та «провідна культура» (Leitkultur), інтеграція в яку очікується в Німеччині від мігрантів? Зазначимо, що у німців історично склалося уявлення про те, що нація є предметом нерелектуальної, ірраціональної віри, без якої неможливі ні національна картина світу, ні німецька самосвідомість. Бачення перспективи розвитку націй, утвердження етнічного та намагання реалізувати національну мрію відрізняє кожну державу, яка, з одного боку, базує свою життєдіяльність на ґрунті і традиціях національної ідеї, з іншого – наповнює цю ідею інноваційним змістом, з орієнтацією на глобалізаційні тенденції розвитку людства [89].

Ідеологи соціального глобалізму А. Печчеї і Е. Ласло, у свою чергу, визначають суть революції «світової солідарності»: трансформація свідомості, переорієнтація людей на гуманістичні цінності, завдяки чому має з'явитися «новий глобальний етос», заснований на спільній відповідальності, а також виникнути «новий стандарт гуманізму» як форма поведінки людини і характерна риса національної політики. Він передбачає відмову від європоцентризму та етноцентризму, проголошення принципу множинності, фрагментації, культурного різноманіття, увагу до особистості та її внутрішнього світу, соціальних систем, що самоорганізуються, питань ідентичності тощо. Цікавими й новаторськими є дослідження специфіки глобалізаційних процесів у різних регіонах та політизації етнічності в умовах Євросоюзу. Їхня сутність полягає в тому, що поширення глобалізаційних впливів може призвести до відродження пригнічених місцевих культурних форм або навіть більше, до постання на теренах Європи культурних форм, привнесених туди емігрантами з Азії та Африки (в їх новій модифікації).

Слід зауважити, що етнічність є рухливим поняттям, суть якого становить переплетення вроджених і набутих рис, міфологізованих уявлень і реальних інтересів, це водночас реальний прояв солідарності та інтелектуальний конструкт. Етнічність навряд чи приречена на самознищення: у західній етнопсихологічній думці набуває поширення поняття «символічна етнічність», введене в обіг Г. Гансом. Паралельно з процесами асиміляції та акультурації в поліетнічних суспільствах відбуваються процеси своєрідної реанімації етнічної ідентичності, що знаходить свій вияв у символіці, звичаях, одязі, їжі тощо. Така

«символічна етнічність» розглядається як насамперед екзистенційна цінність, але в критичних фазах розвитку соціуму вона може мати неабиякий мобілізаційний потенціал [45, с. 214-215].

У зв'язку з цим доречно ввести поняття «локалізація» (Дж. Уотсон). Суть його полягає в тому, що глобальна культура приймається, але з істотними місцевими видозмінами. Таким чином, поширення глобалізаційних впливів може призвести до відродження і зміцнення місцевих культурних форм. На думку П. Бергера, в уявленні про бездумну глобальну гомогенізацію великою мірою недооцінені творчі та винахідницькі здібності людей, що стикаються з викликами в галузі культури [66, с. 16]. На рівні соціального життя це виглядає як серйозний виклик з боку плюралізму: ламаються традиції, що вважалися непорушними, виявляється, що у сфері віри, цінностей і способу життя є широка можливість вибору. Зростає свобода як на рівні окремих індивідів, так і на рівні цілих спільнот. Але водночас постає питання готовності та замотивованості до цієї свободи.

Починаючи від 1980-х років у Франції з'являється низка досліджень, що оцінюють перспективи соціальних процесів, активізується діяльність системи комплексного прогнозування. Дискусії про завтрашній день поглиблюються у Франції завдяки тому, що проведені реформи посилили вплив держави на соціально-економічну структуру. На тлі цього серед французького загалу укріплюється думка про те, що можливості кожної нації виграти битву за майбутнє в період кризи залежать від здатності зрозуміти суть змін, які відбуваються, та мобілізувати інтелектуальний потенціал, долаючи інерцію застарілих стереотипів [92]. З огляду на це загострюється проблематика політики мультикультуралізму. Властиве французькому типу проведення цієї політики настановлення на асиміляцію численних емігрантів з Північної Африки мусульманського віросповідання потребує перегляду. Це викликано перш за все досвідом поганої адаптації емігрантського загалу до ліберальних цінностей держави. Французький проєкт політичної нації полягав у тому, що культурні і релігійні відмінності повинні втратити свою актуальність [93].

Розгляньмо особливості процесу культурної інтеграції іммігрантів у політичну націю. Національні моделі, що застосовуються в імміграційній та інтеграційній політиці, мають три варіації: асиміляція, сегрегація та плюралізм. Асиміляція – це політика Франції, сегрегація – Німеччини, а плюралізм характерний для Великобританії. Важливо зазначити, що такі моделі лише, в кращому разі, теоретичний конструкт, і наскільки повно цей конструкт описує реальність – питання відкрите.

Асиміляціоністська Франція і плюралістична Британія на рівні повсякденності мало чим відрізняються одна від одної. Наприклад, на території цих держав приблизно однакова кількість мечетей (близько 1600 в Британії та близько 1500 у Франції) [32]. Так само і Німеччину не повною мірою коректно назвати країною сегрегації – великі кошти вкладаються в програми з інтеграції (понад 400 млн доларів щорічно; для порівняння: США витрачає лише 40 млн) [32]. По-друге, те, що на перший погляд здається результатом роботи моделі, насправді може виявитися результатом прагматичних міркувань.

Серед російських політологів останнім часом шириться дещо зневажлива критика Заходу за нездатність у межах відомих парадигм, у тому числі мультикультуралізму, вирішити проблему адаптації іммігрантів (це стосується в основному Європи), а також поліпшити відносини з ісламським світом (ідеться насамперед про США). Дійсно, процеси, що відбуваються в країнах Євросоюзу (зростання бунтівних та екстремістських тенденцій серед іммігрантів, з одного боку, і ксенофобії, радикального націоналізму – з другого), викликали заяви європейських лідерів про крах політики мультикультуралізму та песимістичні оцінки асиміляційного потенціалу західноєвропейських країн. Загалом криза у відносинах між Заходом та ісламським світом покищо лише посилюється.

У лютому 2011 року тему мультикультуралізму порушив президент Франції Ніколя Саркозі. Провал цієї стратегії він, як і його колеги по Євросоюзу, пов'язує з порушенням принципів громадянської інтеграції: «Суспільство, в якому громади просто співіснують поруч одна з одною, нам не потрібне, – зазначив Саркозі 12 лютого 2011 року. Якщо хтось приїжджає до Франції, то він повинен влитися в єдину спільноту, що є національною» [117]. Нагадаємо, що у Франції вже понад два століття під нацією (національним співтовариством) розуміється співгромадянство і єдина громадянська ідентичність [34]. Саме тому у Франції досі триває дискусія щодо ставлення до ісламу і вихідців з мусульманського світу, які не ідентифікуються як співгромадяни.

Відстоюючи традиційні цінності французів, у січні 2012 року зробив кілька резонансних заяв К. Геан, глава МВС Франції. Він заявив, що цивілізації та культури в історії не рівні між собою. Політик закликав визнати перевагу європейських цінностей над будь-якими іншими – і тим самим захистити їх. На думку К. Геана, не варто забувати про те, що є цивілізації, які не поважають права жінок, до цінностей рівності та свободи ставляться скептично [22]. Зважаючи на те, що до компетенції міністра внутрішніх справ у Франції

належать питання міграції, яка безпосередньо впливає на розмивання ідентичності французів, виступи Геана мали широкий резонанс. Різкі висловлювання щодо приїжджих, які не прагнуть адаптуватися в європейському суспільстві, стосувалися перш за все мусульман; усі його приклади цивілізації нижчого рівня апелювали до ісламського життя. Ряд традицій, які практикуються правовірними, К. Геан назвав такими, що суперечать принципу світськості: молитви на вулицях, носіння паранджі і т.ін. Політик упевнений, що з культурним партикуляризмом слід вести боротьбу: в січні 2012 року МВС заборонила ісламістську організацію, лідер якої закликав забивати до смерті невірних дружин.

Громадська думка Франції розділилася з приводу виступу глави МВС. Причина – у використанні політиком терміна «цивілізація», за яким закріпилося змістове значення. Думка, що культури можуть існувати спільно, ґрунтується на ідеї про їхню рівність, вираженій у цьому слові. Геан, таким чином, вступив у суперечку про корисність для Європейського Союзу ідеології мультикультуралізму [68].

Глава французького МВС відзначив серед небезпек, що загрожують Франції, висловлювання ідеї про рівність цивілізацій – комунітаризм. Під цим терміном мається на увазі практика створення гетто: мусульманські мігранти, які прибули до Західної Європи, схильні жити громадами, обмеживши спілкування з європейцями. На думку К. Геана, багато хто з новоприбулих мігрантів не потрібні економіці Франції. Чверть приїжджих залишається без роботи, а їхні діти не справляються з програмою школи. «Дві третини нащадків мігрантів – двієчники», – заявив у травні 2011 року К. Геан, викликавши гнів викладацького співтовариства. Невипадково він зробив репутацію «чемпіона з висилки» (з таким заголовком вийшла стаття, присвячена К. Геану в «Юманіте») [119]. Видання нагадує, що крім боротьби з нелегальною імміграцією, К. Геан старанно бореться з легальною. Нові заходи – посилення правил видачі дозволів на проживання біженцям, жорсткість правил сімейної імміграції – будуть обговорюватися на парламентських дебатах, обіцяє міністр. Уже до травня кількість легальних іммігрантів має бути знижена на 10 %, щоб не перевищувати 150 000 осіб на рік (проти 182 000 у 2011). А поки К. Геан радіє досягнутому, відзначає «Ліберасьон» [118]: майже 33 000 висланих нелегалів, тоді як легальна імміграція за минулий рік знизилася на 3,6 % (цифри міністр не назвав, – підкреслюють відразу кілька видань), а кількість людей, що отримали в 2011 році французьке громадянство скоротилася на третину (з 94 500 до 66 000 осіб). Зважаючи на те, що «ми маємо 110 000 емігрантів кожен

рік і 2 мільйони безробітних, у Франції немає життєвої необхідності у професійній імміграції», – цитує міністра економічне видання «Еко» [126]. При цьому, зазначає газета, деякі галузі напряду залежать від іммігрантів. Наприклад, будівельний сектор, де 16% робітників є приїжджими.

Отже, ідеться про кризу цінностей, яка постає у кризі способу життя, що проявляється в тенденції соціально-культурної нерівності і є основною проблемою побудови політичної нації в Німеччині та Франції, а також в інших європейських державах, для яких мультикультуралізм актуальний як парадигма та політичний курс.

На становлення мультикультурального суспільства в західноєвропейських країнах відчутний вплив справили стратегії мультикультуралізму в так званих емігрантських країнах: Канаді, США, Австралії. Дійсно, широкого застосування дискурс мультикультуралізму набуває в середині 1980-х років, що справляє враження інтелектуального імпорту. Одна справа – Канада, де мультикультуралізм був засобом вирішення проблеми квебекського сепаратизму, чи США, де він був засобом пом'якшення наслідків расової сегрегації. Зовсім інша справа – Європа, де мультикультуралізм був адресований мігрантам. І одна справа, коли йдеться про повагу до «інакшості», визнання відмінностей, коли мається на увазі власне населення, будь то квебекці чи взагалі франкофони в Канаді або чорношкірі та індіанці в США, та інша справа – «гастарбайтери», тобто трудові мігранти, біженці. Невипадково політичні експерти підкреслюють, що мультикультурний дискурс у Європі був нічим іншим, як символічною компенсацією низького соціального статусу мігрантів [62].

Узагалі, в багатоскладовому (плюральному) суспільстві важко досягти і підтримувати стабільне демократичне правління – так формулюється твердо усталена в політичній науці думка. Дійсно, це положення бере початок з вислову Аристотеля про те, що «держава понад усе прагне до того, щоб усі громадяни в ній були рівні й однакові» [35]. Соціальна однорідність і політична згода розглядаються як необхідні умови або фактори, що значною мірою сприяють стабільній демократії. І навпаки, глибокі соціальні відмінності і політичні суперечності в багатоскладових суспільствах вважаються причиною нестабільності і зриву демократій [50]. Виходом тут може бути розроблення моделей взаємодії еліт, які спираються на дослідження Е. Сміта.

Британський дослідник Е. Сміт присвятив свої праці розгляду особливої форми демократії – співсуспільної (co-society) демократії, яка вносить таку поправку у сформульоване вище положення: досягти і підтримувати стабільне

демократичне правління в умовах багатоскладового суспільства хоч і важко, але можливо. В умовах співсуспільної демократії «відцентрові тенденції», що властиві багатоскладовому суспільству, врівноважуються настановленнями на взаємодію та відповідну поведінку лідерів різних сегментів суспільства [87]. Тому співпраця еліт – основна відмітна риса співсуспільної демократії: Співсуспільна демократія – модель одночасно і емпірична, і нормативна. Вона служить для пояснення політичної стабільності в малих європейських демократіях: Австрії, Бельгії, Нідерландах і Швейцарії. Досвід співсуспільності в Австрії, Бельгії, Нідерландах і Швейцарії є конкретним прикладом того, як демократія може стати стабільною і ефективною системою правління в багатоскладовому суспільстві.

Аргумент про те, що співсуспільна демократія може стати нормативною моделлю, кидає виклик поширеним нині песимістичним настроям. Такий настрій заснований на переконанні, що після періоду надмірного оптимізму 1950-х і початку 60-х років у 70-х роках загальноприйнятим став песимізм. Звичайно, демократія зазнала численних невдач, і багато спалахів насильства сталося в багатоскладових спільнотах останнім часом, тож погляд на перспективи розвитку демократії не міг залишитися оптимістичним [15; 68; 75]. Це стосувалося й випередження практики мультикультуралізму за браку виваженої теоретичної основи цієї політики. Практики та заходи, які асоціюються з терміном «мультикультуралізм», стали вводити задовго до того, як сам термін увійшов в обіг. Зокрема, викладання шкільних дисциплін мовою країни походження школярів у початкових класах. Ця практика вводилася на початку 1970-х років у багатьох країнах, включаючи Францію, де «мультикультуралізм» узагалі був табу як щось абсолютно несумісне з республіканськими цінностями. Вважалося, що мультикультуралізму у Франції бути не може, адже Франція – це країна, яка визнає лише громадян, де немає ніяких «етнічних груп». Але реальна практика свідчила про інше. Зрозуміло, у чому полягав сенс цієї практики – не дати дітям забути рідну мову, адже це може стати перешкодою для їхнього повернення на історичну батьківщину, на батьківщину їхніх батьків. Найдовше ці технології протрималася в Німеччині, у південних землях. У Баварії, в Баден-Вюртемберзі, навіть існували окремі від німецьких турецькі школи, щоб діти «не відчули себе німцями» і не захотіли залишитися. Їхня турецька ідентичність таким чином підкреслювалася.

По-іншому було на теренах Великобританії. Оскільки у Великобританії ніколи не було щирої welfare state (держави загального добробуту), як у Скандинавії або в Нідерландах, то підтримка етнічних меншин (британці

називають їх також «расовими меншинами») полягала насамперед у їхній правовій підтримці та захисті. Британці, на відміну від французів, не гребують категорією «расові відносини» (race relations) і виділяють низку рас, представники яких живуть у країні. Таким чином, «чорношкірі» і «азіати» є об'єктами правового захисту. Це означає, що людина може апелювати в суді не тільки до того, що порушені її права як індивіда, але і як представника етнічної (расової) меншини. Існує «Комісія з расової рівності» (Commission on Race Equality), яка з 1976 року моніторить випадки такого роду. Якщо виникає підозра в дискримінації за расовою ознакою, скажімо, при прийомі на роботу, то ініціюється відповідна скарга. Вона формулюється як скарга на несправедливе поводження з расовою групою. «Комісія з расових відносин» має рекомендаційні функції. Тобто вона не наділена владою, але, дотримуючись її рекомендацій, британська влада ввела, наприклад, елементи етнічного квотування, коли набирали кадри в поліцію. Це трохи нагадувало політику «ствердної дії», яку ввели в Америці в середині 1990-х років. Відповідні програми згортаються саме в цей період. У Британії ж згортати було особливо нічого, тому там просто перейменували «Комісію з расової рівності» в «Комісію з питань цивільної рівності і прав людини».

У зв'язку з тим, що в Західній Європі в середині 1990-х був високий рівень безробіття серед мігрантського населення (у середньому втричі вищий, ніж серед місцевого населення, а серед молоді – ще більше), означився поворот від плюралізму до асиміляціонізму. Хоча слово «асиміляція» в Європі широко не вживається, побутує поняття «інтеграція», але, як зауважив З. Бауман, «інтеграція» – це політкоректне ім.'я для асиміляції [5]. Поворот до асиміляціонізму стався на початку 2000-х років і був зумовлений зміною суспільного устрою. Криза welfare state, з одного боку, теракти 11 вересня, з другого, різко змінюють клімат у суспільстві. Зростає вплив ультраправих, вони ретельно і не без допомоги масмедіа зображають міграцію виключно в образі загрози: загрози «державі загального добробуту», загрози безпеці, загрози соціальній згуртованості, загрози ідентичності і т. ін. І в результаті спостерігається своєрідний ідеологічний ефект: структурна маргіналізація мігрантів сприймається як морально-психологічна проблема; як прояв небажання мігрантів інтегруватися.

У результаті вводяться обов'язкові курси інтеграції (асиміляції). Перш за все **мовні курси** (вони були й раніше, але не були обов'язковими), а також так звані «курси цивільної інтеграції». Це кілька годин, на яких емігрантів ознайомлюють з конституцією країни, з її історією. На сьогоднішній день

багато країн пов'язують надання громадянства з успішно зданим тестом на інтеграцію. Зокрема, така практика є в Австрії, Данії, Німеччини, Греції, Нідерландах, Великобританії, Люксембурзі, Франції та Іспанії. Якщо у Франції та Іспанії ці тести мають здебільшого формальний характер, то в Австрії та Данії вони досить жорсткі. Відбуваються помітні зрушення в символічній сфері. Це ті або інші заходи символічного характеру, типу заборони на носіння «демонстративних» релігійних символів у публічних школах у Франції (введені з 2004 року; тобто в державному навчальному закладі не можна з'являтися в кіпі, носити на видному місці хрест і, головне, мусульманську хустку; ясна річ, що це було адресовано насамперед мусульманам). Також існує заборона на появу в публічних місцях у нікабі, тобто в паранджі, у Франції та Бельгії (2010 і 2011 рік, відповідно). Ось, власне, і весь поворот до асиміляціонізму. Наприклад, у Франції, яка сприймається як строго республіканська, зацікавлена в асиміляції країна, у період між Першою і Другою світовими війнами діти з єврейських родин у французьких школах не писали контрольні роботи по суботах (тобто взагалі не виконували письмові види робіт по суботах), а відкладали цю справу на неділю. У місцях компактного проживання євреїв школи по суботах взагалі були закриті, зате відкриті по середах, коли католики не навчалися, оскільки вивчали катехізис. І це республіканська, «лаїцистська» країна лаїцизм – від слова *laïcité* – світський, – принцип суворого відділення церкви від держави). Так і на сьогодні діти з мусульманських сімей за бажанням виконують роботу під час рамадану, і це передбачено керівництвом французьких шкіл. Тож, як бачимо, є офіційно задекларований «республіканізм», а є реальні практики.

