

## **Мультикультурність та мультикультуралізм: західний досвід теоретичного осмислення**

Внаслідок особливостей історичного розвитку і прискорення глобалізаційних процесів переважна більшість сучасних розвинутих суспільств у тій чи іншій мірі перетворюється на мультикультурні. Через збільшення потоку мігрантів зі Сходу та Африки у Європі мультикультурні реалії стають більш ускладненими, а політика мультикультуралізму має відповідати новим викликам і орієнтуватись на європейські цінності. Усе це спонукає до перегляду соціальної релевантності концептуалізацій мультикультурності як феномену сучасного суспільного життя і мультикультуралізму як політичної ідеології, що пропонує стратегії уникнення зіткнень між носіями різних культур і відповідає гаслу ЄС «Єдність у різноманітності».

Це і схожі привабливі гасла вже давно у мас-медійному просторі набули назву риторичного або апелятивного мультикультуралізму, який закликає людей цінити і поважати різноманітність культур, але не показує, як досягти такої бажаної єдності, бо припускається, що вона вже існує. Логіка таких припущень, як буде показано нижче, дещо нагадує зусилля античних філософів, що бились над розв'язанням проблеми єдиного і множинного. Але у стратегіях мультикультуралізму це завдання, обтяжене політичними колізіями та спокусами космополітизму, ускладнюється настільки, що деякі дослідники (У. Бек) взагалі вважать некоректною саму його постановку, а терміни «мультикультурне суспільство» та «мультикультуралізм» безнадійно застарілими [див. докл. 2, 32–34].

Але не зважаючи на такі заяви сучасні соціуми опиняються у стані закинутості у мультикультурний простір, який здатний неочікувано розгорнутись на монокультурних теренах. Можливо, це відбувається через те, що вони занадто довго не помічали змін навколо себе і приймали сліпі плями власної суспільної свідомості за унікальність та самотність. Варто зазначити, що мультикультурні реалії сучасного світу у їх різних аспектах і проявах упродовж кількох десятиліть утримують домінуючу позицію у дискурсах суспільних наук, культурології і людинознавства, не говорячи вже про обговорення у мас-медійному просторі. Не зважаючи на значний внесок у розробку цієї проблематики таких авторів, як Ю. Габермас, А. Гоннет, Ч. Тейлор, Б. Вальденфельс, Дж. Ролс та ін., мультикультурність розглядається здебільшого у статичній, а багато-

манітність її проявів взагалі не береться до уваги. Пошуки універсальних рецептів гармонізації міжкультурних взаємин, конституювання транскультурного простору, урахування позиції Чужого та Іншого, їхнього домагання на визнання не спрацьовують, якщо не брати до уваги відмінності європейської репрезентації мультикультурності від північноамериканської. Метою цієї статті є експлікація цих відмінностей.

Мультикультурна реальність у США існувала із самого початку історії країни. Також і ставлення до неї було різним, але провідні ідеї американської ідеології — свобода, демократія, справедливість, верховенство права — сприяли консолідації суспільства. Але інтеграцію мультикультурних спільнот у США радше слід розуміти не як результат, а як процес, який все ще залишається незавершеним. Зусилля у цьому напрямку знайшли відбиток у метафорах плавильного тигля, креманки із салатом і навіть космічного корабля під назвою «Земля» (Б. Фуллер). Не зайве нагадати, що інгредієнти таких сплавів, сумішей та мозаїк більш менш добровільно погоджуються на таку процедуру у просторі контрфактичності, бо у структурах фактичності вони мають гарантії демократичного співіснування різних культур. Щоправда, певний сумнів щодо цього викликає метафора космічного корабля, де далеко не усі відчувають себе космонавтами за покликанням, бо радше збентежені тим фактом, що опинились у ролі заручників спільної долі. Варто зауважити, що ці метафори навіть й сьогодні все ще залишаються орієнтирами реалізації настанов прагматизованого мультикультуралізму. Успіхи США у здійсненні ефективної політики подолання ризиків і патологій, обумовлених співіснування різних культур, дійсно заслуговують на увагу. Як зазначає професор Колумбійського університету Ф. Штерн, «Америка довела, що можна здійснити інтеграцію. Цьому має повчитись Європа. Це вимагало багато часу, також треба було подолати шалений ресентимент. До того ж не можна недооцінювати ксенофобію, що існувала в Америці з самого початку. З нею впродовж тривалого часу все більш успішно боролись, зрештою, вона була подолана» [7, 224]. Але наскільки складним був процес подолання етнічних упереджень і антисемітизму свідчить той факт, що ще у 30-х рр. минулого століття вступ до американських елітних університетів практично залишався закритим для ірландців та євреїв, не говорячи вже про представників інших етносів. Отже, за спостереженнями Ф. Штерна, ксенофобія і прихований антисемітизм не є суто європейськими явищами. «В елітних університетах, — зауважує він, — завжди, щоправда неофіційно, пильнували за тим, щоб тримати у вузьких межах кількість єврейських студентів. Але ситуація блискавично змінилась після Другої світової війни... Я ще раз наголошую: на американському досвіді треба вчитись, але беручи до уваги й той факт, що цей досвід має свою

