

**Бібліографічні посилання**

1. **Mason M.** Critical Thinking and Learning// Educational philosophy and theory. – Volume 39. Issue 4 – 2007. – 339-349 p.
2. **Moore B., Parker R.** Critical Thinking. - New York: McGraw-Hill, 2011. – 576 p.
3. **Popper K.** Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific knowledge. – New York: Harper Torchbooks, 1963. – 608 p.
4. **Salmon M.H.** Introduction to Logic and Critical Thinking. – Wadsworth Publishing: Boston, 2012. – 528 p.
5. **Хоменко І.В.** Логіка для юристів: Підручник – К. Юрінком Інтер, 2001. – 224 с.

УДК 1 : 361.3 : 316.323.83 : [141.74]

**Т. С. Литвин**

*Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка*

**ДИСКУРСИ «ІНШОГО» ТА «ІНШИЙ» ЯК МЕТАДИСКУРС: КОНТЕКСТ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ**

Розкрито сутність мультикультуралізму як постколоніальної стратегії, що містить у собі приховані елементи культурного расизму і европоцентризму. Проаналізовано проблему дискурсів «Іншого» як семиологічних систем (міфів), імперських надінтерпретацій та «Іншого» як метадискурсу постколоніалістського мультикультуралізму.

**Ключові слова:** Інший, іншість, постколоніалізм, культурний расизм, екзотичність, ідентичність.

Раскрыто сущность мультикультурализма как постколониальной стратегии, содержащей в себе скрытые элементы культурного расизма и европоцентризма. Проанализировано проблему дискурсов «Другого» как семиологических систем (мифов), имперских сверхинтерпретаций и «Другого» как метадискурса постколониалистского мультикультурализма.

**Ключевые слова:** Другой, инаковость, постколониализм, культурный расизм, экзотичность, идентичность.

The article analyzes the perception of others in western society. With one hand, multiculturalism is postmodern discourse philosophy of culture. On the other hand there is multiculturalism neoliberal discourse of political philosophy. Multiculturalism as a practical political course replaced assimilation of migrants.

Multiculturalism as policies formed under the influence of postmodern trends. However, multiculturalism has remained controversial, inconsistent phenomenon. The result was the collapse of multiculturalism in Europe during 2010-2012.

It is proved communication multiculturalism with cultural racism and the idea of superiority of Western civilization. Western society is not able to perceive the other adequately.

Multiculturalism is an element of postcolonialism. Function of multiculturalism is to create a space distance of between Western society and others. Then try to identify other through certain analogies or described as exotic. Another exists in a space devoid of measuring time and history.

Discourse of the other function as semiological systems - myths (R.Barthes). Myth does not hide content myth distorts meaning. One of the examples of such discourse is Orientalism.

So the other turns into a work of Western liberal propaganda. Discourse of the other consisting of cliches, stereotypes, and prejudices. Such stereotypes digested depressed community's own identity. There is a simulation identity. In a functioning system of postcolonial only way for these communities is modernization through the incorporation of the community colonizer.

Multiculturalism is an element of postcolonialism. Function of multiculturalism is to create a space race between Western society and others.

This scheme can be applied to explanation of sociocultural processes in Ukraine that is a part of the Russian postcolonial space.

**Keywords:** other, postcolonialism, cultural racism, exoticism, identity.

Проблема «Іншого» надзвичайно багатовимірна. Можна, приміром, говорити про «Іншого»

як елемент проблематики феноменології (Е.Гусерль, Б.Вальденфельс), екзистенціалізму (К.Ясперс, Ж.-П.Сартр), персоналізму (М.Бубер, Е.Левінас, М.Бахтін, Ю.Лотман) чи структурного психоаналізу (Ж.Лякан, С.Жижек). Ми розглядаємо «Іншого» як точку зору західного обивателя зокрема і західного соціуму загалом. Якою є ця точка зору, у яких суспільно-політичних та культурних явищах і процесах вона втілюється – це і є **завданням** даної статті.