Загалом, після краху політики мультикультуралізму спостерігаються досить значні **зміни в навчальних програмах**. Навчальні програми тепер відображають зростаюче культурне розмаїття, відбулася відмова від «white man burden» (переважання білої людини), від європоцентристських ілюзій. Таким чином, націоналістична орієнтація в шкільних програмах змінюється на космополітичну.

Водночас **правова сфера** також відображає ці тенденції. Ми виділили тут два найяскравіші прояви:

1) жорстке законодавство проти дискримінації за етнічною чи релігійною ознакою;

2) лібералізація законів про громадянство. Незважаючи на те, що існують обов'язкові тести з інтеграції, а проте, за рідкісними винятками, європейські держави сьогодні лібералізують правила натуралізації. І відбувається це при

одночасному посиленні правил в'їзду. Тобто для тих, хто за межами Європи, правила жорсткішають, а для тих, хто всередині, – відкриваються широкі можливості на шляху до громадянства (скорочується термін постійного проживання, необхідний для клопотання про громадянство, вводяться елементи «права ґрунту» для дітей мігрантів).

Також важливим моментом є зміна ставлення до подвійного громадянства. Якщо раніше в Європі це було винятком із загального правила (подвійне громадянство дозволялося в Ірландії, Франції, Португалії і в деяких інших країнах), то сьогодні подвійне громадянство – це норма, яку підтримує більшість країн Європи.

Вводиться виборче право на виборах до місцевих органів влади для негромадян, що легально проживають у країні. Щодо цього спостерігається загальний тренд. Якщо раніше багато країн розглядали громадянство як вінець інтеграції, як свого роду премію за зусилля людини по включенню в життя країни-господаря, то на сьогодні логіка протилежна. Тепер передбачається, що громадянство – умова успішної інтеграції. Його треба надати, щоб полегшити процес інтеграції. Бо інакше інтеграція ускладнюється. Тут діє соціальна закономірність: чим довше утримувати людину в ситуації позбавлення яких-небудь прав, доступу до ресурсів, тим більша ймовірність того, що вона буде маргіналізуватися.

У структурі імміграції у Франції і Німеччині часто не враховується імміграція всередині Євросоюзу. Наприклад, емігранти у Франції – це алжирці і марокканці, але відразу за ними – португальці; у ФРН найчисленніша група емігрантів – турки, але відразу за ними йдуть вихідці з колишнього СРСР і поляки.

Що ж стосується **соціокультурної сфери** прояву мультикультуралізму (проявів різноманітності на рівні повсякденності), то до переліку цих проявів належать дрес-код (хіджаб, тюрбан і т. ін.), малий бізнес: халяльні м'ясобійні і магазини халяльної – а також кошерної – їжі, відповідні відділи в супермаркетах. Прикладом також є окремі ділянки на кладовищах для мусульман, можливість проведення похоронних обрядів за індуїстським зразком. Це також теоретично рівний доступ для священнослужителів усіх конфесій у казарми і в'язниці. Це широкомасштабні фестивалі етнічних культур, будь то Фестиваль світової культури (WeltKultur) в Берліні або карнавал (Noting Hill) у Лондоні [27]. Доречно відмітити, що цей масштабний лондонський фестиваль афрокарибської культури виник у 1964 році як відповідь на расові атаки 1959 року (маються на увазі криваві зіткнення в

результаті нападів місцевих неонацистів на чорношкірих). Свято нині проводиться щорічно і збирає близько двох мільйонів людей кожного серпня, таким чином займаючи друге місце за чисельністю відвідувачів після бразильського фестивалю.

Прояви мультикультуралізму зачепили і **державно-конфесіональні відносини**. Це, наприклад, підготовка імамів на території європейських країн. Знову ж таки, у цьому рішенні є прагматичний та попереджальний зміст, бо ліпше підготувати «у себе» «передбачуваного» священнослужителя іншої конфесії, ніж імпортувати «непередбачуваного» звідкись із Саудівської Аравії.

Щоб висвітлити цю проблематику, розгляньмо, зокрема, асиміляційний потенціал французької та німецької культури. Проблематика асиміляційного потенціалу окремих західноєвропейських культур є актуальною у зв'язку з ухваленням рішення про продовження попередньо розпочатої політики «вирівнювання» числених спільнот мігрантів під титульні етноси, або припинення «спротиву» експансії «чужорідних культур».

Сучасні дослідники звертаються до глибинних, несвідомих основ стійкості або нестійкості певних етнічних культур. Предметно-понятійне поле цих досліджень безпосередньо перетинається із психологічними та культурологічними парадигмами. Усе більшої практичної значущості набувають соціально-психологічні технології, які враховують національні почуття, емоції, прояви ксенофобії, а також безпосереднє опрацювання образу ворога в певній етнічній спільноті. Культурологічні концепції теж можуть бути задіяні в осмисленні культурно-історичних обставин формування вищезазначених феноменів.

Російський історик та філософ М. К. Петров аналізує способи соціального успадкування та збереження соціальної спадкоємності як джерела структурних відмінностей культурних типів. Автор вважає, що будь-яке суспільство володіє набором соціально-необхідних форм діяльності, який істотно перевищує можливості (ментальну місткість) окремого індивіда і вимагає фрагментації. Виникає розрахований на кілька поколінь соціокод, що використовує знак у його здатності фіксувати і зберігати своє значення на невизначено довгий час. Тож соціокод – основна знакова реалія культури, що утримує в цілісності і розрізненні: 1) фрагментований масив знання, 2) «розчленований на інтер'єри» світ діяльності та 3) інститути спілкування [77].

Для індивіда соціокод – це єдино доступний спосіб «вбудовування» в соціальність, який залишається у людини в умовах кризи. Мігранти з країн Сходу вимушено відтворюють реалії традиційного суспільства (спеціалізація

умінь, брак механізму придушення, диверсифікація каст і кланів, патріархальна мораль, сімейно-професійний спосіб міжпоколінного передавання навичок т. ін.). Але глобалізація ініціює історико-культурну конкуренцію, оголюючи крихкість мультикультурального співіснування і псевдозлиття різнорідних культур [4]. Різнорідні способи соціалізації в різних культурах зумовлюють «спотворене» сприйняття ними один одного і блокують можливість діалогу. Захід, що розглядається крізь призму традиціоналізму, постає як дезінтегрована архаїка, що вже не є життєздатною. Схід у західному баченні – неефективний через органічний характер стагнації, тому що в принципі не здатний оновлювати свої технології. Несумісність соціокодов – важливий висновок, і його значущість для розуміння перспектив сучасного цивілізаційного конфлікту важко переоцінити.

Зокрема, показовим є приклад Великобританії. Більшу частину повоєнних іммігрантів у країні становили чорношкірі Центральної Америки та індійці. Тут імміграція стала найбільш помітним наслідком колоніалізму, тому проблеми імміграції завжди були тісно пов'язані з проблемами расизму. Британія завжди дотримувалася жорсткої імміграційної політики. У річищі цієї політики національним меншинам не надавалося широких прав, але всі вони розглядалися як члени мультикультурного суспільства, заснованого на взаємній толерантності. Як наслідок – у Британії сильно розвинене етнічне самовизначення іммігрантів.

Після Другої світової війни близько 800 млн осіб, що народилися за межами Великобританії на території, що становила 25 % від усієї земної кулі, могли претендувати на британське підданство із супутнім правом переселятися на Північний Альбїон [32]. Перехід від феодально-династичного принципу «вірності короні» до національного принципу територіального громадянства був нагальною вимогою політичної модернізації, але новий принцип за визначенням не охоплював більшу частину колишніх «вірнопідданих». Поділ післявоєнної Великобританії на «своїх» і «чужих» був суто расистським, оскільки колоніальний центр був «білим», а периферія – «кольоровою». З того моменту вся проблематика мультикультуралізму в країні мала цей расистський відтінок. Британська політична еліта не поспішала переходити від принципу династичного підданства до національного громадянства, проте Британський Національний Акт цей перехід оформив остаточно [24].

Процес переходу від імперської моделі до етнонаціональної, де членство визначалося походженням, супроводжувався поступовим включенням «кольорової» периферії зі сфери британських національних інтересів.

Британський Національний Акт 1948 року підтверджував єдине громадянство для Великої Британії та її колишніх колоній з правом переселення і роботи на Північному Альбіоні. Відсутність націоналізму в центрі у цей час протиставлялося його розквіту на периферії – у постколоніальному світі. Сьогодні ситуація докорінно змінилася. Один з дослідників проблеми Н. Глазер з явною тривогою звертає увагу британців на те, що якщо в 1960-70-ті роки велася дискусія про те, як забезпечити житлом, роботою та освітою численних іммігрантів, що прибувають з Ямайки, Пакистану та Індії, як зробити з них повноцінних громадян, то сьогодні найважливіше питання: чи хочуть усі ці численні іммігранти ставати повноцінними громадянами? [25; 117]. Свою статтю він завершує невтішним висновком: «лібералізм відданий тим людям, що ставлять комфорт іммігрантських меншин вище незмінних громадянських цінностей Англії: демократії, взаємної терпимості, свободи і верховенства закону» [25].

Отже, якщо раніше потенційну загрозу, яку несуть іммігранти, вбачали лише в тому, що вони позбавляють корінне населення робочих місць, то тепер, на думку багатьох дослідників, іммігрантський мультикультуралізм загрожує ліберальним цінностям західних демократій.

Ігноруючи ці глибинні відмінності, можна припуститися багатьох помилок в етнополітиці. Зокрема, досвід Франції свідчить про перебільшення можливостей французької культури асимілювати різноманітні етнокультурні спільноти. Так званий асиміляційний потенціал французів наштовхнувся на несумісність соціокодів азійських культур та їхньої власної.

У Франції впевненість корінного населення в асиміляційному потенціалі власної культури залишалася непорушною до 70-х років минулого століття, коли різко почав змінюватися склад емігрантів, які прибували в цю країну. До цього більшість емігрантів приїжджали до Франції із сусідніх країн, таких як Італія, Іспанія, Португалія, і для них не становило серйозної проблеми знайти місце на ринку праці. Цього, однак, не можна сказати про іммігрантів з Північної Африки (Алжиру, Тунісу, Марокко) і Туреччини, які в 50-ті роки минулого століття починають «завойовувати» французький ринок праці. Нафтова криза зробила багатьох з них безробітними в першу чергу, оскільки саме вони становили ту некваліфіковану робочу силу, що постраждала під час цієї кризи. У липні 1974 р. у зв'язку з уповільненням темпів економічного зростання уряд офіційно оголосив про припинення прийому іммігрантів, за винятком випадків надання політичного притулку і возз'єднання сімей. З цього моменту, за даними Національного імміграційного бюро, перетвореного в

1987 р. в Бюро міжнародної міграції, саме процес возз'єднання сімей стає основним джерелом припливу іммігрантів.

Основною проблемою, пов'язаною з іммігрантами у Франції, завжди був іслам. На відміну від іммігрантів з Південної Європи, які як і французи – католики, іммігранти, які сповідують іслам, так і не змогли органічно влитися у французький культурний «мейнстрим». Не маючи можливості асимілювати цих вихідців з ісламського світу, республіканська модель уперше зазнала серйозного фіаско, підірвавши віру французів у здатність їхньої культури «перетравлювати» все «чужорідне». Бажання французів повністю асимілювати мусульманське населення своєї країни жодним чином не збігалось з прагненням останніх жити за своїми релігійними звичаями і дотримуватися власного світогляду. Кілька останніх десятиліть ці різноспрямовані наміри визначали характер національної дискусії з мультикультуралізмом у Франції [48]. Невдоволення іммігрантів у Франції має масу формальних і цілком актуальних причин: найголовніше полягає в тому, що в іммігрантському середовищі високий рівень безробіття (сягає 30 %.) Але, крім того, район розселення іммігрантів у Франції – далекі передмістя; французька влада перешкоджає мусульманським дівчатам ходити у школи з покритою головою і т. ін. У кінці 1980-х років троє мусульманських дівчат відмовилися ходити у французьку школу з непокритою головою, посилаючись при цьому на релігійну традицію. Цей випадок викликав у Франції громадську дискусію, яка стала початком тривалого і до цього часу не завершеного протистояння двох ідеологій у французькій політиці: тієї, що виступає за асиміляцію іммігрантів та етнічних меншин, і тієї, що відстоює їхнє право бути «іншими». Французький уряд реагував на випадки, подібні до того, що сталися з мусульманськими школярками, по-різному, залежно від ситуації. Так, у тому конкретному випадку міністр освіти пішов дівчатам на поступки.

Цей конфлікт виявив те, що у Франції проблема культурних відмінностей переважно пов'язується з релігією (насамперед ісламом), яка протиставляється секуляристській республіканській традиції і республіканській школі зокрема. Деякі із захисників республіканської традиції вказували тим часом на той факт, що відмова уряду підтримувати мусульман у подібній боротьбі за релігійну традицію і символіку грає на руку французькому Національному фронту та іншим радикальним націоналістам, які обґрунтовують свої кампанії проти іммігрантів та меншин ідеєю захисту французької культури. Думку про те, що підтримка етнокультурних і релігійних відмінностей у Франції реакційна, висловив історик Міхаелем Віноком. Він розглядає два можливі сценарії: «або

всупереч нашим традиціям ми допустимо існування релігійних спільнот, що живуть за своїми власними правилами як держава в державі, зі своїми особливими законами, звичаями, і, значить, ми сприйтимемо сегрегації в ім'я «відмінностей». Або, вірні своїй історії, ми будемо вважати, що мусульмани можуть, якщо вони того хочуть, стати французькими громадянами. У цьому випадку їхня релігія, релігія меншини підуть на поступки, які колись «зробив» католицизм заради них» [56; 57; 58]. Обговорюючи французьку політику 90-х років щодо культурних відмінностей, А. Харгрівс означає дилему, яка постала перед французьким урядом як необхідність вибору між політикою плюралізму і політикою виключення. На його думку, вибір був зроблений на користь золоті середини. Ця золота середина – політика, яка проводилася із середини 80-х років і полягала «в прийнятті культурних відмінностей за умови, що самі меншини обмежують ці відмінності рамками домінуючих культурних норм» [64]. «Франція – це унітарна держава, яка гарантує принцип рівності і національної єдності, що не є синонімом централізації або однаковості, – говорив, виступаючи в Ліллі в жовтні 2000-го, прем'єр-міністр Ліонель Жоспен, – національна єдність залежить від прихильності громадян до єдиного набору цінностей» [71]. Важливими є такі положення: для французьких реалій характерний акцент на класичному лібералізмі, що позиціонує людину як абстрактного індивіду, вилученого з локальних спільнот, натомість наділеного «природними правами». Але, незважаючи на цю декларацію, у французькому менталітеті міцно тримається настановлення на цінність й високу гуманітарну потенційність французького способу життя, науки, культури і т. ін. Тому, стикаючись із «нерозумінням» чи, більше того, відстороненням від цієї цінності, вони відчують фрустрацію і незадіяність.

Німецькі дослідники мультикультуралізму, зокрема, Ф.-О. Радтке і Б. Лофлер, вивчаючи дилему німецької соціальної держави у ставленні до імміграції, зазначають, що науковий та соціальний дискурс мультикультуралізму в Німеччині визначається двома важливими факторами. Перший – фундаментальне положення національної ідеології про етнокультурний характер німецької нації, згідно з яким усі німці становлять етнічну спільноту, що базується на спільних основах походження, мови, культури, історичних традицій. Таке трактування нації сформувалося ще у ХІХ ст. на противагу її політичному розумінню, де головним є співвідношення індивіда з громадянством, що, по суті, реалізується у праві мати права» [79, с. 8]. Другим фактором є розвиток ліберальної ідеології Німецької держави. Її

життєздатність багато в чому залежить від рівня культурної свободи, яка є умовою політичної інтеграції культурної багатоманітності сучасних спільнот.

Якщо простежити в історичному зрізі міграційні процеси в Німеччині, то ще в кінці XIX – на поч. XX ст. туди іммігрувало, за різними оцінками, від 350 тис. до 500 тис. поляків і мазурів. У 1960-х роках німецька робітнича імміграція визначалася переважно як італійська. Із 700 тис. мігрантів вони становили на той момент 329 тис. осіб. У 1973 р. іноземних мігрантів нараховувалося 2,4 млн осіб, а вже через рік їхня чисельність разом із сім'ями сягала 4,1 млн осіб, більшу частину яких становили вже представники турецької етнічної спільноти.

До 1980-х років чітко вимальовуються зони концентрації тих чи інших груп іммігрантів на території німецьких земель, процеси гетотизації набувають оформленого вигляду. Починають вироблятися алгоритми взаємодії етнічних іммігрантських утворень з німецькою національною більшістю. Гето стають стійкими соціальними та етнокультурними явищами. У них розвиваються національні культури, релігії, буденність набуває виразного етнічного характеру. Звичайно, зі зміною матеріального та соціального стану індивіди включаються в процес індивідуалізації і поступово покидають гето. Але тут питання полягає у співвідношенні тих, хто успішно проходить процеси соціалізації, і тих, хто залишається на периферії іммігрантського середовища, яке існує відокремлено від суспільства і яке постійно поповнюється за рахунок новоприбулих.