ціну» [7, с. 225].

Натяком на таку ціну може служити той факт, що політична ідентичність в США домінує над етнічною. Про це не в останню чергу свідчать лексичні зміни у повсякденній та офіційній комунікаціях. Так, упродовж останніх років за часи президенства Б.Обами поступово зникає з обігу відносно нове слово «афро-американець», бо майже усі громадяни США стали вважати себе просто американцями, а громадянство замінило етнічну ідентичність, що не означає її нерелевантності або зникнення. Вона просто витісняється із свідомості і може актуалізуватись у будь-який час. Це створює парадоксальну ситуацію, коли громадянин США, народжений у інтер'єрах мультикультурності, свобідна людина і демократ відчуває себе водночас постконвекціональним патріотом і космополітом. За гегелівською термінологією таке роздвоєння (*Entzweiung*) можна вважати продуктивним, бо людина усвідомлює себе представником активного і мобільного суспільства, а уповноваження для своїх зовнішньополітичних дій одержує від глобального громадянського суспільства, яке просто зобов'язано через вимогу солідарності допомагати усім ззовні й усередині. Нерідко цей опис персоніфікованої американської ментальності, на який накладається образ супергероя, дає привід для концептуалізації глобалізації як американізації.

Показовою у цьому сенсі є «американологія» П.Слотердайка, яка є провокативною спробою узагальнення досвіду американської культурної і політичної експансії. Цій спробі сам її автор дає назву «анатомії спокуси» [8, с. 365]. Зауважимо, що інтерпретації глобалізації як американізації є поширеним теоретичним стереотипом осмислення нової політичної. Економічної і соціокультурної реальності, яка сформувалась на основі різних культур та традицій. П. Слотердайк, як і багато інших західноєвропейських дослідників, негативно ставить ся до американської експансії на європейському просторі. Але на відміну від прихильників антиамериканізму, він не обмежується поверховою критикою цієї тенденції, а намагається виявити передумови її появи і розгортання. Стрижнем американської ментальності, за Слотердайком, окрім рис, наведених вище, є оптимізм, самовпевненість, усвідомлення власної унікальності та обраності, нації, що може і хоче створювати нове на будь-якому просторі, а також експериментувати з людським життям та іншими національними культурами, які потрапляють до американського плавильного тигля. «Обраність» (*Auserwählung*), – підкреслює П. Слотердайк, – є паролем, який розв'язує американцям руки на світовій арені [8, с. 366]. Американців він зображує як «ветеранів постісторії», що беруть на себе місію повчати інші народи, стаючи карикатурним втіленням ніцшеанської надлюдь-

ни. Америка як найбільш постісторична країна світу, на його думку, не уникає спокуси керувати історією. «Нещодавнє американське втручання у світовий історичний процес, — зауважує Слотердайк, — має риси всеохоплюючої реставрації. Вона імплікує зворотне перетворення США на історичну силу; це було б немисливо без перейменування світу на арену, де усе відбувається історично. Але історія тут... розуміється як фаза досягнення успіху унілатерального стилю» [8, 373–374]. Глобалізація, особливо у такому її прояві, як американізація, чинить тиск як на людину, так і на національно організовані суспільства. Разом з цим цей вид глобалізації, або радше його герменевтична версія, експортує те, що пост конвенціональні патріоти називають «енергією незалежності». Діагноз її вичерпаності, який ставить Слотердайк, є пердвчасним.