Кілька зауваг щодо вживаної у статті термінології. Ми будемо вживати як синонімічні поняття «дрібний буржуа» (Р.Барта), «західний ліберал», «західний індивід», «модерний індивід». У якості аргументів зазначимо, що Захід у цивілізаційному сенсі є модерн у парадигмальному; західний соціум є ліберальний (демоліберальний), а лібералізм і «проект Просвітництва» є ортодоксальний прояв модерну. Що ж стосується терміну «буржуа» який багатьом може здатися застарілим, то ми, слідом за А. де Бенуа, наголошуємо на актуальності його використання не у якості означення приналежності до класу чи соціального прошарку. Навпаки, термін «буржуа» фіксує одну із визначальних характеристик притаманних західному індивіду, яку можна визначити як «дух буржуазності».

В умовах ситуації культурної багатоманітності західний модерний індивід неодмінно стикається із носіями відмінного типу ідентичності, породженої відмінним культурним контекстом. Таке зіткнення часто виявляється у формі культурного шоку на рівні індивідуальної свідомості, а у подальшому сприяє формуванню певного шаблону на рівні суспільної свідомості, у даному випадку свідомості західного ліберального соціуму. Зустріч із невідомим і незрозумілим, страх перед ним примушує західного індивіда зводити такого роду явища до соціального шаблону і сприймати їх через цей шаблон. Західному індивіду легше усього описати незрозумілі явища у звичних для нього термінах як щось екзотичне, «казкове», або як хворобу чи відхилення, або ж як змову. Тому проблема сприйняття «Іншого» та «іншості» займає важливе місце в мультикультурній проблематиці.

Під тиском постмодерністських трендів протягом 60-80-их років ХХ століття західні ліберальні демократії переходять від асиміляторського політичного курсу до мультикультурного. На порозі нового століття мультикультурна модель у Європі дала тріщину, що стало приводом до повернення асиміляторської політики, принаймні на рівні офіційних заяв європейського істеблішменту [1, 2, 3]. Що ж до ефективності конкретних заходів у цьому напрямку то робити висновки поки що зарано. Однак виникає питання чи не був провал європейського мультикультуралізму із подальшим поворотом до асиміляторського курсу заздалегідь визначеним, очевидним?

Щоб відповісти на це питання необхідно визначити вихідну світоглядну точку західного модерного індивіда. Такою вихідною точкою буде європоцентризм. Б.Вальденфельс характеризує європоцентризм як різновид етноцентризму. Історична ретроспектива показує, що етноцентризм був і є притаманним практично усім спільнотам від родоплемиїних утворень до етносів, етноконфесійних громад та націй. Етноцентризм ґрунтується на дихотомії «Свій – Чужий» і позитивній компліментарності представників однієї спільноти. Етноцентризм перебуває у причинно-наслідковому зв'язку із національною чи етнічною свідомістю, ідентичністю. Однак у випадку із європоцентризмом ми маємо справу зі специфічною формою етноцентризму чи швидше аномальним відхиленням. Європоцентризм не є локальним партикулярним явищем, він претендує на тотальність, універсальність, глобальне значення та месіанську роль.

*«Європоцентризм є рафінованою формою етноцентризму – зазначає Б.Вальденфельс – а саме сумішшю етно- та логоцентризму, радості відкриття та жаги захоплення, духу месіанства та експлуатації. [...] До спадщини Європи належить те, що вона розглядає себе як інкарнацію авангарду істинної віри, справжнього розуму, дійсного поступу, цивілізованого людства, універсального дискурсу... [...] «Диво європоцентричного розуму» полягає у тому, що європеєць виявляється істинним космополітом, який водночас у себе вдома перебуває у світі й у світі перебуває у себе вдома» [4, с. 117].*

У свою чергу європоцентризм, разом із дотичними поняттями вестернізації та американізації, що окреслюють одне і те ж коло феноменів, є ні чим іншим як завуальованим расизмом. В основі західного типу буття, суспільства модерну лежить ідея лінійного прогресу, тому закономірно, що західний індивід буде сприймати свою культуру (чи метакультуру) як вищу відносно інших, як меншовартісних, реакційних, примітивних. Як зазначає О.Дугін «прирівнювання західноєвропейської культури до універсальної відображає загальний для людей Заходу «культурний расизм» [5, с. 26]. Можна було б вибачити такий расизм націонал-соціалістам чи певним колам консерваторів, однак він притаманний також і лібералам.