У зв'язку з тим, що в 1970-х роках більшість іммігрантів сприймалися як тимчасові «гості», робітники, які з часом повернуться додому, відповідно, ніяких активних стратегій щодо їх інтеграції в німецьке суспільство не застосовувалося. Більше того, німецький уряд виділяв бюджетні кошти на навчання і підтримку рівня володіння рідною мовою представниками турецької спільноти. Це робилося для того, щоб не виникало бар'єрів на шляху їх повернення на свою батьківщину. Але поступово німецькому суспільству у зв'язку з посиленням тиску імміграційних потоків та їхнім впливом на його соціальну, економічну структури, не кажучи вже про етнокультурну, довелося змінити традиційний підхід. Не йдеться про тотальну переоцінку та ревізію, але, для прикладу, з 1980-х років і до теперішнього часу Німеччина просувається в напрямку лібералізації механізму отримання мігрантами громадянських прав.

Хоча мультикультуралізм як стратегія ніколи офіційно не впроваджувався в Німеччині, як, наприклад, у Швеції, а втім, у публічному

просторі наразі тривають дискусії щодо його реалізації в різних варіантах. Останніх можна виділити два:

- в індустріальному суспільстві небажаною є наявність домінуючого культурного центру, і його нейтралізація сприятиме інтеграції меншин. Тобто повністю нівелюється роль будь-якої домінанти в культурному просторі, що сприймається як чинник порушення балансу та ущемлення прав інших груп;

- за другого варіанта меншини співіснують з більшістю на умовах рівності. Підкреслюється важливість культурного багатоманіття, яке збагачує та підвищує життєві шанси нації і забезпечує перспективи її розвитку. При цьому роль домінуючої культури не нівелюється, оскільки саме вона може забезпечити необхідний рівень стабільності суспільства та протидіяти дезінтеграційним процесам, які однозначно мають місце там, де реалізовується принцип плюралізму та багатоманітності.

Німецьке суспільство не можна назвати мультикультурним [107]. Хоч етнокультурна плюралізація і має там місце, але говорити про мультикультуралізм як чинний політичний феномен можна в тому разі, коли є горизонтальні зв'язки між різноманітними етнічними групами. Проте щодо німецької держави цього констатувати не можна.

Для кращого вираження інтересів різних соціокультурних груп використовується механізм «участі у владі», що функціонує «за допомогою інструментів, що забезпечують участь у політичному процесі груп, багатоманітних щодо культурного складу...» [33, с. 59].

У німецькому ставленні до феномену міграції домінує етнічна модель нації. Нація в межах цієї моделі розглядається як спільність походження, що передбачає єдину культурну ідентичність, а не громадянсько-політичне співтовариство, яке припускає множинність культурних ідентичностей своїх членів.

Отже, мультикультуралізм – політика, спрямована на розвиток і збереження в окремо взятій країні і у світі в цілому культурних відмінностей, теорія або ідеологія, що обґрунтовує таку політику. Перед суспільством сучасної Європи постала проблема, що характеризується заміною етнічних проявів теоретичними положеннями демократії, прав людини та глобального громадянського суспільства, що створює загрозу розчинення етнічного в глобальному. Ідеться про проблему екзистенції, самоідентифікації сучасних європейських націй.

Етнічність слід розуміти як цілісну єдність суб'єктивного і об'єктивного, раціонального та ірраціонального, успадкованого і набутого досвіду етнічної спільноти.

Мультикультуралізм – це сучасний феномен політичного курсу, що з'явився внаслідок впливу глобалізації. Мультикультуральні прояви виражаються в процесах гомогенізації, синхронізації, уніформізації, стандартизації, нівеляції етнічного. В умовах швидкої зміни інформаційно-технологічних ресурсів украй важко адаптувати до високих вимог high tech та high hume населення, яке походить з традиційних суспільств, майже не чутливих до будь-яких змін і викликів часу. Тому перед західними європейцями стоїть досить важке завдання – стимулювати емігрантів до засвоєння ліберальних цінностей західного суспільства або ж змиритися із зрозумілим у цих умовах загальним зниженням політичної культури, освіченості та рівня життя в майбутньому.

Мультикультуралізм у Європі – це такий спосіб поводження з новоприбулим населенням, коли держава інституалізує відмінності. У разі, коли держава ставиться до іммігрантів не як до індивідів, а як до колективів («меншин», «етнічних груп»), ці колективи стають об'єктами підтримки і спонсорювання. З цього випливає висновок, що така політика може моделювати культурні відмінності, наслідком чого є збереження спільнот на національній основі. Цей феномен суперечить дії асиміляційного потенціалу титульного етносу. Саме в цій суперечності закорінені основна причина невдач політики мультикультуралізму. Такий стан речей уможливився завдяки тому, що, по-перше, некритично використовувався досвід мультикультуралізму в емігрантських країнах. По-друге, практична політика не мала фундаменту у вигляді системної теорії. По-третє, асиміляційний потенціал титульного етносу залежить від ступеня розвиненості його ментальності та культури і схожості чи різкого контрасту з культурою та ментальністю мігрантів. Конфлікт культур в умовах мультикультуралізму постає як боротьба соціокодів. – колективного несвідомого культури. Політична еліта сьогодні втратила розуміння того, що соціальний індивід, взятий як істота політична, не є «природним станом» для людини. Сучасні політичні стратегії не повинні виходити з того, що культурна складова периферійна, а механізм міжетнічного уподібнення працює автоматично. У протилежному випадку антиіммігрантські праворадикальні настрої стають неминучими та призводять до поглиблення соціальної і політичної кризи. Праворадикальні рухи, безперечно, суттєво впливатимуть на трансформацію соціально-політичного устрою країн ЄС, провокуючи перегляд

ліберально-демократичної ідеї, яка лежить в основі європейської єдності. Звісно, політика щодо іммігрантів у країнах ЄС буде трансформуватися найближчим часом не в останню чергу також через те, що Європейський Союз налаштований на універсалізацію положень про імміграцію у всіх правових нормах країн-членів.

2.2. Мультикультуралізм у соціокультурній політиці Франції та Німеччини

Політична позиція щодо мультикультуралізму панівного партійного блоку Християнський демократичний союз та Християнсько-соціальний союз у Німеччині пов'язана з реакцією на процеси подальшої євроінтеграції, а саме з напрацюванням Конституції ЄС, у якій суттєво зменшується автономія його країн-членів щодо питань імміграції, соціального забезпечення та зайнятості гастарбайтерів. Якщо проблема з мігрантами буде вирішуватися Європейською комісією, а не урядом кожної країни окремо, то будуть втрачені важелі впливу, пов'язані з традиціями та менталітетом даної країни, що суттєво загрожує її культурній ідентичності. Тому всередині європейських демократій спостерігається опозиційний спротив такому стану речей. На думку експертів, ці та інші проблеми заважають ратифікації Конституції ЄС. Спробою вирішити їх є Лісабонська угода. Коли в травні та червні 2005 року ратифікацію конституції ЄС, яка фактично перетворювала об'єднану Європу на федеративні «Сполучені Штати Європи», було провалено на референдумах у Франції та Нідерландах, перемога європейських скептиків вразила багатьох, адже Франція та Нідерланди вважалися надійними прихильниками поглиблення процесів європейської інтеграції. За цих обставин політично-правову кризу Європейського Союзу долала Німеччина, що не поділяла скептичних очікувань щодо найближчого майбутнього Європейського Союзу в сенсі пророцтв про остаточні «сутінки Європи». Навпаки, вона залишилася переконаним прихильником просування процесу європейської інтеграції вперед, адже будь-які зворотні кроки не просто ведуть Європу в минуле, а й створюють додаткові ризики для європейського миру, стабільності, свободи та демократії [17, с. 364].

Що ж стосується політичної позиції щодо мультикультуралізму Націонал-демократичної партії Німеччини (NPD), Німецького народного союзу (DVU) та Республіканської партії (REP) на тлі реакцій центристських партій (Християнсько-демократичного союзу та Християнсько-соціального союзу

Німеччини) щодо посилення антиіммігрантських настроїв, то вона формувалася в таких соціально-політичних умовах.

Після терактів 11 вересня 2001 року у США німецькі християнські демократи наполягали на перегляді заходів внутрішньої безпеки у ФРН. Ставилося завдання посилити процес адаптації мусульман до демократичних цінностей німецького суспільства. Водночас німецька опозиція підтримала рішення «червоно-зеленої» коаліції про участь сил бундесверу в операції НАТО на території Афганістану, чим, імовірно, могла викликати розчарування серед мусульманської спільноти Німеччини. А це не сприяло реальній реалізації цих завдань і виявило подвійні стандарти уряду Німеччини, так само як і Франції.

Пам`ятаючи про проблеми інтеграції турецьких іммігрантів у внутрішні реалії Німеччини, слід оцінити заяву А. Меркель від 20 листопада 2004 р. про те, що «багатокультурне суспільство зазнало невдачі», як спробу закцентувати культурні розбіжності німецької спільноти та спільнот меншин [127; 128]. У своїй заяві вона спиралася на поняття «німецька титульна культура» та розкритикувала небажання мусульман повністю адаптуватися до її цінностей. Цими заявами вона подала сигнал соціал-демократичній партії Німеччини, яка прагнула коаліції з Християнсько-демократичним союзом та Християнсько-соціальним союзом. Коаліційну угоду було укладено 12 листопада 2005 р. У першому півріччі 2007 р. бундесканцлер А. Меркель та лідер соціал-демократів і міністр закордонних справ ФРН Ф. Штайнмайер виконували повноваження голів у структурах Європейського Союзу та активно просували розроблення Лісабонської угоди. А 27 березня 2007 р. за головування ФРН було урочисто відзначено 50-річчя Римського договору про створення Європейського економічного співтовариства. Ця подія стала важливою з точки зору погодження суперечливих позицій країн Євросоюзу та подальшого просування Конституції ЄС. А. Меркель наполягала на тому, аби посилення на Бога та цінності християнства були включені до проєкту цього тексту. Цю ідею підтримали католицькі Польща, Ірландія та Італія. Але в тексті Лісабонської угоди реформ закріплено лише положення про «культурний, релігійний та гуманістичний спадок Європи» [106]. Ще одним важливим моментом є те, що під час головування в ЄС А. Меркель активно не наголошувала на проблемі можливого членства Туреччини. Вона лише розкритикувала турецького прем'єр-міністра Реджепа Ердогана, який під час візиту до ФРН застеріг місцевих турків від загрози асиміляції. А. Меркель зазначала публічно, що Туреччина ні географічно, ні ментально не є європейською країною. Вона звернула увагу на наявність у Туреччині серйозних проблем із дотриманням

прав людини [17, с. 367]. На цьому тлі виявилася спрямованість до збереження європейської ідентичності, нероздільно пов'язана з ідеєю євроінтеграції. Від здатності Європи до об'єднання залежать відповіді на важливі питання – розчиниться Європа у світовому процесі глобалізації чи виживе і поверне собі вагомий роль у світовій політиці.

Але відчувається певна суперечливість між плеканням європейської ідентичності і притлумленням націоналістичних партій у Німеччині, серед яких найбільш впливовими є Націонал-демократична партія Німеччини (НДПН) (Nationaldemokratische Partei Deutschlands NPD), Німецький народний союз (ННС) (Deutsche Volksunion DVU) та Республіканська партія (REP), які постійно відчувають тиск та загрозу примусового розпуску. Ці політичні партії об'єднує концепція сильної національної держави, що протиставляється євроінтеграції та обмеженню державного суверенітету, захист національної самобутності німецького народу за допомогою підтримки сім'ї та розвитку мови, критика мультикультурного суспільства, обґрунтування необхідності посилення законодавства і створення потужної поліції, виправдання традицій вермахту і перегляд повоєнних кордонів Німеччини, заперечення колективної відповідальності німців за злочини нацистського режиму і заклики припинити моральне самобичування. Соціальну базу націоналістичних партій становить найбільш консервативна частина електорату і молодь [48].

Найчисельнішою партією з давніми націоналістичними традиціями є Націонал-демократична партія Німеччини (НДПН). Партія має власні молодіжну («Молоді націонал-демократи») і жіночу («Союз національних жінок») організації. Чинну партійну програму НДПН ухвалено 7 грудня 1996 р. з'їздом у Бремерферде. Друкований орган партії – щомісячне видання «Німецький голос». Найкращими електоральними результатами партії стали виборчі кампанії 2004 р. з виборів до ландтагу Саксонії (9,2 % голосів виборців) і 2006 р. з виборів до ландтагу Мекленбурга – Передньої Померанії (7,3 % голосів). У 2007 р. керівництво НДПН поставило завдання із залучення в організаційні структури партії вихідців з колишнього СРСР, для чого в 2008 р. було створено «робітничий гурток російських німців». При партії функціонує інтелектуальний центр – «Дрезденська школа». Ідеологічна доктрина партії ґрунтується на чотирьох «опорах» (Vier-Saeulen-Strategie): боротьбі за уми, боротьбі за вулиці, боротьбі за парламент і боротьбі за організовану волю. Боротьба за уми передбачає ідеологічну пропаганду, боротьба за вулиці – організацію демонстрацій та інших масових заходів, боротьба за парламент – регулярну участь у виборах і постійне збільшення кількості депутатських

мандатів, боротьба за організовану волю – тісну співпрацю з іншими націоналістичними партіями і рухами [129].

На відміну від Націонал-демократичної партії, Німецький народний союз не має у своєму розпорядженні розвинених організаційних структур і молодіжної організації, висуває лаконічну і менш опрацьовану політичну програму [130]. Друкований орган Народного союзу – щотижнева «Національна газета». Партія має авторитарний характер, вибудована за принципом «фюрерства» і фінансується приватним капіталом [48]. З міркувань безпеки партійні з'їзди проводяться в обстановці засекреченості, а кандидати на виборні посади не беруть особистої участі в агітаційних заходах на виборах. Ці особливості дали підстави представникам німецьких ЗМІ охарактеризувати партію як «віртуальну» або «партію-примару». Найбільш успішним результатом для Народного союзу стали земельні вибори в Саксонії-Ангальт 1998 р., коли партії вдалося отримати 12,9 % голосів виборців. Серед виборців віком до 30 років частка прихильників партії сягала 30 %, серед тих, хто голосував уперше, – 29 %. У 2004 р. на виборах у землі Бранденбург Народний союз здобув 6,1 % голосів виборців, у 2006 р. – 3 % голосів на земельних виборах у Саксонії-Ангальт, у 2007 р. – 2,7 % голосів у Бремені [112]. В умовах виборчих кампаній Німецький народний союз тісно співпрацює з НДПН. З 2004 по 2009 роки між Націонал-демократичною партією і Німецьким народним союзом діяв «Німецький пакт» (Deutschlandpakt), відповідно до якого партії розподілили сфери впливу у федеральних землях, щоб не створювати одна одній конкуренцію на виборах. Так, Німецький народний союз монополює висування своїх представників на виборах у Бранденбурзі, Бремені, Гамбурзі, а НДПН – у Саксонії.

Республіканська партія, як і Німецький народний союз, виникла в Баварії. Програма партії, ухвалена 12 травня 2002 р. на з'їзді в м. Кюнцелль, з того часу постійно вдосконалювалася [132]. Кращими досягненнями республіканців стали вибори до Європарламенту 1989 р., коли партія набрала 7,1 % голосів, вибори до ландтагу землі Баден-Вюртемберг 1992 р. (за партію проголосували 10,9 % виборців) і 1996 р. (9,1 % голосів). У 2004 р. на земельних виборах у Тюрінгії партія отримала 2 % голосів. На цей час через фінансові проблеми політичний вплив республіканців знизився: партія представлена лише на комунальному рівні в органах місцевої влади Баварії, Гессена, Рейнланд-Пфальца, Баден-Вюртемберга і Північного Рейну – Вестфалії [131]. Серед націоналістичних партій республіканці дотримуються найбільш поміркованих позицій, що стало для Відомства із захисту конституції підставою виключити у

2007–2008 роках Республіканську партію з числа екстремістських організацій. Але в межах трьох розглянутих вище партій наразі функціонує ультраправе крило.

На думку німецьких ультраправих націоналістів, основою німецької державності є етнічно однорідна німецька нація, а політичною формою організації німецької нації має стати сильна національна держава, яка в повному обсязі володіє державним суверенітетом. Серед заходів щодо відновлення державного суверенітету Німеччини пропонуються: вилучення із Статуту ООН положень, що дискримінують переможені у Другій світовій війні держави (статті 77 і 107 Статуту), включення Німеччини до складу постійних членів Ради безпеки ООН, вихід з блоку НАТО, виведення американських військ з території Німеччини, відмова від євро, відновлення марки. Німецькі націоналісти є рішучими противниками євроінтеграції та розширення Євросоюзу за рахунок Туреччини і східноєвропейських держав (част. 2 розд. II програми Республіканської партії) [131]. Ультраправі ідеологи пропонують захищати етнічну однорідність німецької нації шляхом виділення допомоги на дітей тільки німецьким сім'ям, стимулювання вивчення німецької мови, обмеження впливу іноземних культур, введення старого правопису. Мультикультурне суспільство, що припускає збереження культурних відмінностей і взаємне збагачення культур, визначається у розд. 1 програми НДПН [129], в част. 1 розд. III програми Республіканської партії [132] як «безкультурне» і «конфліктне». Обґрунтовується взаємозв'язок зростання культурного розвитку приїжджих з одночасним зниженням рівня культури корінних жителів країни-господаря.

Гострі економічні проблеми пов'язуються з неконтрольованою імміграцією. Для вирішення цих проблем пропонується ліквідація інституту політичного притулку, скасування квот на залучення іноземної робочої сили, видворення безробітних іноземців, надання робочих місць і поширення соціальних зобов'язань лише щодо німецьких громадян. Під гаслами протидії іноземному криміналітету впроваджується ідея жорсткості законодавства і створення потужної поліції (розд. 14 програми НДПН, розд. 8 програми Народного Союзу) [113; 130].

З огляду на те, що ідеологами націоналістичних партій не визнані післявоєнні кордони Німеччини, землі колишньої НДР розглядаються як центральнінімецькі території. Німецький народний союз обґрунтовує незаконність державного кордону по річках Одер-Найсе (розд. 2 програми Народного Союзу). У розд. 10 партійної програми НДПН стверджується, що

«територія Німеччини більша, ніж територія Федеративної Республіки Німеччини», і лунає заклик до об'єднання всередині історичних кордонів Німецької держави. Республіканці обґрунтовують відновлення Пруссії як федеральної землі (част. 6 розд. I партійної програми) [130]. Щоб позбавити німецьку націю комплексу «провини за минуле», пропонується припинити моральне самобичування, встановити пам'ятники німецьким солдатам і мирним жителям, вигнаним після 1945 року з Чехословаччини та Польщі, повернутися до кращих традицій німецького воїнства.