Але повернемося від цієї експресивної критики до більш прагматичних конструктів мультикультурного суспільства, у просторі якого мультикультуралізм влаштовує фотосесію своєї мультикультурності. На цьому моменті треба зупинитись дещо детальніше, бо він має принципове значення для низки проблем, які розглядатимуться нижче.

Оптика рефлексій мультикультурності як нормального стану суспільства з можливими дисфункціональностями представлена передусім у канадських студіях, присвячених мультикультурності та мультикультуралізму як ідеологізованій версії останнього. У Канаді мультикультурність репрезентується і опрацьовується у іншій спосіб, ніж у США. Це багато у чому обумовлено наданням державного статусу білінгвізму та бікультуралізму, хоча в Канаді, як відомо існують різні культурні діаспори, в тому числі й українська. Інтеграційні процеси тут були не менш складними, ніж у США, але розгортались вони у інший спосіб. Як відмічають спостерігачі та дослідники цих процесів, «тут йшлося не про народи, які відрізняються за кольором шкіри чи за релігією, а про людей, які розмовляють англійською або французькою мовами, дотримуючись відповідних культурних традицій. Через це ще у другій половині ХХ ст. не виключалась загроза розпаду Канади на дві частини» [7, с. 223]. Не дивно, що у теоретичних побудовах канадських авторів мультикультурність розглядається як даність, що потребує визнання. Політика мультикультуралізму у даному випадку спрямовується не на інтеграцію через політичне громадянство, а на забезпечення рівноправності англійської і французької традицій. Показово, що очільники канадської держави у своїх промовах постійно переходять з англійської мови на французьку і навпаки, що виявилось одним з чинників консолідації країни або принаймні її маніфестацією. У цих контекстах сам факт множинності культур сприймається з позицій природної настанови. Як приклад тут можна навести висловлюван-

ня відомого канадського теоретика мультикультуралізму Ч. Тейлора. Він констатує: «Інші культури існують. І ми повинні й надалі жити разом — водночас як у межах усього світу, так і перемішані у кожному окремому суспільстві» [3, 70]. Наслідком цієї позиції є фактичне отождоження понять мультикультурності як емпірично даних реалій мультикультурного суспільства і мультикультуралізму як їхньої рефлексії і відповідної політичної ідеології. До того ж, очевидність культурної множинності та метафорологія її унаочнення є занадто хиткою підставою для зняття питання про чинники, що впливають на становлення тих чи інших форм мультикультурності. Також не треба забувати про передумови конституювання мультикультурних спільнот і соціумів. Розпад імперій і колоніальної системи та сучасний етап глобалізації хоча і мають певні спільні риси, але задають різні моделі і репрезентації мультикультурності, а відтак — і різні профілі мультикультурного суспільства.

Отже, констатація фактичності мультикультурності не повинна обмежуватись апелятивними вимогами рівної значущості, гідності, свободи, як це робиться у північноамериканському дискурсі мультикультуралізму, а потребує також звернення до її витоків, особливо коли йдеться про її європейські форми і репрезентації. Якщо у північноамериканських дебатах щодо мультикультуралізму акцентуються здебільшого практичні проблеми співіснування представників різних культур [докладніше див. 2, 3], то на європейському континенті, передусім у Німеччині, домінує його філософська рефлексія, де конкурують дескриптивний, нормативний та комунікативний підходи. Їх конкуренція, а також спроби комплементарного поєднання, даються взнаки у політологічних, соціологічних, культурологічних і навіть педагогічних концептуалізаціях мультикультурності та мультикультуралізму.

Також варто зазначити, що європейські концептуалізації мультикультуралізму здебільшого виходять з ідеї Європи та тих смислів, що утворюють так зване «недоторкане осердя» цієї ідеї: це непорушність людської гідності, свобода, демократія, верховенство права. Свого часу вони стали герменевтичним експортом до США і зараз посилюють свою актуальність, в тому числі й через критичне осмислення американського досвіду. У зв'язку з прискоренням і зростанням потоку біженців до Європи в останні роки порушується питання про «європейську життєву форму» (*eurordische Lebensform*). Відомий швейцарський філософ М. Гампе у дебатах щодо проблеми біженців дає таке визначення цій формі: «Європейська життєва форма, як і усі інші, є складною, бо має довгу історію. Це давньогрецьке просвітництво та його наслідки у добу Нового часу, які починаючи з 1600 р., підготували появу експериментально-математичного природознавства і техніки, це та-

кож космополітизм стоїків, визнання прав людини, правова держава з розподілом влад і визнанням свободи думки і совісті, щоб запобігти жорстокості, це вільне мистецтво, яке не прислугує жодним релігійним і політичним інтересам, зрештою — це система освіти, спрямована на формування автономних особистостей, які в егалітарних спільнотах самі без опіки встановлюють життєві цілі, — усе це й є змістом європейської життєвої форми» [5, 58]. Не важко помітити, що філософія гуманізму відіграє провідну роль у європейській формі життя. Центральною є діяльністю, що підтримує і розвиває цю форму є «філософування, здатність до якого є критерієм європейськості кожної людини, яка позиціонує себе як європейця» [6, 21]. Водночас ці вимоги є рамковими для входження різних культур до європейського простору.

На цих нормативних засадах, як було показано вище, ґрунтується також й північноамериканський дискурс мультикультуралізму. Але на відміну від європейського, він не обтяжений ідеологією ероцентризму та європейського місіонерства. Елементи цієї ідеології час від часу відтворюються у дебатах щодо біженців. Через це європейська життєва форма є радше контрфактичною, ніж такою, що здійснилась у повному обсязі своїх настанов, особливо це торкається справедливості і солідарності. Фундаментом цієї життєвої форми та її найпривабливішим для мігрантів елементом є соціальна держава. Це продукт виключно європейської соціальної творчості. Її не існує у такому обсязі на інших континентах. Екс-канцлер ФРН Г. Шмідт вважає її «найбільшим культурним досягненням західних європейців у 20-му столітті» і зауважує: «Якщо занепаде соціальна держава, то можна з впевненістю прогнозувати, що в деяких європейських державах рухне також і демократія» [7, 241]. Але соціальна держава є не тільки європейським винаходом, а й національним здобутком, а її функціонування залежить перед усім від ефективної економіки. Усі мігранти, які бажають кращого життя собі і своїм дітям, і не визнають принципу субсидіарності, з точки зору європейців сприймаються як такі, що паразитують на їхніх здобутках, бо соціальна держава і відкритість європейських суспільств виступають мимоволі конститутивним чинником пасивної мультикультурності та споживацького суспільства.

Через це важливого значення набуває розрізнення між ліберальним і консервативним розумінням мультикультуралізму. Консервативні політики і та частина населення, що поділяє їхні погляди, вважають, що прибульці мають асимілізуватись до культури титульної нації, що є важливою передумовою для подальшої інтеграції та примусового виведення їх зі стану пасивності та залучення до суспільно-корисної діяльності. Ліберальна позиція є діаметрально протилежною. Це позиція пролонгованої толерантності. Згідно до неї, культурна багато-

манітність збагачує суспільне життя, а успішність інтеграції залежить від створення для неї відповідних економічних і соціальних умов.