Аналіз програмних документів та політичної діяльності ультраправих партій Німеччини свідчить про те, що націоналізм у Європі справляє помітний вплив на подальший процес євроінтеграції, зумовлює зростання ксенофобії, територіальних домагань і міжконфесійних суперечностей у країнах Євросоюзу. Дискримінаційний характер націоналістичних ідей ультраправих партій суперечить нормам міжнародних актів ООН, документів Ради Європи, ОБСЄ і загально визнаним стандартам у гуманітарній сфері. Вплив націоналістичної ідеології на групову та суспільну свідомість прямо залежить від фінансування партійних структур і стану економічної сфери життя суспільства. В умовах економічного зростання та зайнятості населення спостерігається спад націоналістичних настроїв, у періоди економічних криз і масового безробіття – їх посилення. На цей час у зв'язку з економічною кризою окреслилася тенденція використання націоналізму ультраправими європейськими політиками як інструменту виправдання промахів соціально-економічної політики за рахунок концентрації суспільної уваги на проблемах імміграції.

Однак слід врахувати й іншу тенденцію, а саме постійний тиск на праворадикальну ідеологію з боку ліберальної більшості. В цих умовах загострюється екстремістська складова правих політичних партій. Аналіз періодичних видань та статті незалежних журналістів дають широкий контекст прикладів. Відомий письменник Мартін Вальзер про свободу слова в Німеччині сказав таке: «Говорити вільно в атмосфері морально-політичного лінчування? У наш час панує терор добродесної політкоректності, який усяке вільне вираження думки уподібнює смертельному ризику» [40]. Інший приклад пов'язаний із судовою справою Ф. Ренніке. Восени 2002 р. земельний суд у Штутгарті ухвалив вирок у справі автора і виконавця пісень Франка Ренніке: умовне засудження на 1 рік і 5 місяців з трирічним випробувальним терміном, включаючи конфіскацію концертного обладнання вартістю близько 35 тис. доларів. Більш м'який вирок (5 місяців умовно) отримала його дружина Уте

Ренніке за моральну, духовну і матеріальну підтримку свого чоловіка. Суддя кваліфікував підсудного як автора пісень, які «нагадують расову ідеологію нацистів» [40]. У вирокі суду зазначено: «Хто проти мультикультурного суспільства, той засвоює расову ідеологію націонал-соціалістичного режиму, що веде до злочинів і повинна каратися за всією суворістю закону!» [39]. Суддя звинуватив співака в поганому ставленні до іноземців і розпалюванні ненависті до них. Суд підкреслював: засуджується спосіб думок, а не вчинки співака і його дружини. Успіх і популярність співака, його часті виступи і тиражі дисків стали обтяжувальною обставиною. Йому порадили в майбутньому утриматися від націоналістичних висловлювань. Після ухвалення вироку Франк Ренніке дав волю своїм почуттям, назвавши вирок «прикладом сучасного фашизму і придушення свободи думки» в Німеччині [40].

Ці та інші приклади демонструють небажання ліберально-консервативного, демократичного уряду Німеччини включати праві настрої громадян у суспільний дискурс. Історія Німеччини містить у собі фашистський період, оцінка якого переосмислюється сучасними німцями, причому деякі аргументи, що висловлюються, окреслюють період нацистської Німеччини неоднозначно, у тому числі і з позитивного для державного будівництва боку [69]. Звернімо увагу на те, що в сучасній історіографії націонал-соціалізму з'явилися дослідження, в яких стверджуються позитивні досягнення в політиці нацистського режиму. Ідеться, наприклад, про створення середнього класу в процесі реалізації ідеї «народного співтовариства», розвитку традицій соціальної політики, починаючи з політики Бісмарка (громадське страхування, пенсії, збільшення кількості вільних днів для працівників, масовий туризм, заходи щодо захисту сім'ї), заходи щодо захисту природного середовища. Така політика, як вважають сучасні фахівці, надалі мала своє продовження у ФРН і навіть у ЄС [103, с. 240].

Отже, через значну суперечливість оцінок праворадикальних настроїв наразі не відбувається конструктивний діалог на політичному рівні між мультикультуралістами і націоналістичними силами (NPD; DVU; REP), тим більше між першими і другими та елітою емігрантських громад. Загалом, сучасні німецькі праві партії відмовляються від ідеології нацистів і категорично відкидають перш за все їхні расистські програмні положення.

На думку В. Малахова, європейські «ультраправі» усвідомили і скоректували свою стратегію – від націоналізму до захисту прав робітників. Вони досягли найбільшого успіху завдяки підтримці зліва. Так, можна сказати, що Національний фронт Ле Пен у Франції став робітничою партією, тому що

Йому вдалося на останніх виборах залучити голоси тих, хто раніше традиційно голосував за лівих. Подібний розвиток спостерігається в Австрії, Данії та Нідерландах [61]. Правим партіям вдалося залучити до своїх лав нових членів і, перш за все, проникнути в середовище молоді. Нав'язана німецькому загалу картина минулого і сьогодення піддається сумніву нинішніми правими. Підростаюче покоління порушує питання, на які все важче відповідати прихильникам застарілих історичних кліше [61]. Показовою була реакція німецьких правих партій на виборчий тріумф Ле Пен: з ентузіазмом, як пробіск надії він був сприйнятий Герхардом Фрайєм (Німецький народний союз – DVU), Націонал-демократичною партією Німеччини (НДПН). Стримано і лише під натиском соратників відреагував голова Республіканської партії Рольф Шлірер [40]. Франц Шенхубер, багаторічний голова Республіканської партії і предтеча європейського «правого популізму», у 2010 р. видав книгу під назвою «Чи є шанси у правих? Уроки розквіту і занепаду республіканців», у якій відкрито оповідає про причини минулого успіху і помилки нинішнього керівництва, зокрема про вплив на партію зовнішніх сил. Про майбутнє правих у Німеччині автор, незважаючи на негативний досвід, висловлюється оптимістично: «З'являться наступники. У цьому я абсолютно впевнений. Вони продовжать у кращих умовах нашу справу, початок якій поклато створення Республіканської партії в 1983 році. Аналіз причин занепаду партії послужить наступникам уроком» [70].

Але сучасний стан розвитку правих партій у Німеччині суперечливий і непростий. У їхніх програмах можна знайти вимоги більш повної демократії для здійснення ініціативи народних мас і проведення всенародних референдумів, а також заклик до рівності шансів для всіх партій. Праві виступають також за прямі вибори федерального президента усім народом. Але чесна, відкрита дискусія про причини поразки правих не може відбутися в їхніх власних інтернетівських виданнях через цензуру партійного керівництва. Опитування виборців правих партій у «Spiegel» показало, що більшість із них виступають за припинення конкуренції між лідерами різних правих партій [70].

Увесь вищевикладений матеріал підводить до думки про використання праворадикального підпілля, що керувалося ідеєю «безлідерного спротиву» – не говорити, а діяти [40], – задля політичної боротьби владної партії з правими, які починають здобувати все більшу популярність в електорату Німеччини. Найгучніший в історії Німеччини судовий процес над неонацистами розпочався 17 квітня 2013 р. в Мюнхені. Журналісти і політологи вважають його найбільшим процесом над неонацистами післявоєнного часу в Німеччині.

Принаймні він найгучніший після суду над членами «Фракції Червоної армії», що відбувся 1977 р. П'ять затриманих учасників угруповання «Націонал-соціалістичне підпілля» звинувачені в десяти вбивствах, двох нападах з використанням вибухових пристроїв і в 15 банківських пограбуваннях за період понад 10 років. У справі проходять головна обвинувачувана Беате Цшепе (Beate Zschäpe) і четверо спільників з неонацистського угруповання, у тому числі Уве Мундлос (Uwe Mundlos) і Уве Бенхардт (Uwe Böhnhardt), які покінчили життя самогубством у в'язниці. Беата Цшепе єдина, хто залишилася в живих із трьох членів неонацистської групи «Націонал-соціалістичне підпілля», що зародилася в 90-х роках у Східній Німеччині на ґрунті, удобреному ідеологічною порожнечою, що виникла після об'єднання Німеччини, і безробіттям. Потрапивши в поле зору поліції, група в 1998 р. йде в підпілля. Свій перший злочин вона скоїла два роки по тому в Нюрнберзі, він започаткував серію вбивств, переважно членів турецької громади в Нюрнберзі, Гамбурзі, Мюнхені, Кельні, Дортмунді, Касселі. Убивства дрібних комерсантів-турків часто супроводжувалися пограбуваннями. Також на рахунку затриманих два теракти в Кельні, під час яких десять осіб були поранені першим вибухом у 2001 р., від другого, що стався в турецькому кварталі у 2004 р., постраждали двадцять дві особи. Поліція не була схильна розглядати ці теракти як такі, що мають расистське підґрунтя. Після терактів 11 вересня і розкриття знаменитого гамбурзького осередку «Аль-Каїди» німецькі спецслужби акцентували увагу на ісламському тероризмі і пішли по цьому сліду. Розроблялася версія зведення рахунків між представниками турецької мафії. Більше того, є підозри, що спецслужби протегували неонацистам, а знищені документи доводили зв'язок федеральних агентів із двома спільниками Беати Цшепе. Тим більше, вже доведено, що ці служби платили членам неонацистської «Націонал-демократичної партії» за інформацію.

Усі ці факти спонукали уряд Німеччини замислитися над тим, чи достатні заходи для боротьби з неонацизмом він провадить. Ангела Меркель в інтерв'ю DW зазначила, що уряд зробить усе необхідне для того, щоб звести нанівець «Націонал-соціалістичне підпілля». Але, на думку експертів, зокрема активістки антифашистської організації Джанін Патц, воно набагато чисельніше і організованіше, ніж вважалося: «Це велика організація, на основі якої були створені всі інші праві угруповання та партії в Тюрінгії, що існують і понині» [88].

Ці події сталися на тлі посилення праворадикальних настроїв у німецькому суспільстві. Соціологи дійшли висновку, що ксенофобія міцно

вкоренилася в Німеччині. Згідно з позаминулорічними соціологічними дослідженнями, майже 16 % східних німців близькі ультраправі ідеї. У 2011 р. в країні налічувалося понад 23 тисячі неонацистів, близько 10 тисяч із них вважалися особливо небезпечними [88]. На думку голови слідчого парламентського комітету Себастьяна Едате (Sebastian Edathy), у країні, яка дуже чутлива до неонацистської загрози, бюрократія повністю провалилися. Більш важливе, на його думку, питання в тому, як зупинити неонацистський шлейф у Німеччині, запобігти скоєнню ще більшого насильства. Останнє дослідження розподілу неонацистських уподобань між Західною та Східною Німеччиною, проведене фондом Фрідріха Еберта, показало, що хоча відсоток їхніх симпатиків у Західній Німеччині дещо знизився, загальний рівень по країні, як і раніше, становить 7,3 % населення [114]. У колишній Східній Німеччині кількість людей, які поділяють ці погляди, зросла до 15,8 %. Саме там виникли NPD і DVU [114].

Найімовірніше, німецький уряд ухвалив рішення про заборону Націонал-демократичної партії Німеччини (NPD), але не виключено, що цей крок буде недієвим. Аргументи щодо заборони партії повинні бути настільки виваженими та переконливими, щоб перевершити докази тих, хто протистоїть наступам на демократію. Попередня спроба заборонити НДПН (NPD) у 2003 р. не вдалася через недостатність аргументації деструктивної діяльності цієї партії. Усі ознаки такого сценарію можна спостерігати і нині. У травні 2013 р., вона робить кроки до визнання її як політичної партії, яка перебуває в конституційному полі. Її речник заявив, що в разі потреби партія звернеться до Європейського суду з прав людини [70].

Процес над Б. Цшепе пожвавив реформування спецслужб по боротьбі зі злочинністю. Новий антитерористичний центр відкрився в Кельні у травні 2013 р. Барбара Джон, омбудсмен, яка захищає права сімей загиблих через діяльність угруповання, пропонує надалі, коли порушуються права людини – представника етнічної меншості, вивчати можливі неонацистські мотиви. На її погляд, особливу увагу треба звернути на запобігання поширенню неонацистських настроїв серед молоді. Для цього слід приділяти більше уваги освіті та переконливій аргументації проти неонацизму [115].

У травні 2013 р. громадськість могла, зокрема, спостерігати зухвалу поведінку представників неонацистських угруповань. Адвокатська контора, яка захищає інтереси родичів однієї з жертв угруповання NSU, зазнала нападу правих екстремістів. Майданчик перед входом в офіс, розташований на третьому поверсі, 17 травня 2013 р., за повідомленням газети «Süddeutsche Zeitung»,

був залитий нечистотами [44]. Праворадикали і раніше неодноразово атакували офіс Баварської ради у справах біженців та житловий будинок в одному з районів Мюнхена, жителі якого активно виступали проти расизму. Останній напад стався в ніч на четвер 16 травня. Екстремісти закидали будівлю пластиковими пакетами із чорною і червоною фарбою (символіка нацистської партії) [23].

Як ілюстрацію до розвитку електоральних уподобань у різних землях Німеччини наведемо відсоток відданих голосів за результатами виборів у Бундестаг двох партій (ХДС/ХСС і СДПГ) (табл.1). Незбіг між декларованою програмою і тими ідеологемами, які на практиці використовуються цими партіями щодо мультикультуралізму (його критика), відбиває протестні настрої в німецькому суспільстві. Посилення антиіммігрантських настроїв у німецькому суспільстві в сучасних проявах правих партій та угруповань відбувається на тлі зміни курсу правлячої партії з мультикультуралізму на комунітаризм після заяви про крах політики мультикультуралізму.

Таблиця 1

Електоральні та програмні відомості щодо партій-лідерів Німеччини

Назва партії	Результати виборів (% відданих голосів) по землях														Програма партії	
	Баден-Вюртемберг 2001	Баварія 2003	Берлін 2001	Бранденбург 2004	Бремен 2003	Гамбург 2004	Гессе 2003	Мекленбург 2002	Нижня Саксонія 2003	Пн. Рейн-Вестфалія 2005	Рейнланд-Пфальц 2001	Саар 2004	Саксонія 2004	Саксонія-Анхальт 2002		Шлезвіг-Гольштейн 2005
CDU або CSU (Християнсько-демократичний союз Німеччини)	44.8	60.7	23.8	19.4	29.8	47.2	48.8	31.4	48.3	44.8	35.3	47.5	41.1	37.3	40.2	У державній політиці головний лозунг партії: «Заглибимось у виконання своїх основних функцій, щоб зробити нашу країну знову сильною». Податки і соціальна політика: збалансований бюджет до 2013 року; спрощення процедури оподаткування
SPD (Соціал-демократична партія Німеччини)	33.3	19.6	29.7	31.9	42.3	30.5	29.1	40.6	33.4	37.1	44.7	30.8	9.8	20.0	38.7	У державній політиці головний лозунг партії: «Усе заради демократичного громадянського суспільства!». Ніяких додаткових урізань у державному фінансуванні. Ніякого подальшого зниження податків.

Політик від партії СДПН (SPD) Тіло Саррацин написав книгу «Німеччина самоліквідується» (2010), де з'являються думки про екзистенційну загрозу мусульманських іммігрантів для Німеччини. Його книга здобула популярність серед журналістів, дослідників, політиків. Великий резонанс викликали висловлювання Саррацина про міграційну політику Німеччини, зроблені ним в інтерв'ю журналу «Lettre International» від 30 вересня 2009 р. Він стверджував, що значна частина арабських і турецьких іммігрантів не може і навіть не хоче ставати частиною німецького суспільства: «Інтеграція є завдання тих, хто інтегрується. Я не зобов'язаний терпіти тих, хто нічого для цього не робить. Я взагалі не зобов'язаний когось терпіти, хто живе на кошти держави, заперечує її цінності, не дбає про освіту своїх дітей. Саррацин висловився за більш жорстку міграційну політику щодо приїжджих, що не мають високої професійної кваліфікації [108].

Політологи задаються питанням, чи залишиться Німеччина єдиною в Західній Європі країною, в якій немає правих популістських партій, які б висловлювали критику на адресу іммігрантів – вихідців з мусульманських країн. Тенденції говорять про те, що, найімовірніше буде відбуватися інституціоналізація правого популізму, що нині заявляє про себе серед членів СДПН і Республіканської партії Німеччини.

Певні проблеми політичної практики мультикультуралізму в ЄС обернулися кризою ідентичності, а також зростанням неприязні до іммігрантів в умовах світового економічного спаду. Це стало причиною успіху праворадикальних партій у багатьох країнах Європи, зокрема у Франції, країні з традиційно лівими, ліберальними і соціал-демократичними пріоритетами. Праворадикальні політичні партії представлені сьогодні в багатьох національних парламентах Європи (Франція, Бельгія, Угорщина, Болгарія, Румунія). Ще однією причиною популярності праворадикальних партій є те, що «нинішні ліві не змогли запропонувати нічого, крім повернення до старої соціал-демократії. А серйозна інтелектуальна дискусія абсолютно необхідна, оскільки нинішня форма глобалізованого капіталізму руйнує соціальну базу середнього класу, на якому тримається ліберальна демократія» [96]. Це посилюється також крахом політики мультикультуралізму в Європейському Союзі.

Загалом, європейські нові праві базуються на ідеології неоязичництва, а також культивують культурну ідентичність і зацікавленість у збереженні національних інтересів та етноядерних поглядів щодо націєтворення.

Затребуваність цих ідей у електората країн – членів ЄС зростає. Показовими є рейтинги правих партій на останніх виборах у парламенти країн – членів ЄС.

Частка місць у відповідних парламентах, %

Швеція: правоконсервативна партія «Демократи Швеції» (SD) – 5.7 %;

Норвегія: ліберально-консервативна партія «Партія прогресу» (FrP) – 22.9 %;

Фінляндія: націоналістична партія «Істинні фіни» (PS) – 19.1 %;

Латвія: націонал-консервативна партія «Вітчизні та свободі/ Рух за національну незалежність Латвії» ("Tēvzemei un Brīvībai"/LNNK) – 7.67 %;

Литва: правоцентристська популістська партія «Порядок і справедливість» (TT) – 12.7 %;

Бельгія: крайня права партія «Фламандський інтерес» (Vlaams Belang) – 7.8 %;

Австрія: крайня права партія «Австрійська партія свободи» (FPÖ) – 17.5 %; «Альянс за майбутнє Австрії» (BZÖ) – 9.2 %;

Словаччина: націоналістична партія «Словацька національна партія» (SNS) – 4.55 %;

Угорщина: ультраправа націоналістична партія «За кращу Угорщину» (Jobbik) – 12.2 %;

Болгарія: націоналістична партія «Атака» (Ataka) – 10.1 %;

Греція: ультраправа націоналістична партія «Народний православний заклик» (LAOS) – 5.6 %;

Данія: націонал-консервативна партія «Датська Народна Партія» (DF) – 13.9 %;

Швейцарія: націоналістична партія «Швейцарська народна партія» (SVP) – 31.0 %;

Італія: націоналістична партія «Північна Ліга» (Lega Nord) – 8.3 %;

Нідерланди: націоналістична партія «Партія свободи» (PVV) – 15.5 %;

Словенія: націоналістична партія «Словенська національна партія» (SNS) – 5.4 %.