Ця дилема переносить дискурс мультикультурності та мультикультуралізму в екзистенціально-антропологічну площину. Адже мультикультурність має свої екзистенціально-антропологічні репрезентації, бо вона завжди передбачає прояснення таких смислів, як Чуже, Своє, Інше, реляції між якими є завжди ускладненими. У Західній Європі залишки старого європейського місіонерства певною мірою обумовлюють стійкість амбівалентного ставлення до Чужого та Іншого, що знаходить прояв у різкому коливанні від толерантності до ксенофобії і навпаки. Ксенофобія навіть може утворювати культурні та психополітичні гібриди з ксенофілією. До того ж тут важливу роль відіграють збережені смисли попередньої історії становлення національно організованих соціумів. Зокрема, на цей момент звертає увагу Ю. Габермас у своєму порівнянні моделі національного самовизначення у Франції, де національність збігається з громадянством, що свого часу надало потужний імпульс політичній самоорганізації суспільств США і Канади, з німецькою традицією, яка пропонувала розрізнення між німцями за регіональними культурними ознаками, а національна єдність обґрунтовувалась на підставі ірраціональних уявлень про «німецький дух» та міфотворчість політичної романтики з притаманною їй містифікацією походження і вищого призначення нації. Наведемо його міркування: «У Франції національна свідомість мала змогу формуватись у рамках територіальної держави, у той час, як у Німеччині вона із самого початку ґрунтувалась на романтично інспірованій ідеї «культурної нації», носієм якої проголошувалось освічене бюргерство. Вона була лише уявною єдністю, змушеною у ті часи спиратись на спільні риси у мові, традиції і походженні, щоб вийти за межі існуючої державної роздробленості» [4, 191]. Не зайве нагадати, що у становленні такого типу нації далеко не останню роль відігравав образ ворога і взагалі усякої зовнішньої небезпеки, що сприяло консолідації суспільства через усвідомлення загрози своєму існуванню та емоційне переживання самотності своєї національної культури та буттєвої укоріненості. Якщо французька традиція створювала образ відкритої Європи з притаманним їй вертикальною мультикультурністю (історично заданою) та горизонтальною (наявною) мультикультурністю, то у Німеччині ідея культурної нації поступово деградувала від романтизованого культурно-політичного проекту германської культури до ідеології Третього рейху, де ідея Європи деформується і постає вже в образі «Європи-фортеці», закритої для чужинців, що висувають домагання на визнання і яких відмовляються визнавати за людей, що стає легітимацією злочинів проти людяності. Зрештою така закритість у поєднанні з ро-

мантичним самовозвеличенням німецької нації призвели, як відомо, до національної катастрофи. Повернення німців до цивілізованої європейської спільноти було важким шляхом покаяння, самопізнання і соціального навчання, необхідного для співіснування з іншими культурами та іншими націями.

Мультикультурність і як наявний стан, і як модель неможливо описати, не уточнюючи відмінності між семантиками Чужості та Іншості, які нерідко ототожнюються у вітчизняних та зарубіжних дослідженнях або застосовуються як виключно нормативні, а не когнітивні поняття. Обґрунтовуючи методологічну доцільність застосування цих понять саме як когнітивних, Р. Штіхве пропонує прагматичний критерій їх розрізнення у соціальному досвіді. Наведемо логіку його міркувань: «Соціальний досвід Чужості слід відрізнити від Іншості. Іншість alter ego є невід'ємною його складовою і через це універсальним соціальним досвідом. Цей досвід є передумовою того, щоб я міг зрозуміти самого себе через розрізнення Іншості Іншого. Чужість навпаки має місце лише тоді, коли Іншість alter ego сприймається як спантеличення або як поміха. Цей прагматичний критерій спантеличення є конститутивним для розуміння Чужості. Амбівалентність — у сенсі наявності суперечливих оцінювань того ж самого предмету — і невпевненість у них є подальшими феноменами, що супроводжують пізнання Чужості» [10, 162].

Стан Чужості представників інших культур долається через їхню комунікативну відкритість, залученість до процесу інтеркультурної комунікації. У просторі життєвого світу взаємоузгодження різних культурних традицій відбувається у практиках добросусідства, через моду, кулінарію, міжетнічні родинні стосунки тощо. Усе це утворює підґрунтя для нового сприйняття гасел мультикультурності і конституювання транскультурних просторів. Значну роль тут відіграють екзистенціально-антропологічні концептуалізації мультикультуралізму. Вони ґрунтуються на припущенні природної здатності людини встановлювати контакти з іншими людьми і культурами. Так, П. Слотердайк вважає, що людина є істотою, яка завжди будує мости (das pontifikale, d.h. brückenbauende, Lebewesen). Ця здатність людини, її своєрідна екзистенціальна трансверсальність, на його думку, є вагомим здобутком антропосоціогенези. Він висуває і досить переконливо аргументує припущення, що люди як такі сформувались «через побудову мостів» (Brückenbau). «Людина, — значає він, — це понтифікальна жива істота, яка вже на ранніх етапах своєї еволюції будує мости, перекидаючи між тілесними балками арки з культурних програм, узгоджених з традицією. Із самого початку природа і культура об'єднані через широке посередництво втілених практик... Проміжкову зону між ними утворює



багатий на форми, варіабельно-стабільний регіон, який достатньо чітко описується за допомогою загально прийнятих понять, таких, як виховання, звичай, звичка, формування габітусу, тренування та виконання вправ» [9, 25].

Апологія хаосу і безпорядку, відсутність мостів національними культурними традиціями є симптомом культурного регресу сучасних суспільств добробуту, які намагаються відокремитись від інших, менш успішних та бідних націй та народностей. П. Слотердаjk констатує: «Для новітнього Модерну було і залишається типовим демонструвати перед широким загалом союз між варварством та успіхом, спочатку у формі галопуючого імперіалізму, а сьогодні – у костюмах агресивної вульгарності, яка через знаряддя масової культури проникає практично в усі сфери. Той факт, що навіть представниками високої культури варварська позиція Європи ХХ-го століття досить довго визнавалась орієнтиром у вигляді месіанізму неосвіченості або ж навіть утопії нового початку на пустій дошці зарозумілості, ілюструє масштабність цивілізаційної кризи, яка поширювалась на цьому континенті упродовж останніх 150 років – включаючи культурну революцію сповзання униз, яка у наших широтах охопила 20-те століття і відкидає свою тiнь на 21-ше» [9, 25].

Щоб запобігти поширенню цих наслідків, в останні десятиліття у європейському дискурсі відбувається політична і педагогічна функціоналізація мультикультуралізму. Передусім змінюється образ біженця і гастарбайтера, розробляються політико-педагогічні програми запобігання ксенофобії, расової та релігійної ворожнечі, у дітей та молоді формується толерантне ставлення до представників інших культур та до їхніх культурних цінностей.

Узагальнюючи західний досвід теоретичного осмислення феномену мультикультурності та соціальної релевантності ідеології мультикультуралізму, можна зробити висновок, що мультикультурність у сучасних соціокультурних контекстах може мати непередбачувані форми прояву і самоствердження. Через це ідеологія мультикультуралізму має постійно оновлювати свій методологічний арсенал і виходити за межі своєї інструментальності. Цей досвід доцільно адаптувати до українських реалій.

### **Література:**

1. Висоцька Н. О. Дискусійні питання мультикультуралізму в американському соціумі / Н. О. Висоцька // Концепція мультикультуралізму. Збірка наукових праць. — Київ : Стилоc. 2005. — С. 16–29.

2. Култаєва М. Д. Мультикультуралізм та його альтернативи: теоретичні розвідки німецької соціально-філософської думки // Концепція мультикультуралізму. Збірка наукових праць. — Київ: Стилос. 2005. — 143 с. / М. Д. Култаєва. — С. 30–42.
3. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і політика визнання. — К. : Альтерпрес. 2004. — 156 с.
4. Habermas J. Anerkennungskdmpe im demokratischen Rechtsstaat// Taylor Ch. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. — Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1997 / Jьrgen Habermas. — S. 159–196.
5. Hampe M. Welche Werte sind zentral fьr die europдische Lebensform Philosophie Magazin. — Nr. 02, 2016. 98 S. / Michael Hampe. S. 58.
6. Hampe M. Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014. 386 S.
7. Schmidt H., Stern F. Unser Jahrhundert. Ein Gesprдch. — Munchen: C.H.Beck Verlag. 2010. — 287 S.
8. Sloterdijk P. Im Weltinnerraum des Kapitals. Fьr philosophische Theorie der Globalisierung. — Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2005. — 415 S.
9. Sloterdijk P. Du muЯt dein Leben дndern. Uber Anthropotechniken. — Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2009. — 723 S.
10. Stichweh R. Der Fremde. — Frankfurt an Main: Suhrkamp, 2010. — 213 S.