Ці дані корелюють з успіхами націоналістичних партій на виборах до Європарламенту 2009 р. (мандати отримали депутати Нідерландської партії свободи, Британської національної партії, Австрійської партії свободи, Датської народної партії, національної партії Словаччини, Угорської партії «Йоббік», партії «Велика Румунія» та ін.). Ця тенденція актуалізує необхідність вивчення конституційно-правового розвитку європейських партій націоналістичного спрямування і пропагованих ними ідеологічних поглядів.

Розгляньмо успіхи правих партій у парламентах їхніх країн. «Справжні фіни» отримали майже 20 % голосів на парламентських виборах у Фінляндії. Партія свободи на чолі з Гертом Вільдерсом стала третьою на останніх парламентських виборах у Нідерландах, набравши 15,5 % голосів. Датська народна партія не входить у владну ліберально-консервативну коаліцію, але вже 10 років жоден уряд не залишається без її підтримки. Шведські демократи, тісно пов'язані з Датською народною партією, які теж виступають за жорстке обмеження імміграції, вперше подолали поріг проходження до парламенту. Швейцарська народна партія давно вже – найбільша з партій, представлених у федеральному парламенті, і збирає на виборах до 30 % голосів. Італійська Північна Ліга на останніх виборах набрала близько 9 % голосів, але її реальний вплив значно більший [123]. Політичний злет австрійця Йорга Хайдера, за керівництва якого австрійська Партія свободи і Альянс за майбутнє Австрії склали третину парламенту Австрії, надихнув німецьких і французьких правих радикалів. Спільна риса діяльності правих – захист національних інтересів громадян своєї країни і непримиренне ставлення до «окупації Європи іммігрантами» [123].

Діяльність правих партій у Франції має певну історію та диференціацію, біля витоків якої стояв Національний республіканський рух (Mouvement National Républicain – MNR), об'єднаний з Національним Фронтом до 1998 р. НРР відділилася через розбіжності між лідером Національного фронту Жан-Марі Ле Пен і політиком Бруно Мегре. НРР отримала менше ніж 5 % голосів виборців на виборах 2002 та 2004 років. Хоча політичні спостерігачі розглядали НРР як ультраправу партію, вона позиціонує себе як класична ліберальна і націоналістична партія. НРР виступає проти імміграції, ісламізації та Європейського Союзу, але, на відміну від Національного фронту, підтримує вільний ринок і неолібералізм. У минулому Бруно Мегре спробував дистанціюватися від провокаційних заяв Ле Пен, зокрема щодо заперечення Голокосту.

Націонал-республіканський рух також включає в себе об'єднання «Grèce» – «Освітньо-дослідницьку групу вивчення Європейської цивілізації» (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne), що відрізняється від інших консервативних традиціоналістських організацій відмовою від християнства і монотеїзму і є прихильником неоязичництва, яке дехто розглядає як нову форму неофашизму. «Grèce» була створена 1968 р. Аленом де Бенуа (Alain de Benoist) та Жан-Івом Ле Галу (Gallou) (Національний республіканський рух, або НРР). У публікаціях «GRECE» є багато посилань на

політичну філософію Карла Шмідта, Жюльєна Фройнда, Вільфредо Парето, Ернста Юнгера та ідеологію комунізму, націоналізму і лібералізму. Протягом останніх років «Гресе» розробила ідеологію політично впливової Європи, не враженої «неолібералізмом» і незалежної від США.

Праворадикальна партія Франції «Національний фронт», очолювана Марін Ле Пен з 2011 р., спирається виключно на парламентські засоби боротьби та демонструє ліберальну політичну культуру, акцентуючи на проблемі національної ідентичності, а проте наголошуючи при цьому на культурному різноманітті з урахуванням «Принципу пріоритету французів» у доступі до ринку праці, житла і соціальної допомоги, а не на «привілеях етнічної більшості». Основною темою програми партії «Національний фронт» є імміграція. «Біля витоків пережитих нашою країною негараздів – імміграційна політика, яку проводили всі уряди Франції протягом останніх 30 років і яку не переставав усі ці роки критикувати «Національний Фронт», – сказано в преамбулі розділу під назвою «Імміграція» [78]. На думку Марін Ле Пен, Франція зазнає «розграбування» як зверху, так і знизу. Зверху – «фінансовими ринками і спекулятивними банківськими інститутами», а також «політичною елітою» з її «корупцією». Знизу – зростаючою злочинністю. Ле Пен пообіцяла «повернути народу Франції його країну і його гідність» [78].

Наведемо основні положення політичної програми французької правої націоналістичної партії «Національний фронт» у загальних рисах:

- Повернення до традиційних цінностей, збереження національної культури.
- Проведення протекціоністської політики, підтримка національних виробників, дрібного бізнесу.
- Франція, як батьківщина ліберальної демократії, стоїть перед «викликом» її вибіркового застосування до різних культурних груп. Про це свідчить таке положення програми «Національного фронту»:
- Припинення подальшої імміграції з неєвропейських країн і посилення вимог при отриманні французького громадянства.

З ним логічно пов'язана протидія процесам євроінтеграції та підвищення незалежності країни від Євросоюзу і міжнародних організацій. Припинення подальшої імміграції з неєвропейських країн та посилення вимог при отриманні французького громадянства, на думку представників партії, давно назріли. Одним з популярних лозунгів цієї партії є повернення до традиційних цінностей – обмеження абортів, заохочення багатодітних сімей, збереження французької культури – в інтересах усієї країни. Популярність «Національного

Фронту» серед робітників зумовлена постулатом про «підтримку французьких виробників і дрібного бізнесу як головної турботи уряду».

Натуралізація іммігрантів може бути допустима тільки в тому випадку, коли кандидат на отримання громадянства готовий сприйняти «духовні цінності, звичаї, мову і принципи, що становлять основу французької цивілізації» [78]. Громадянами Франції можуть стати представники будь-яких рас і етнічних груп, але за умови, що вони стануть французами за духом і культурою. Марін Ле Пен підкреслює різницю між національними і «євросоюзними» (космополітичними) партіями і урядами. На її думку, вона очевидна: «якщо перші відстоюють інтереси конкретного народу, що проживає на конкретній, історично освоєній ним території – з її фабриками, заводами, фермерськими, транспортними та іншими господарствами, та захищає інтереси їхніх працівників, то інші обслуговують тільки міжнародний капітал, транснаціональні корпорації, у яких немає батьківщини, немає пам'яті, немає сусідів або рідних: є тільки прибуток» [61]. Показовою є оцінка лідером партії «Національний фронт» Марін Ле Пен символічного самогубства в Соборі Паризької Богоматері відомого французького письменника та історика Домініка Веннера, який підтримував праворадикальну позицію. Вона висловила «глибоку повагу до Домініка Веннера, фатальний вчинок якого наповнений глибоким політичним змістом», та прокоментувала цей вчинок як протест проти французької влади, яка займається соціальними проектами, які є руйнівними для французької культури, а саме: адаптація дітей-мігрантів, право голосування для іноземців і т. ін. [68].

Отже, німецький та французький праворадикальний рух на сьогодні є серйозною альтернативою представникам ліберальних і центристських партій (які підтримували політику мультикультуралізму) у цих країнах. Аналіз програмних документів та політичної діяльності ультраправих партій Німеччини і Франції свідчить про те, що націоналізм у Європі справляє негативний вплив на подальший процес євроінтеграції, зумовлює зростання ксенофобії, територіальних домагань і міжконфесійних суперечностей у країнах Євросоюзу.

На цей час у зв'язку з економічною кризою означилася тенденція використання націоналізму ультраправими європейськими політиками як інструменту викриття вад соціально-економічної політики за рахунок концентрації суспільної уваги на проблемах імміграції. Офіційна заява про крах політики мультикультуралізму в Німеччині та Франції збільшила симпатії до праворадикальних партій та угруповань у цих країнах. Це відбувається на тлі

зсуву центристських партій у бік правих поглядів, про що свідчать результати виборів протягом останнього періоду. Ця теза пояснює загальну європейську тенденцію посилення позиції правих радикалів через слабкість центристських партій.

Праворадикали в теперішній Європі в цілому відмовилися від насильницьких дій та закликів до терору. Це деякою мірою притаманно ще маргіналам цих партій, зокрема Націонал-соціалістичному підпіллю (NSU) в Німеччині та представникам ультраправого прошарку «Національного фронту» Франції, зокрема Домініку Веннеру та його однодумцю П'єру-Гійому де Ру. Полишаючи периферію політичного життя, праві радикали засвоюють парламентські методи боротьби та елементи ліберальної політичної культури. Окрім звичних для ультра націоналістів лозунгів – припинити імміграцію, посилити боротьбу зі злочинністю і т. ін., вони акцентують такі важливі для європейців теми, як втрата національної ідентичності та корумпованість політичних еліт. Антиімміграційні заяви не зводяться до вимоги депортації небажаних іммігрантів: від урядів вимагають ужити більш енергійних дій, спрямованих на те, щоб спонукати іммігрантів – особливо з мусульманських країн – до прийняття західних (тобто ліберальних) цінностей. Що ж до ксенофобії та расизму, то можна констатувати зміну традиційних ультраправих поглядів на кшталт підтримання «чистоти нації» визнанням культурних відмінностей і тенденцію до сегрегації суспільства за етнічним принципом.

2.3. Шляхи вдосконалення політичної практики мультикультуралізму

Теза про те, що абсолютно різні культури можуть мирно уживатися (співіснувати) в одній спільноті, якщо це закріплено в ментальності поколінь, загалом не виправдала себе. Модель суспільства на основі культурного плюралізму, яка передбачає, що люди різного походження, мови, раси, культури, релігії, живучи разом кілька поколінь, перетворюються в єдину громаду, у європейському культурному просторі не спрацювала. Тому постає питання про можливість удосконалення її в націях-державках європейського типу. Доцільним видається звернутися до концепції комунітаризму і простежити, як саме відбувається її взаємодія з ліберальною концепцією мультикультуралізму і які концептуальні моделі можуть бути вибудовані в постмодерністському проєкті мультикультурної реальності.

Методологічна база вдосконалення політичної практики мультикультуралізму вибудовується на основі цього проекту. Постмодерністський контекст, відповідно, актуалізує низку питань. Найважливіше з-поміж них – чи може бути конструктивний діалог між європейцями і представниками інших культур, що вибудовують свою культурну ідентичність на історичній пам'яті кожен своєї батьківщини?

З одного боку, прибулі детерміновані у формуванні своєї нової ідентичності титульною культурою і тому залежні від традицій, норм, цінностей країни-господаря [51; 52]. З другого боку, корінне населення, вступаючи в діалог з іншими культурними традиціями, також трансформує свою культурну ідентичність, що тягне за собою зміну в політичній поведінці. З огляду на трансформації в соціалізаційних системах проблема культурної ідентичності переміщується з рівня групової взаємодії на рівень вільного індивідуального вибору, що припускає діалог культурних традицій під час прийняття життєво важливих рішень (зокрема і політичних). Саме в цьому реалізується постмодерністський проект, що актуалізує концепти «свій», «інакший», «чужий» в інтерсуб'єктивному просторі.

У сучасних концепціях мультикультуралізму все виразніше простежується тяжіння до комунітаристських ідей. Мультикультуралізм для представників цього напрямку є наслідком розриву традиційних ієрархій, відповіддю на втрату сенсу. Комунітаристи вважають, що права індивідів набувають сенсу лише в межах тієї спільноти, де мають місце засвоєння та практикування цих прав [89]. Ліберали ж підозріло ставляться до культурних прав як засобу захисту ідентичностей, підкреслюючи примат індивідуальної автономії над вимогами групи [124]. Позиція ліберальних мультикультуралістів повністю спирається на індивідуалістські постулати, оскільки перетворює культурні права на індивідуальні права, які ведуть до визнання за індивідами здатності культивувати культурну ідентичність на власний розсуд. Доступ до певної культури є благом, умовою гарного життя і навіть свободи, але сам він повинен розглядатися як наслідок вибору індивідів. Солідаризуються з цією позицією С. Мезюр і А. Рено, які пропонують розглядати культурні права як нове покоління прав людини, що, як і соціальні права, підпорядковуються приматові прав та свобод класичного лібералізму [80].

Узагальнюючи низку наукових дискурсів, можна зупинитися на чотирьох аксіомах мультикультуралізму.

Перша аксіома: для вільного розвитку своєї особистості людям необхідна культура (А. Гелен).

Друга аксіома: усі люди рівні, усі люди живуть у культурах. Отже, усі культури рівноцінні (Ч. Тейлор, У. Кімліка).

Третя аксіома: усі люди очікують на визнання своєї культурної ідентичності. Звідси випливає необхідність визнання культурного різноманіття.

Четверта аксіома: культурне різноманіття є цінністю-в-собі (І. Г. Гердер).

На цих аксіомах базується ліберальний і радикальний мультикультуралізм, позиціонуючи форми культурної інтеграції, а саме: статус гостя, асиміляція, акультурація і «плавильний котел». Ці форми культурної інтеграції відрізняються за своїми цілями і засобами. Причому мультикультуралізм ставить за мету створення культурно гетерогенного суспільства за допомогою визнання культурного розмаїття. Але ідеологічний вимір мультикультуралізму бінарний. З одного боку – це ліберальний мультикультуралізм, з другого боку – радикальний. Останній характеризується неінтеграцією культурних меншин з причини «тотального їх включення» [120], тобто конструює нездоланність культурних відмінностей і політкоректність до замкнених у собі культурних громад. Ці процеси відображено в концепції професора Бертольда Лофлера (табл. 2) [120].

Таблиця 2

Форми культурної інтеграції

Форми культурної інтеграції						
Статус гостя	Асиміляція	Акультурація	Плавильний котел (Melting-Pot)	Мультикультуралізм		
Мета	Культурно гомогенне (відносно) суспільство			Різноманітне за культурною ідентичністю суспільство	Мультикультурне культурно гетерогенне суспільство	
Засіб	–	Асиміляція	Акультурація	Злиття	Визнання культурного різноманіття	
Ідеологічний вимір	–	Асиміляційна модель	Акультураційна модель	Ідея співіснування за моделлю Melting-Pot	ліберальний мультикультуралізм	Радикальний мультикультуралізм

Неінтеграція через тотальне виключення

Неінтеграція через тотальне включення

Однак у цій типології мультикультуралізму задіяні не так практичні, як теоретичні проекти спільного життя місцевого населення і переселенців, а реальна практика згладжує відмінності між ними. Ілюстрацією до цього є низка принципів, які об'єднують між собою різні форми культурної інтеграції.

Розгляньмо ці принципи, спираючись на дослідження Б. Лофлера [129].

Перший принцип: політика визнання культурних відмінностей, заснована на ліберальній концепції індивідуальної свободи вибору. Кожна людина вирішує сама, чи хоче вона й надалі належати до спільноти походження. Отже, є право, але не обов'язок ідентифікації з певною етнічною групою (У. Кімліка – концепція культурного вибору). Це означає потенційне множення культурних ідентичностей у представників мультикультурних спільнот, які не встигають виробити і закріпити культурну традицію, що забезпечує ці ідентичності.

Другий принцип: культурна рівноцінність і всебічна толерантність. Різні культури та етнокультурні групи рівноцінні. Звідси випливає пропозиція всебічної толерантності. Ліберальний мультикультуралізм ґрунтується на мінімумі загальних правил спільного життя, що пов'язані з правами людини, вимогами демократії та рівності. Радикальний мультикультуралізм обстоює точку зору щодо того, що громадський мінімальний консенсус виключає культурну рівноцінність, оскільки передбачає компроміс, а останній може бути досягнутий шляхом добровільного визнання цінностей і культурних практик країни-господаря, унаслідок чого, таким чином порушується принцип культурної рівноцінності.

Третій принцип: єдність у різноманітності. Питання базисного консенсусу в мультикультурному суспільстві упирається в мінімум вимог до всіх його громадян, що відображений в обов'язку належності до держави (лат. «*conditio sine qua non*» – умова, без якої). Але як розуміється мінімальний консенсус? Він можливий на базовому рівні матеріальних потреб і відповідає інтересам споживання і природних прав власників, закріплених законом. З огляду на те, що в ідеалі базисний консенсус має сприяти згуртуванню всього суспільства, розвивати його, не ущемлюючи культурні відмінності, його важко досягнути. Європейське уявлення про володіння природними правами і право власності значно відрізняється від відповідних уявлень емігрантів. По суті, ці уявлення є культурними константами. На думку Б. Лофлера, загальні рамки культури домінують над її складовими. Тому емігранти мають право лише «селективного збереження культури». Тобто мають зберігати лише ті її цінності, які не перебувають в опозиції до обов'язкового загального ядра цінностей культури країни-господаря. Звідси випливає ієрархія емігрантських культур: чим більше

культура суперечить загальному ціннісному ядру, тим більше буде вимагатися від неї підпорядкування. Питання про межу «цього підпорядкування» залишається відкритим [129, с. 102].

Четвертий принцип. Мультикультуралізм і плюралізм тісно взаємопов'язані. Мультикультуралізм націлений на подальшу культурну плюралізацію суспільства. Концепт, що відображає цей процес: «культурне різноманіття замість національної обмеженості».

П'ятий принцип. Практика дискримінації – мультикультуралізм не обмежується культурною сферою, будучи програмою емансипації соціально обділених верств населення, які зазвичай представлені етнічними меншинами. У цьому контексті проблема культурної несумісності камуфлює недотримання прав людини щодо емігрантів [там само].

Шостий принцип. Неминучість мультикультурного суспільства: світова спільнота спрямована на різноманіття та альтернативні шляхи культурної глобалізації (зокрема через регіоналізацію).

Незважаючи на декларування описаних вище принципів, залишається актуальною ідея соціального порядку. У ньому індивідів об'єднують спільні цінності, що сприяють розвитку спільнотних зв'язків, тобто комунітаризм. Цей термін часто використовують для позначення політологічних концепцій авторів, які надають першочергового значення громаді (community), а тому особливо критично ставляться до сучасної ліберальної політичної думки, у зв'язку з цим наголошують на антагонізмі між комунітаризмом і лібералізмом (liberalism) [35; 62]. Комунітаристами часто називають таких дослідників, як А. Макінтайр, М. Зандель, М. Вальцер і Ч. Тейлор. Комунітаризм підкреслює взаємозалежність соціального середовища та уявлень індивідів про самих себе, тоді як лібералізм має справу з атомізованим індивідом, штучно вирваним зі свого соціального оточення. Ідейні витоки комунітаризму сходять до поняття Г. В. Ф. Гегеля «колективні громадські цінності» (sittlichkeit) і до англійських ідеалістів, особливо Т. Х. Гріна, який наголошував на існуванні обов'язків, що накладаються громадянством.

Для розуміння сучасного етапу комунітаризму важливе значення мають дві традиції – соціалістична (ідея братерства), і анархістська, що концентрує увагу на можливості існування громади без втручання держави. Взаємовідносини між громадою, нацією і державою викликають дискусії політиків у зв'язку з необхідністю удосконалення політичної практики мультикультуралізму, яка багато в чому апелює до емігрантських громад [35].

Комунітаризм не поділяє ліберальної ідеї свободи та автономії особистості. Можливо, тому особистість емігранта не розглядається як об'єкт політичної практики мультикультуралізму. Комунітаристи переконані в нездатності багатьох дорослих людей (тим більше емігрантів) робити свідомий вибір, а тому суспільство має допомогти їм у прийнятті важливих рішень. Іншими словами, автономія не самоочевидна. Є й інші пріоритети: стабільність, збереження громадських зв'язків, безпека – усе те, що становить колективні, а не індивідуальні цінності, тобто традицію. У зв'язку з цим держава має сприяти спадкоємності культурної традиції, що лежить в основі конкретного суспільства, а саме європейської традиції. Виникає дилема, як бути з культурними традиціями емігрантів і як відобразити їхні запити на рівні державного устрою. Розширюючи порівняння, зазначимо, що комунітаристи мають куди більш оптимістичне, ніж ліберали, уявлення про державну владу. Слідом за Г. Ф. В. Гегелем вони вважають її «дійсністю моральної ідеї», тоді як ліберали ставляться до держави як до потенційної загрози індивідуальній свободі і прагнуть поставити державу «на службу» громадянину, беручи до уваги подальший розвиток потреб цього громадянина. Ліберали і комунітаристи також дискутують з приводу єдиної суспільної культури. Ліберали підозріло ставляться до загальної культурної практики і традиції, тому ліберальне тлумачення мультикультуралізму передбачає культурне різноманіття, що апелює до індивідуального вибору громадянина. Комунітаристи ж абсолютизують соціальний вплив, походження, традиції громади. Аргументація на користь сформованого соціального досвіду об'єднує комунітаризм із консерватизмом. Підбиваючи підсумки цього порівняння, зазначимо, що ліберальний мультикультуралізм ґрунтується на традиціях ліберальної демократії, тоді як радикальний мультикультуралізм спирається на комунітаризм.

Відомо, що свобода як цінність є ядром ліберальної демократії. Дійсно, ліберальна демократія – фундамент сучасної європейської суспільної свідомості; вона поширюється на сферу соціальних, правових, економічних питань і загалом визначає політичний курс європейських країн починаючи з ХХ ст. Ліберально-демократична доктрина полягає в постулюванні свободи підприємницької діяльності, захисті прав власності, свободи слова та віросповідання, рівності можливостей. Філософська традиція лібералізму сходить до кінця XVII – початку XVIII ст., до ідеї суспільного договору Т. Гоббса (1651), Дж. Локка (1689) і Ж.-Ж. Руссо (1762), а також до праць І. Гердера. Останній запропонував оригінальну форму критики Просвітництва:

з одного боку, він реабілітував колективне щодо індивідуального і затвердив культурні особливості протиставлення абстрактному раціоналізму французьких просвітителів, з другого – як стверджують І. Берлін і Л. Дюмон, такого роду «націоналізм» сам стоїть на позиціях просвітництва, оскільки містить модерні ідеї свободи і рівності (усі культури мають рівні права, через те що вони є колективними індивідами) [35]. Загалом цей пієтет щодо культурних ідентичностей пов'язаний з визнанням індивідуалістичного ідеалу – ідеалу автентичності: так само як кожна людина має свою власну міру, яка вимагає від неї жити, залишаючись вірною самій собі, так і кожен народ зобов'язаний залишатися вірним своїй власній культурі [35]. Ця схема відтворюється у всіх пізніших романтичних течіях і має різноманітні заломлення в політичній практиці. Ми знаходимо її у всіх варіаціях культурного націоналізму, які пов'язані з імперським або авторитарним проєктом (пангерманізм або слов'янофільство), а також у вимогах культурної автономії національних меншин у їхній боротьбі проти імперій. Саме на цій філософській основі і зароджувався концепт мультикультуралізму. Таким чином, сучасний мультикультуралізм є насамперед продуктом взаємодії просвітницької філософської традиції і сукупності досвідів американської політичної практики [35, с. 327].

Але слід зважати на те, що політична практика мультикультуралізму в європейському контексті відрізняється від американського і канадського її варіантів, представлених «політикою визнання» всіх культурних груп емігрантської країни. На думку російського дослідника В. Малахова, для сучасного розуміння мультикультуралізму західноєвропейськими дослідниками і практиками актуальна «ідеологія іншості» в етноядерних націях-державках. Її представники міркують приблизно так: «кожна культура повинна грати за своїми, їй властивими правилами гри. Навіщо нав'язувати іншим культурам норми нашої культури? Нехай керуються власними. Нехай зберігають інакшість. Тільки десь подалі від нас. Порушувати або розмивати культурні кордони не тільки політично недалекоглядно, а й морально неприпустимо. Адже від цього постраждає «інакшість». Ті ж, хто ратує за культуру без кордонів, роблять жест, подібний настановам тоталітаризму. Адже що таке тоталітаризм, як не порушення права на нетотожність? Як не злочин проти розмаїття?» [62, с. 152]. У цьому випадку мультикультуралізм парадоксальним чином перетворюється на ідеологію послідовних опонентів демократії. «Хранителі «європейських цінностей» обгрунтовують природність і непорушність такого стану речей», – зазначає В. Малахов: «замість промов про

універсальність західної цивілізації вони перейшли під прапори політично коректного мультикультуралізму» [там само]. Ця ідея перегукується з позицією комунітаристів, які відстоюють радикальний мультикультуралізм, про який ішлося вище. Напрошується висновок, що звільнення одиничного з-під влади загального («тотального»), тобто спроба подолати дискримінацію за ознакою інакшості, обернулася новим приводом для насильства щодо одиничного, тобто щодо цієї інакшості (концепт неінтеграції через тотальне включення [128]). Як вважає В. Малахов, «проголошене з позиції різноманіття повстання проти тотальної єдності вилилося в різноманіття дрібних деспотій. Карнавал гетерогенності закінчився примусовим культивуванням нових гомогенностей» [там само].

Ці міркування співвідносяться з проблемою тоталітаризму, який набуває в сучасних умовах нових форм, що засвоїли мультикультуралістський дискурс. Європейське співтовариство намагається перебудуватися, виходячи з ліберально-демократичного саморозуміння в умовах, коли єдність змінилася плюральністю, монокультура – культурним розмаїттям, виявляючи досі неочевидні суперечності в самій ліберально-демократичній доктрині. В. Малахов коментує це таким чином: «ключові слова сучасного плюралістичного дискурсу – «зрозуміти чужу культуру», «подолати чужість», «навчитися жити разом з Іншим/Чужим» і т. ін. При цьому, однак, забувають, що «чуже» значною мірою саме завдяки цьому підходу і конструюється. Тому що «Чужий» конституюється в дискурсі Чужого. «Інакшість», яку ми звично асоціюємо з моральним ідеалом визнання, стала кодовим словом для стратегій сегрегації. Апологія іншості перетворилася на проповідь чужості» [там само]. З огляду на «нездоланність» цих суперечностей на колишніх підставах усе виразніше заявляє про себе концепт індивідуального мультикультуралізму, який претендує на новий рівень теоретизування, що спирається на постмодерністський проєкт.

Предтечею постмодерністського бачення мультикультуралізму можна назвати критику етноцентризму західного мислення, зокрема підданий критиці К. Леві-Строссом європоцентризм. Боротьба з імпліцитним тоталітаризмом була стрижнем теоретичної діяльності західних інтелектуалів 1960-х років (Т. Адорно Р. Барт, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз, Г. Маркузе, М. Фуко). Ідеї діалогізму від М. Бубера до М. Бахтіна акцентували конститутивну роль постаті Іншого для самосвідомості. На основі «філософії діалогу» створюється концепція «інакшості» Е. Левінаса, вплив якої виходить за межі академічного

простору. У тому ж напрямку розвивається концепція М. Фуко, який проголосив «смерть суб'єкта».

Підрив позиції універсальної раціональності завершує постструктуралізм. Наприклад, Ж. Дерріда і Ж. Дельоз з їхнього тезою про примат «відмінності» над тотожністю; Ж. Ф. Ліотар з його радикальним скепсисом щодо «великих нарацій», тобто будь-яких ідеологій, що претендують на загальну значущість; Ж. Лакан, «структурний психоаналіз» якого методично дезавує автономного суб'єкта як ідеологічну ілюзію. Інтенсивне освоєння цього ідейного комплексу спричинило перегляд базових уявлень про людину і суспільство. «Інакшість» і «відмінності» стають частиною дискурсу мультикультуралізму у 1980-90-х роках.

На сьогоднішній момент філософська основа мультикультуралізму зміщується в площину пізнього постмодернізму (after-postmodernism). Це сучасна версія розвитку постмодерністської філософії, яка, на відміну від постмодерністської класики деконструктивізму, стимульована «кризою ідентифікації» і змістово розгортається як генерування програм подолання останньої через «воскресіння суб'єкта» [35].

Сучасний дискурс, який постає під рубрикою мультикультуралізму, дуже неоднорідний. Дослідники виділяють у ньому «моралістичну», «постмодерністську» і «реактивну» («фундаменталістську») форми. Прихильниками мультикультуралізму першого типу – «моралістичного» – в основному виступали працівники соціальної сфери (минулий час застосовується у зв'язку з тим, що ця позиція змінилася після заяв європейських політичних лідерів про крах мультикультуралізму [118; 127]). Для працівників, зайнятих в освітніх організаціях і соціальних службах, а також для значної частини ліберальної громадськості мультикультуралізм позиціонував ідеальну модель мирного співіснування. Під мультикультуралізмом розумілося мирне співіснування різних етнічних і релігійних співтовариств, кожне з яких розумілося як носій особливої культури. Цей тип дискурсу зазвичай називають «соціально-педагогічним» мультикультуралізмом [79].

Постмодерністську форму мультикультуралістського дискурсу підтримують інтелектуали з університетського середовища і масмедіа, поширюючи риторику «відмінності» («difference»), що прийшла на зміну риториці тотожності. Вони ратують за відмінності, але без зміни чинного соціального порядку. Тобто не допускають можливості включення представників емігрантських культурних громад в управління державою і не

вітають політизацію їхньої етнічності (наприклад, заборона на створення етнічних партій). Лозунг: «Насолодимся святом відмінності в турецьких ресторанах і на фольклорних фестивалях» припускає таке тлумачення: «Ми вітаємо вашу інакшість – але за умови, що ви залишитеся там, де ви перебуваєте зараз, і що наше благополуччя не зазнає збитків» [79]. По суті, така позиція веде до подальшої сегрегації суспільства.

«Фундаменталістську» форму мультикультуралізму представляють активісти етнічних меншин. Вони пропонують повністю порвати з цінностями і нормами, що склалися в межах сучасної ліберальної демократії. Принципи ліберальної демократії для цих людей – не більше ніж завуальоване насильство, прикриття панування однієї групи над усіма іншими. Наслідком такого стану справ є «спроба перевертання владної ієрархії, коли ті, хто був нічим, стануть усім». Прикладом цих протестних настроїв є численні акції протесту емігрантів, що відбулися в європейських країнах останнім часом (Франція, Великобританія, Швеція та ін) [75]. «Засновник шведської молодіжної організації «Мегафонен» (Megafonen) Рамі аль-Хамізі, який отримує юридичну освіту, так і не пояснив, на якій підставі протестувальники не поважають елементарні права інших жителів країни – зокрема, те ж право власності. Не пояснив він і те, як протест проти влади пов'язаний зі спаленням школи або автомобілів простих шведів» [75]. Цей та інші приклади демонструють, що суперечності між емігрантами і місцевими жителями не є за своїм змістом виключно етнічними або культурними. Це насамперед суперечності соціального типу, пов'язані з боротьбою за робочі місця, за гідне і прийнятне за ціною житло, за доступ до освіти і т. ін. Безумовно, культурні відмінності між емігрантами і місцевими жителями не можна ігнорувати. Але ці відмінності для самих емігрантів не є головною підставою розрізнення. Межі між ними і спільнотою титульного етносу визначаються не стільки набором «об'єктивних» маркерів (мова, релігія, манера одягатися тощо), скільки тим, як ці (або інші) маркери сприймаються, тим, яке значення їм приписується в соціальній комунікації. «Культурно далеких» переселенців, які вдало вписалися в економічну структуру країни-господаря, «перестають помічати», і навпаки: «культурно близькі», не інтегровані в життя основної спільноти, сприймаються як чужі [129]. Таким чином, дотримуючись постмодерністського проєкту сучасної мультикультурної реальності, можна констатувати, що культурна межа не існує сама по собі. Вона щоразу проводиться заново, тому що залежить від конкретних умов того чи іншого суспільства в той чи інший час. А проте культуралізація соціального тягне за собою етнізацію політичного. Конфлікти

інтересів тлумачаться як конфлікти походження. Тобто мультикультуралізм виступає як ідеологія, а отже, як спосіб організації політичної дії та інструмент соціальної мобілізації.

Аналізуючи ідеологію мультикультуралізму [89; 124], слід зазначити, що чим більш активно в громадських дискусіях обговорюється тема культурної чужості, цивілізаційної (не) сумісності, «зіткнення» (і «діалогу») цивілізацій, тим глибше учасники цих дискусій починають вірити у визначальну роль «культурних» чинників власної поведінки. За постмодерністською логікою, їхній дискурс конструює їхню ж соціальну поведінку. Тобто дискурс відмінності постає як джерело відмінності, що тягне за собою відповідну політичну практику. Ця практика пов'язана з «управлінням культурним розмаїттям» як завданням національної політики. У свою чергу, управління культурним розмаїттям стає інструментом його організації і конструювання. З огляду на вищевикладене можна зробити висновок, що такого роду ідеологія мультикультуралізму – радше перешкода на шляху формування мультикультурного суспільства, ніж засіб такого формування.

Пам'ятаючи про те, що ця ідеологія апелює до політичної практики і повсякденної взаємодії в мультикультурних спільнотах, важливо розглянути «реакцію» представників західної ліберальної демократії на необхідність «поглинання чужих культур» [68]. Міркування про це знаходимо у Ю. Кристєвої. «Поглинання чужості, пропоноване нашими суспільствами, виявляється неприйнятним для індивіда модерного, який ревниво ставиться до своєї інакшості, не лише національної й етичної, а присутньо суб'єктивної та непоступливої. Націоналізм протистоїть універсалістським тенденціям (релігійним або раціоналістичним) і схильний виділяти, а то й переслідувати чужинця, водночас він усе-таки прийшов до партикуляристського і непримиренного індивідуалізму модерної людини» [52, с. 8].

Тема індивідуалізму західної людини аналізується А. Рено на матеріалі філософських концепцій XVIII–XX століть. Зокрема, індивідуалізм, задекларований в Декларації прав людини і громадянина 1879 р., базується на принципах свободи і рівності, які деякою мірою можна назвати основою європейськості.

На думку А. Рено, ліберальна «рівність» – це, по суті, рівність щодо уможливленого поняття людини взагалі. З цієї причини принцип рівності сам по собі залишається досить невизначеним у своєму практичному застосуванні: він може застосовуватися і негативно, для знищення привілеїв і руйнування ієрархій, і позитивно, як підстава для визнання прав Іншого (який ці права

спершу повинен мати або наділятися ними нарівні з тим, хто ними вже володіє). Очевидно, що з рівності як такої індивідуалізм ще не впливає. Щонайменше, потрібен також принцип свободи як незалежності людей одне від одного і від будь-яких можливих форм їхнього об'єднання. Однак незалежність як така вимагає філософського обґрунтування її принципів. Представники західної наукової думки віддали перевагу «недоторканному і священному» праву власності як позитивному принципу в системі «індивід-незалежність-рівність». Слід визнати, що цей принцип вніс до вищезгаданої системи достатню для практики визначеність і дієвість. Справді, якщо «людина взагалі» – це власник (неважливо, «природних прав», землі або майна), то, за цією логікою, кожен індивід – це власник і в цій ролі дорівнює іншому (отже, не повинен мати жодних пільг і привілеїв для своєї власності); а принцип незалежності в цьому випадку означає незалежність власності. Розвиваючи цю думку, відзначимо, що незалежність власника від інших у володінні своєю власністю тягне за собою і специфічну відповідальність, що настає в тих чи інших випадках розпорядження власністю. Таким чином, досить прийняти «право власності», щоб у суспільстві, де власність є визначальною ознакою «людини взагалі», настали ліберальна рівність і свобода (незалежність). Питання, «як цінність незалежності заступила цінність автономії (у кантівському тлумаченні автономії)?», А. Рено вважає вирішальним для розуміння сучасності. І. Кант розумів «автономію» як єдність того, що дає закон, і підвладного йому (закону), – на протизвагу «гетерономії», нав'язування закону ззовні, що закорінений у чомусь радикально іншому. Згідно з І. Кантом, людина вільна, якщо вона в змозі досягти тотожності своєї індивідуальної свідомості з практичним (моральним) розумом трансцендентального суб'єкта, що становить справжню природу людини; і цілком дотримуватися його означає визначати свою волю розумом. Таким чином, цінність автономії допускає – навіть передбачає – принцип обмеження Я через добровільне підпорядкування загальному закону (закону, який міг би бути визнаний будь-якою розумною істотою). На нашу думку, саме в цьому сенсі може йтися про рівність індивідів-представників різних культур у концепції індивідуального мультикультуралізму.

Лібералізм же підводить під цю рівність зовсім іншу підставу, а саме: усі люди мають однакову, «загальнолюдську» природу, усі вони прагнуть до задоволення типових людських потреб, до щастя, усім їм притаманний однаковий здоровий глузд (common sense!). Саме тому, що ці індивіди однакові за такою «природою», між ними можлива конкуренція, можливий масовий

попит на одні і ті ж товари і послуги, узагалі можлива масова поведінка. Однаковість «базових потреб» – основа ліберально-демократичного капіталізму, основа і водночас, насправді, міф. Звідси стає зрозуміла свого роду історична закономірність: ліберальний індивідуалізм ("тріумф індивіда") призводить до кризи «дисциплінарного суспільства» як традиційного інституту влади за М. Фуко. Причина в тому, що ліберальна демократія можлива тільки тоді, коли «незалежні» індивіди соціалізуються як однакові за своєю «природою», що підкріплюється ідеологією «рівності». Тому й існує, наприклад, безкомпромісна вимога французької громадськості елімінувати культурні відмінності арабської молоді в інститутах соціалізації (зокрема, освітніх закладах). Разом з тим відмінності між індивідами, які справді істотні, тобто несуть у собі напругу протиставлення культурних ідентичностей на рівні цінностей, у річищі політики толерантності оголошуються «несуттєвими», а їх усунення обґрунтовується здоровим глуздом європейського законодавства.

Резюмуючи вищесказане, можна зазначити, що ліберальний індивідуалізм культивує принцип «відмінності тотожних», заохочує несуттєві (а суттєві, як уже зазначалося, редукуються до несуттєвих) відмінності одного індивіда від іншого, які тримаються, зрештою, на принципі власності.

На думку А. Рено, хоча такого роду індивідуалізм – не найкращий вихід з кризи мультикультурного суспільства, для подолання сучасної соціокультурної кризи на Заході немає потреби повертатися до якихось форм тоталітаризму, ексгумувати архаїчну, домодерністську нормативність, засновану на цінностях традиційної ієрархії та релігійності [79]. Можливо, настав час перейти від культивування індивіда до рівня індивідуальності, суб'єктності, на якому проблематика мультикультуралізму дістане іншу основу, а саме індивідуальний мультикультуралізм. Культурне розмаїття у внутрішньому просторі суб'єкта провокує непримиренні суперечності і підштовхує, отже, до подальшої розробки кантівського поняття автономії з урахуванням еволюції суб'єктності як феномену мультикультурного співтовариства.

Сучасні дослідники відзначають тенденцію до диференціювання рівнів суб'єктності. Зокрема, А. А. Пелипенко і І. Г. Яковенко виділяють три істотно різних (насамперед за своїми цивілізаційними функціями) рівні суб'єктності. Серед них: родовий індивід, паліат і особистість, хоча, безумовно, є і проміжні варіанти (що почасти переважають у реальному житті) [75]. Яскравим прикладом тому є феномен «реактивного мультикультуралізму» і «стигматизованої ідентичності», з якими на початку 90-х років ХХ ст. зіткнулися західні суспільства. Їхні носії – етнічні та культурні меншини. Якщо

раніше їхні члени прагнули здебільшого до злиття з більшістю, то тепер вони, навпаки, наполягають на власній інакшості. При цьому стверджується, що їхня ідентичність відмінна від ідентичності тих, хто їх оточує настільки радикально, що ні про яке зближення не може бути мови. Те, що колись було негативною характеристикою, отриманою групою ззовні, стає позитивною самохарактеристикою групи, тобто відбувається добровільне «прийняття стигми» [62]. Ця тенденція взаємодіє із зустрічною їй, що ініціюється західноєвропейською спільнотою, – тенденцією індивідуалізму. Остання полягає в тому, що культурні відмінності позначаються самим суб'єктом у процесі його самоконституювання в просторі міжкультурних відносин. У зв'язку з цим підкреслюється конструктивність побудови суб'єктності індивіда шляхом синтезу елементів різних культур, тому що цей процес спирається на культурний вибір, свободу і авторство. Здатність суб'єкта проводити проникну межу між власним «Я», своєю культурною ідентичністю і суб'єктністю Іншого є передумовою індивідуального мультикультуралізму, оскільки актуалізує інтерсуб'єктивний простір взаємодії «Я» та «Іншого». Таким чином, постмодерністський проєкт сучасної мультикультурної реальності породжує індивідуальний мультикультуралізм. Індивідуальний мультикультуралізм – це здатність суб'єкта в процесі свого конституювання створювати нові цінності і смисли на перетині різних культур та історичних епох. У зв'язку з цим культурна ідентичність в умовах постмодерну – це унікальна система почерпнутих індивідом з різних джерел культурних елементів, з якими він себе ідентифікує як суб'єкт, що самоконститується.

Отже удосконалення політичної практики мультикультуралізму пов'язана з трансформацією комунітаризму в індивідуальний мультикультуралізм. Це зумовлено критичною масою суперечностей, що містяться в концептах ліберального і радикального мультикультуралізму. Сучасний дискурс мультикультуралізму включає «моралістичну», «постмодерністську» і «реактивну» («фундаменталістську») форми, які спираються на теорію постмодернізму і пізнього постмодернізму. Постмодерністський проєкт сучасної мультикультурної реальності акцентує на гармонізації концептів «Свій», «Інший», «Чужий» в індивідуальному і соціальному просторі та апелює до ідеї культурного діалогу як створення нових культурних цінностей, що відображають інтереси представників мультикультурних спільнот.

Методологічні основи політичної практики мультикультуралізму в європейському культурному просторі не витримують критики з огляду на кризу ліберально-демократичного розуміння сутності індивіда. У зв'язку з цим

необхідно вибудовувати нові концепції взаємин у мультикультурних суспільствах, зокрема на підґрунті індивідуального мультикультуралізму. Індивідуальний мультикультуралізм – це здатність суб'єкта в процесі свого існування створювати нові цінності і смисли на перетині різних культур та історичних епох. У зв'язку з цим культурна ідентичність – це унікальна система почерпнутих індивідом з різних джерел культурних елементів, з якими він себе ідентифікує як суб'єкт, який самоконститується. Вона постає в результаті накладення та синтезу різноманітних культурних впливів. Якщо культурні впливи гармонійно взаємодіють, то ідентифікація індивіда з культурним середовищем розвиває його здатність породжувати нові культурні смисли. В іншому ж випадку культурна ідентичність залишається «проблемою», що стимулює подальший розвиток культурного вибору, свободи і авторства суб'єкта.

Література

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества / Б. Андерсон. — М. : «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. — 288 с.
2. Арутюнова Л. В. Мультикультурализм и его модели в современном мире : дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Л. В. Арутюнова. – М., 2009. – 192 с.
3. Балюк Р. В. Традиція і новаторство в умовах масовизації сучасного суспільства : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 «Соц. філос. та філос. іст.» / Р. В. Балюк. – 2010.
4. Басина Н. И. Концепт мультикультурализма и проблемы уникальности социоклада / Н. И. Басина // Проблемы теории в мировой и российской социологии. – Режим доступа: http://www.isras.ru/abstract_bank/1208424537.pdf.
5. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман ; пер. с англ. — М. : Изд. «Весь Мир», 2004. – 188 с.
6. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ ; под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2005. – 390 с. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/baum/index.php.
7. Берсон А. Б. Европейский мегаполис и мультикультурализм: степень совместимости / А. Б. Берсон // Современная Европа. – 2011. – № 1. – С. 57–69.
8. Бондаренко К. І. Соціокультурні чинники формування міграційної політики в суспільстві, що трансформується : дис. ... канд. політ. наук.: 23.00.03 – політ. культура та ідеологія. – 2008. – 169 с.
9. Борисов А. А. Мультикультурализм: понятие и смысловые уровни / А. А. Борисов // Наукові праці Кам'янець-Подільського державного університету. Серія: Історичні науки. – Кам'янець-Подільський, 2004. – Т. 13. – С. 451–461.
10. Борисов А. А. Мультикультурализм: теория и практика / А. А. Борисов / История. Культура. Общество: междисциплинарный подход. – М.: Аспект-пресс, 2003. – 623 с. – С. 513–575.

11. Брубейкер Р. За пределами идентичности / Брубейкер Р., Купер Ф. // *Ab Imperio*. – 3/2002. – С. 61–115.
12. Брубейкер Р. Мифы и заблуждения в изучении национализма / Брубейкер Р. // *Ab Imperio*. Теория и история национальностей и национализма в постсоветском пространстве. – 2000. – № 1. – С. 147–164 ; № 2. – С. 247–268.
13. Буян В. В. Міфотворчість як елемент політичної культури українського трансформаційного суспільства : дис. ... канд. політ. наук: 23.00.03 – політична культура та ідеологі / В. В. Буян. – 2012. – 205 с.
14. Вальденфельс Б. Мотив чужого / Б. Вальденфельс. – Минск : Пропилеи, 1999. – 176 с.
15. В Европе прошли демонстрации против мер жесткой экономии. – Режим доступа: http://www.bbc.co.uk/russian/rolling_news/2013/06/130601_rm_europe_austerity_protests.shtml.
16. Віднянський С. В. Обеднана Європа: від мрії до реальності. Історичні нариси про батьків-засновників Європейського Союзу / Віднянський С. В., Мартинов А. Ю. – Друге вид., доп. і перероб. – К. : Вид. дім «Киево-Могилянська Академія», 2011. – 395 с.
17. Водопьянова Е. В. Культурная политика Европейского Союза и вызовы времени / Е. В. Водопьянова // *Современная Европа*. – 2008. – № 4. – С. 112–122.
18. Волкова Т. П. Теория мультикультурализма как синтез философских концепций либерализма и коммунитаризма : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Т. П. Волкова. – Мурманск, 2006. – 165 с.
19. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії / Ю. Габермас. – Львів : Астролябія, 2006. – 406 с.
20. Галинская И. Л. Мультикультурализм и межкультурная коммуникация / И. Л. Галинская // *Культурология: дайджест*. – 2005. – №4. – С. 14–16.
21. Галли К. Национальное государство в глобальную эпоху / К. Галли // *Россия в глобальной политике*. – № 5. – Т. 7. – 2009. – С. 146–158.
22. Геан К. О «неравенстве» цивилизаций – новая полемика / К. Геан. – Режим доступа: <http://www.russian.rfi.fr/frantsiya/20120205-glava-mvd-klod-gean-o-neravenstve-tsivilizatsii-novaya-polemika>
23. Германия: правые экстремисты атаковали адвокатское бюро в Мюнхене. – Режим доступа: <http://www.dw.de/%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D1%8B%D0%B5-%D1%8D%D0%BA%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B8%D1%81%D1%82%D1%8B-%D0%B0%D1%82%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BB%D0%B8-%D0%B0%D0%B4%D0%B2%D0%BE%D0%BA%D0%B0%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5-%D0%B1%D1%8E%D1%80%D0%BE-%D0%B2-%D0%BC%D1%8E%D0%BD%D1%85%D0%B5%D0%BD%D0%B5/a-16820167>.
24. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – М. : Изд-во «Весь мир», 2004. – 116 с.
25. Глейзер Н. Мультиэтнические общества: проблемы демографического, религиозного и культурного разнообразия / Н. Глейзер // *Этнографическое обозрение*. – 1998. – № 6. – С. 106–110.

26. Глушкова И. С. Индивидуальные, групповые, коллективные и всеобщие права в условиях мультикультурализма / С. И. Глушкова // Полис. – 2010. – № 6. – С. 131–140.
27. Государство, миграция и культурный плюрализм в современном мире : материалы международной научной конференции / под ред. В. С. Малахова, В. А. Тишкова, А. Ф. Яковлевой. – М : ИКАР, 2011. – 266 с.
28. Данилюк А. І. Масова культура в контексті демократичних перетворень ХХ століття : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.08 «Естетика» / А. І. Данилюк. – 2000. – 210 с.
29. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы / Р. Дарендорф. – М. : РОССПЭН, 2002. – 288 с.
30. Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта / Р. Дарендорф // Социс. – 1994. – № 5. – С. 142–147.
31. Довгополова О. А. Другое, Чужое, Отторгаемое как элементы социального пространства : монография / О. А. Довгополова. – Одесса : СПД Фридман, 2007. – 300 с.
32. Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире / пер. с англ. – М. : Весь Мир, 2004. – 328 с.
33. Дрожжина С. В. Демократизація суспільства через принципи мультикультуралізму / С. В. Дрожжина // Віче. – 2007. – № 14. – С. 19–21.
34. Егоров Ю. В. Современная Франция и освободившиеся страны / Ю. В. Егоров. – Л. : Знание, 1985. – 21 с.
35. Европейский Словник філософій: Лексикон неперекладностей / пер. з фр. – Т.2. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 488 с.
36. Жижек С. Евросоюз должен изобрести общую культуру / С. Жижек. – Режим доступа: <http://armtoday.info/default.asp?Lang=Ru&NewsID=39589>.
37. Интервью Генерального секретаря Совета Европы Терри Дэвиса. – Режим доступа: http://www.coe.int/t/dcr/summit/interv_devis_ru.asp#TopOfPage.
38. Историческая психология: истоки и современное состояние : кол. монография / под науч. ред. Коваля И. Н., Подшивалкиной В. И., Яремчук О. В. – Одесса, 2012. – 445 с. – С. 219–240.
39. Канарш Г. Ю. Философские теории мультикультурализма / Г. Ю. Канарш // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 2. – С. 33–41.
40. Кляйн А. Правые партии и выборы в Германии / А. Кляйн. – Режим доступа: <http://www.pravaya.ru/leftright/473/3311>
41. Козловець М. А. Національна ідентичність у контексті глобалізації: соціально-філософський аналіз : дис. ... докт. філос. наук: 09.00.03 – соц. філософія та філософія історії / М. А. Козловець. – 2010. – 197 с.
42. Колинько М. В. Культурное признание как стратегия мультикультурного общества / М. В. Колинько // Интернет-сторінка Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Niz/2006_7/kolinko.htm.
43. Колодій А. Ф. Національний вимір суспільного буття / А. Ф. Колодій. – Львів : Астролябія, 2008. – 368 с.

44. Комиссия бундестага по NSU как луч света в темном царстве. – Режим доступа: <http://ru.haberler.com/russian-news-276543/>
45. Коммуитаризм как критика либеральной справедливости // Либеральные теории справедливости и политическая практика России. – Великий Новгород : НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. – 260 с.
46. Коршук Р. М. Моделі етнополітики / Р. М. Коршук // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. / Нац. пед. ун-т, УАН. – К, 2010. – Вип. 40. – С. 442–449.
47. Котельников В. С. Мультикультурализм для Европы: вызов иммиграции / В. С. Котельников // Центр стратегических исследований Приволжского федерального округа. – Режим доступа: <http://www.antropotok.archipelag.ru/text/a263.htm>.
48. Кочубей Л. Політичний режим Франції: особливості становлення і розвитку / Л. Кочубей // Політичний менеджмент. – 2010. – Спец. вип. – С. 33–44.
49. Красинский В. Идеология ультраправых партий Германии / В. Красинский. – Режим доступа: <http://right-world.net/news/584>.
50. Кресіна І. О. До питання про прояви дискримінації на расовому та етнічному ґрунті / І. О. Кресіна // Політичний менеджмент. – 2007. – № 4. – С. 31–40.
51. Кристева Ю. Изоляция, идентичность, опасность, культура / Ю. Кристева. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2005/15/kri26.html>.
52. Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева ; пер. з фр. З. Борисюк. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 262 с.
53. Кузьменко М. О. Самовизначення європейської спільноти (в парадигмі соціального конструктивізму) : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 – соц. філос. та філос. іст. / М. О. Кузьменко. – 2008. – 172 с.
54. Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма / Ч. Кукатас // Библиотека свободы «Свободная среда». – Режим доступа: <http://www.inliberty.ru/library/study/327/>.
55. Кулікова Т. М. Мультикультуралізм: соціально-методологічний аспект : автореф. дис. ... наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія і філософія історії» / Т. М. Кулікова ; ХНУ ім. В. Н. Каразіна. – Харків, 2006. – 21 с.
56. Куропятник А. И. Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ / А. И. Куропятник // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2000. – Т 3. – №2. – С. 53–66.
57. Куропятник А. И. Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ : дис. ...докт. социол. наук: 22.00.04 / А. И. Куропятник. – С.-Пб., 2000. – 332 с.
58. Куропятник А. И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ / А. И. Куропятник. – С.-Пб. : Изд-во СПбГУ, 2000.
59. Лейкен Р. Отверженные? Разгневанные мусульмане Европы / Р. Лейкен // Россия в глобальной политике. – 2005. – N 6. – С. 90–107.

60. Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах: сравнительное исследование / А. Лейпхарт ; пер. с англ. ; под ред. А. М. Салмина, Г. В. Каменской. – М. : Аспект-Пресс, 1997. – 287 с.
61. Ле Пен М. Мы никогда не были неправы / Ле Пен М. – Режим доступа: <http://newsland.com/news/detail/id/831178/>.
62. Малахов В. Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме / В. Малахов. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – 200 с.
63. Мальковская И. А. Многоликий Янус открытого общества: опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации / И. А. Мальковская. – М. : КомКнига, 2005. – С. 189.
64. Мамонова В. А. Мультикультурализм: разнообразие и множество / В. А. Мамонова. – Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/606/32/>.
65. Мангейм К. Идеология та утопія / К. Мангейм ; пер. з нім. – К. : Наукова думка, 2008. – 197 с.
66. Метелев И. С. Миграция и политика мультикультурализма / И. С. Метелев // Власть. – 2011. – № 2. – С. 43–46.
67. Бергер П. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / П. Бергер, С. Хантингтон ; пер. с англ. В. В. Сапова ; под ред. М. М. Лебедевой. — М. : Аспект Пресс, 2004. – 379 с.
68. Молитва и пуля. Французский писатель Доминик Веннер застрелился рядом с алтарем собора Парижской Богоматери. – Режим доступа: <http://www.rg.ru/2013/05/22/paris-site.html>.
69. Мультикультурализм не входит в европейские ценности. – Режим доступа: <http://www.newsland.ru/news/detail/id/883144/> (6/02/2012/).
70. Насколько опасен правый радикализм в Германии? – Режим доступа: <http://www.dw.de/%D0%BD%D0%B0%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D0%BA%D0%BE-%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BD-%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D1%8B%D0%B9-%D1%80%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%BC-%D0%B2-%D0%B3%D0%B5%D1%80%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B8/a-980613>.
71. Наумкин В. Многообразие против единства? / В. Наумкин // Россия в глобальной политике. – № 2. – Т. 9. – 2011. – С. 24–38.
72. Носенко О. В. Політичні цінності в масовому суспільстві: соціально-філософський аналіз : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 – соц. філос. та філос. іст. / О. В. Носенко, 2010. – 189 с.
73. Паин Э. К вопросу о «крахе политики мультикультурализма» в Европе / Э. Паин // – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/16_p/ay/in.htm.
74. Паин Э. Мирное сосуществование XXI века / Э. Паин // Россия в глобальной политике. – № 2. – Т. 9. – 2011. – С. 8–23.
75. Парижский синдром. Иммигранты в Швеции выражают протест действиям властей через погромы. – Режим доступа: <http://expert.ru/2013/05/21/parizhskij-sindrom/>.

76. Пелипенко А. А. Исторические этапы и уровни эволюции субъектности / А. А. Пелипенко // Субъект во времени социального бытия / отв. ред. Э. В. Сайко. – М. : Наука, 2006. – С. 72–134.
77. Петров М. К. История европейской культурной традиции и ее проблемы / М. К. Петров. – М. : РОССПЭН, 2004. – 775 с.
78. Программа національного фронту Франції. – Режим доступу: <http://news.nswap.info/?p=59055>.
79. Радтке Ф.-О. Между дерегуляцией и дискриминацией. Дилемма немецкого социального государства в обращении с иммиграцией / Ф.-О. Радтке // Центр независимых социологических исследований. – Режим доступа: http://www.cisr.ru/files/publ/Migr_Radtke.pdf.
80. Рено А. Эра индивидуализма. К истории субъективности / А. Рено ; пер. с франц. С. Б. Рындина. – С.-Пб. : Владимир Даль, 2002. – 409 с.
81. Рогожа М. М. Традиційний європейський етос в добу модерну (філософсько-етичний аналіз) : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.07 – етика / М. М. Рогожа. – 2003. – 197 с.
82. Ротшильд Д. Этнополитика / Д. Ротшильд // Этнос и политика. – М. : УРАО, 2000. – 395 с.
83. Рубинский Ю. И. Европа: вчера, сегодня, завтра / Ю. И. Рубинский. – М. : Политика, 2002. – 823 с.
84. Семененко И. С. Интеграция инокультурных сообществ в развитых странах / Семененко И. С. // Мировая экономика и международные отношения. – 2006. – № 10. – С. 58–68.
85. Сен А. Развитие как свобода / А. Сен. – Режим доступа: <http://3dway.org/library/libertarium/razvitie-kak-svoboda-amartiya-sen>.
86. Слотердайт П. Правила для человеческого зоопарка / П. Слотердайт. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc/library/zoo/peter>.
87. Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма / Э. Смит. – М. : Праксис, 2004. – 461 с.
88. Суд над неонацистами: вопросы пока без ответов. – Режим доступа: <http://ru.euronews.com/2013/05/14/neo-nazi-trial-makes-mockery-of-security-authorities/> (14/05 19:30).
89. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Тейлор Ч. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с.
90. Феномен нації: основи життєдіяльності / за ред. Б. В. Попова. – К.: Знання, 1998. – 264 с.
91. Фокіна В. І. Українська, російська та західноєвропейська ментальність в умовах глобалізації: проблема етнічної ідентичності української молоді / В. І. Фокіна. – Режим доступу: <http://forum.onu.edu.ua/index.php/topic,5059.0.html>.
92. Фокіна В. І. Феномен політизації етнічності/ В. І. Фокіна // Науковий вісник Одеського державного економічного університету. – № 16 (141), спецвипуск № 4. – 2011. – С. 76–86.

93. Франция глазами французских социологов / Айвазова С. Г. и др. ; отв. ред. В. Н. Фомина. – М. : Наука, 1990. – 279 с.
94. Франция. В поисках новых путей / под ред. Ю. И. Рубинского. – М. : Весь Мир, 624 с.
95. Французский гражданский кодекс / пер. с фр. Жукова А. А. ; научн. ред. и предисл. Лаврова Д. Г. – С.-Пб. : Юрид. центр Пресс, 2004. – 1101с.
96. Фуко М. Дисциплинарное общество в кризисе / М. Фуко. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko_intel_power/Fuko_16.php.
97. Фукуяма Ф. Будущее истории / Ф. Фукуяма // Россия в глобальной политике. – Т. 10. – № 1 (январь-февраль). – С. 8–20.
98. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Бытие и время / Хайдеггер М. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
99. Хорошилов О. Ю. Региональные сообщества в эпоху глобализации: адаптация, аккомодация, идентификация / О. Ю. Хорошилов // Вестник Одесского национального университета. Серия: Социология и политические науки. – 2008. – Т. 13. – Вып. 5. – С. 739–747.
100. Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / К. Хьюбнер. – М. : Канон, 2001. – 400 с.
101. Черныш А. Методология и технология современного политического исследования / А. Черныш. – Одеса : Астропринт, 2003. – 200 с.
102. Черпіта Т. М. Арабо-мусульманські моральні цінності в крос-культурних процесах : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.07 – етика / Т. М. Черпіта. – 2011. – 184 с.
103. Шевчук Н. А. Психологическое состояние немецкого общества и политика национал-социализма / Н. А. Шевчук / Историческая психология: истоки и современное состояние : кол. монография / под науч. ред. Коваля И. Н., Подшивалкиной В. И., Яремчук О. В. – Одесса, 2012. – 445 с. – С. 219–240.
104. Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека и культура / А. Ю. Шеманов. – М. : Академический проект, 2007. – 495 с.
105. Шульга М. О. Етнічна самоідентифікація особи : дис. у формі наук. доповіді ... докт. соціол. наук: 220001 / Шульга М. О. – К. : Ін-т соціол. НАН України, 1993. – 50 с.
106. A Constitution for Europe // EU official site. – Mode of access: http://europa.eu/scadplus/constitution/index_en.htm.
107. Ausgewählte Probleme des Assimilations modells / Zwischen Assimilation und Multikulturalismus von Prof. Dr. Berthold Löffler. – Hochschule Ravensburg-Weingarten, 2011.
108. Auszug aus dem Interview mit Lettre International. Lettre International, Berlinheft vom 30 September 2009. – Mode of access: <http://www.lettre.de/aktuell/86-Sarrazin.html>.
109. Castoriadis C. The Imaginary Institution of Society / Castoriadis C. ; Transl. by K. Blamey.– Cambridge : Polity Press, 1987.
110. Colin A. Les Changement culturel et social / A. Colin // Les grand Questions de la societe française. – 2005.

111. Colin A. Une France «Sens dessus Dessous»? / A. Colin // Integration, Nation, Democratie / Les grand Questions de la societe française. – 2005.
112. DVU, bewertungen auf politische Wahlen. – Mode of access: dvu-neue-rechte.de.
113. DVU, partie programme. – Mode of access: dvu-neue-rechte.de.
114. Ebert F. Stiftung. – Mode of access: <http://www.fes.de/>.
115. Germany's neo-Nazis. How to stop more. – Mode of access: <http://www.economist.com/news/europe/21567139-questions-persist-year-after-several-neo-nazi-murders-came-light-how-stop-more>.
116. Gilles I. Les Formations d`extreme droite: Front national et Mouvement national republicain / I. Gilles // Les parties politiques français (sous la direction de Pierre Brechon). – La documentation Francais, Paris, 2005. – 204 s.
117. Glazer N. We Are All Multiculturalists Now / N. Glazer. – Cambridge, Mass. ; London, England: Harvard Univ. Press, 1997. – 179 p.
118. Guéant C. Annonce un durcissement du droit d'asile / C. Guéant. – 25 nov. 2011. – Mode of access: <http://www.liberation.fr/politiques/01012373796-claude-gueant-annonce-un-durcissement-du-droit-d-asile>.
119. Guéant C. Champion des expulsions Humanite / C. Guéant. – 11 janv. 2012 – Mode of access: www.humanite.fr/.../en-2011-claude-gueant.
120. Integration aus der Sicht türkischer und islamischer Immigrantengruppen / Zwischen Assimilation und Multikulturalismus von Prof. Dr. Berthold Löffler. – Hochschule Ravensburg-Weingarten, 2011.
121. Jüttner J. NSU-Zwischenbericht: Nährboden für Neonazis / Jüttner J. – Mode of access: <http://www.spiegel.de/panorama/nsu-ausschuss-thueringen-legt-zwischenbericht-vor-a-886177.html>.
122. Kaina V. Kollektive Identität und Vertrauen in Europa / V. Kaina // Welttrends. – 2007. – № 54. – S. 85–98.
123. Kontinent der Angst // Der Spiegel. – № 39 / 27.9.10.
124. Kymlicka W. Multicultural citizenship. – Oxford : Oxford UP, 1995.
125. La Citoyennete multiculturelle. Une theorie liberie des minorits, trad. fr. P. Savidan // La Decouverte «Textes a l`appui», 2001. – 280 p.
126. L'économie française a besoin de 10 millions d'immigrés d'ici à 2040. – 6 avr. 2011. – Mode of access: http://www.dailymotion.com/video/xhzyfu_1-economie-francaise-a-besoin-de-10-millions-d-immigres-d-ici-a-2040_news.
127. Marcus J. The National Front and French Politics / J. Marcus // N.Y. – 1995. – P. 22–24.
128. Merkel A. An die Muslime und Türken Multi Kulti ist Tot / A. Merkel. – Mode of access: <http://www.youtube.com/watch?v=Xuq0Bnw1DzQ>.
129. 'Multiculturalism utterly failed in Germany'. A. Merkel «Multi-kulti ist tot». – Mode of access: http://www.youtube.com/watch?v=UKG76HF24_k

130. Multikulturalismus: liberale und radikale Varianten // Zwischen Assimilation und Multikulturalismus von Prof. Dr. Berthold Löffler. – Hochschule Ravensburg-Weingarten, 2011.

131. REP, bewertungen auf politische Wahlen. – Mode of access: <http://www.rep.de/content.aspx?ArticleID=4217518b-a7f1-45c5-b60f-fd75cbfbc14>

132. REP, partie programme. – Mode of access: <http://www.rep.de/content.aspx?ArticleID=1ad9eba8-c539-4653-8d79-5dbc28911345>.

133. Walter M. Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism / M. Walter. – New Haven (Ct); London: Yale Univ. Press, 2004.

134. Widerspruche in Taylors liberalem Multikulturalismus // Zwischen Assimilation und Multikulturalismus von Prof. Dr. Berthold Löffler. – Hochschule Ravensburg-Weingarten, 2011.

ВИСНОВКИ

Здійснивши психоісторичну реконструкцію політичної практики мультикультуралізму в сучасній Європі, ми з'ясували таке.

Мультикультуралізм розуміється наразі як теорія, практика і політика неконфліктного співіснування в одному життєвому просторі кількох різнорідних культурних груп. Концепт мультикультуралізму утверджує повагу до відмінностей, але при цьому не відмовляється від пошуку універсальності. Мультикультуралізм як політичний феномен етнонаціональних процесів у сучасній Європі потребує подальшої концептуалізації, зважаючи на особливості функціонування цього феномену в країнах з різним культурно-історичним та соціально-політичним минулим і сьогоденням. Для успішної концептуалізації предметно-понятійного поля феномену мультикультуралізму слід враховувати процеси політизації етнічності, створення єдиної політичної нації, зокрема вироблення національної ідеї, створення сильної національної держави і т. ін.

Особливості сучасного доктринального втілення принципів мультикультуралізму в двох країнах ЄС: Франції та Німеччині – свідчать про те, що мультикультуралізм у Західній Європі може вибудовуватися з опорою на оновлену етнічність, етноядерну і територіальну версії створення єдиної політичної нації. Базисом цього процесу можуть стати ключові ідеї європейської ментальності, доповнені культурними цінностями емігрантських спільнот.

Концептуальне обґрунтування стратегій удосконалення політичної практики мультикультуралізму у Франції та Німеччині пов'язане з розробленням соціально-психологічних механізмів налагодження продуктивного діалогу етнічних еліт, представників різних культур, що перебувають на території цих країн. Це дасть змогу краще вивчити потреби їхнього соціального, економічного та політичного розвитку, підняти вирішення проблем мультикультурного суспільства на новий рівень.

Вивчаючи дискурс політичної практики мультикультуралізму в європейському просторі, розмірковуючи над тим, що національна політика демократичної держави може виражатися в забезпеченні однакової правової і

матеріальної бази для розвитку всіх етносів, увиразнюється теза щодо недоречності етнічних пріоритетів у політиці влади всіх рівнів. Критерієм оцінки стану міжнаціональних відносин у державі може бути тільки реальне забезпечення прав людини, незалежно від її етнокультурної належності.

Концептуальне визначення поняття «мультикультуралізм» у постмодерністському його проєкті має враховувати ментальні, культурні особливості «емігрантських» країн та країн з етноядерним типом політичної нації, де сильним виявляється вплив титульного етносу. До того ж необхідно взяти до уваги специфічне тлумачення етнічності та її проявів у сучасних умовах (символічна ідентичність, конструювання етнічності і т. ін.). Відчутний вплив на тлумачення концепту мультикультуралізму справляють такі феномени, як регіональна глобалізація та локалізація.

Аналізуючи політичну практику мультикультуралізму у Франції та Німеччині з урахуванням сучасних проявів праворадикалізму в цих країнах, констатуємо, що націоналізм у Європі справляє помітний вплив на подальший процес євроінтеграції, зумовлює зростання ксенофобії, територіальних домагань і міжконфесійних суперечностей у країнах Євросоюзу. На цей час у зв'язку з економічною кризою окреслилася тенденція використання націоналізму ультраправими європейськими політиками як інструменту викриття вад соціально-економічної політики за рахунок зосередження суспільної уваги на проблемах імміграції.

Офіційна заява про крах політики мультикультуралізму в Німеччині та Франції збільшила підтримку праворадикальних партій та угруповань у цих країнах. Це відбувається на тлі зсуву центристських партій у бік правих поглядів, про що свідчать результати виборів останнього періоду. Ця теза пояснює загальну європейську тенденцію посилення позиції правих радикалів через слабкість центристських партій.

Окреслюючи передумови розвитку мультикультуралізму у країнах ЄС (на прикладі Франції та Німеччини), зазначимо, що праворадикали в теперішній Європі здебільшого відмовилися від насильницьких дій та закликів до терору. Це деякою мірою притаманно ще маргіналам цих партій, зокрема Націонал-соціалістичному підпіллю (NSU) в Німеччині. Полишаючи периферію політичного життя, праві радикали засвоюють парламентські методи боротьби та елементи ліберальної політичної культури. Окрім звичних для ультранаціоналістів лозунгів – припинити імміграцію, посилити боротьбу зі злочинністю і т. ін.,– вони акцентують такі важливі для європейців теми, як втрата національної ідентичності та корумпованість політичних еліт.

Антиімміграційні заяви не зводяться до вимоги депортації небажаних іммігрантів: від урядів вимагають уживати більш енергійних дій, спрямованих на те, щоб спонукати іммігрантів – особливо з мусульманських країн – до прийняття західних (тобто ліберальних) цінностей. Що ж до ксенофобії та расизму, то можна констатувати зміну традиційних аргументів на кшталт підтримання «чистоти нації» констатацією культурного різноманіття.

Удосконалення політичної практики мультикультуралізму пов'язане з трансформацією комунітаризму в індивідуальний мультикультуралізм. Це зумовлено критичною масою суперечностей, що мають місце в концепціях ліберального і радикального мультикультуралізму. Постмодерністський проєкт сучасної мультикультурної реальності акцентує на гармонізації концептів «Свій», «Інший», «Чужий» в індивідуальному і соціальному просторі та апелює до ідеї культурного діалогу як створення нового простору культурних цінностей, що відображають інтереси представників мультикультурних спільнот. У цих умовах набуває все більшої ваги концепція індивідуального мультикультуралізму. Індивідуальний мультикультуралізм – це здатність суб'єкта в процесі свого існування створювати нові цінності і смисли на перетині різних культур. У зв'язку з цим культурна ідентичність – це унікальна система здобутих індивідом з різних джерел культурних елементів, з якими він себе ідентифікує як суб'єкт, який самоконститується. Вона постає в результаті накладання та синтезу різноманітних культурних впливів. Якщо культурні впливи гармонійно взаємодіють, то ідентифікація індивіда з культурним середовищем розвиває його здатність породжувати нові культурні смисли. В іншому ж випадку культурна ідентичність залишається проблемною і стимулює культурний вибір, свободу і авторство суб'єкта.

Розглянуті психоісторичні та політико-психологічні реалії становлення мультикультуралізму в Європі дали змогу запропонувати постмодерністський проєкт сучасної мультикультурної реальності на основі концепту індивідуального мультикультуралізму, що дає можливість наповнити сучасні процеси націєтворення індивідуальними та колективно значущими цінностями і смислами його суб'єктів як носіїв різних етнокультурних традицій.

Психоісторичний дискурс політико-психологічної практики мультикультуралізму в країнах ЄС підтвердив концептуальну схему націєтворчого/конфліктологічного потенціалу історичної психології в умовах мультикультурності. Теоретично обґрунтовано необхідність постановки нової культурної ідентичності на основі індивідуального мультикультуралізму як умови діалогу культур у процесі націєтворення.

Наукове видання

Оксана Василівна Яремчук

**ІСТОРИЧНА ПСИХОЛОГІЯ:
НАЦІЄТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ**

Монографія

Літературне редагування *Т. А. Кузьменко*

Адреса Інституту: 04070, м. Київ, вул. Андріївська, 15

Підписано до друку 27.02.2020 р. Формат 60x84/8.

Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 8,0.

Електронне видання. Замовлення № 462.

Поліграфічно-видавничий центр ТОВ «Імекс-ЛТД»
Свідоцтво про реєстрацію серія ДК № 195 від 21.09.2000 р.

25006, м. Кропивницький, вул. Декабристів, 29.

Тел./факс (0522) 22-79-30, 32-17-05

E-mail: marketing@imex.net