Лібералізм є за своєю суттю космополітичним і метакультурним, його етико-аксіологічні

принципи постулюються як універсальні. Лібералізм виходячи із універсальності своїх засад (права людини, негативна свобода, консьюмеризм) слідує месіанській ролі («проект Просвітництва»), намагаючись утвердити ці засади на планетарному (глобальному, мондіальному) рівні. Як зазначає Б.Вальденфельс *«процес європеїзації, який у Гегеля має на меті розум в історії, а в Гусерля – «ідеальну форму життя та буття», вказує лише в одному напрямі, як стріла, що шукає ціль»* [6, с. 118].

Цей шлях веде через національні культури до наднації, про яку пише уже Монтеस्क'є, ім'я якій «Європа». Тому, як доречно зауважує Б.Вальденфельс, посилаючись на Е.Гусерля, *«інше людство може європеїзуватися, «тоді як ми, якщо ми правильно себе розуміємо, ніколи не зможемо, наприклад, індіанізуватися»* [7, с. 118]. Із огляду на це стає зрозумілим що лібералізм абсолютно байдужий, ба навіть ворожий ідеї мультикультуралізму.

Мультикультуралізм – безперечно постмодерна концепція, що виходить ґрунтується на ідеї плюралізму культур (звідси більш застаріле визначення – «культурний плюралізм»). У свою чергу принцип плюралізму суть рівноцінність культур. Тому ідеальне впровадження теоретичної мультикультурної моделі на практиці однозначно нівелює державу у її модерному розумінні як строго структуровану систему і, мабуть, веде до утвердження нового аструктурного, децентрованого, квазідержавного типу що функціонує подібно ризомі.

Класичні, ортодоксальні ліберали, як от Б.Беррі, рішуче критикували мультикультуралізм вважаючи його новою «примарою», що прийшла на зміну сумнозвісному «привиду комунізму». Б.Беррі відкрито говорив про несумісність лібералізму як метакультури із традиційною чи партикулярною культурою та релігією, на які лібералізм має впливати як «хіміотерапія». Він закликав боротися із симптомами релігійного фанатизму і фундаменталізму у душі Вольтера або скандальних данських карикатур на пророка Магомета [8, с. 74, 89].

Тому Б.Бері заповзято критикує апологетів мультикультуралізму із числа неолібералів – комунітаристів та лібертаристів (Ч.Тейлор, В.Кимліка, М. Уолцер, Ч.Кукатас, Б.Парекх, А.Янг). Як апологет відживаючого модерну і «проекту Просвітництва» із його претензіями на універсальність він цілком логічно виходячи зі своєї світоглядної позиції звинувачує їх у релятивізмі. *«Лібералізм передбачає, що культура і політика змішуються допоки культура не звоювана, не нейтралізована політично – універсальними, а отже надкультурними принципами лібералізму. Без лібералізму культура сприймається лібералами як небезпечна і така, що пригнічує індивіда»* [9, с. 98].

Виступаючи на захист мультикультуралізму ліберали-комунітаристи відкидають індивіда як визначальну етико-аксіологічну домінуючу лібералізму і вступають у суперечність із ліберальною ідеологією. Однак, детальніший аналіз проблеми дозволяє нам зробити висновок, що захисники мультикультуралізму із числа лібералів насправді не відмовляються від привілейованої позиції західної культури як універсальної, а визнання прав етнічних чи конфесійних спільнот (мінориті-груп) в умовах ситуації культурної багатоманітності несе у собі європоцентристські (читай расистські) конотації.

С.Жижек зазначає, що *«мультикультуралізм є зреченою, оберненою, само-референційною формою расизму, «расизму з дистанцією» – він «поважає» ідентичність «Іншого», [...] зберігає дистанцію завдяки своїй привілейованій універсальній позиції. [...] мультикультураліст – це не прамий расист, він не протиставляє Іншому особливі цінності власної культури, однак зберігає цю позицію як привілейовану порожню точку універсальності, з якої він може належно оцінити позитивно і негативно інші особливі культури – повага мультикультураліста до специфічності Іншого є самою формою встановлення власної вищості. [...] нейтральність мультикультураліста є фальшивою, оскільки його позиція у мовчазний спосіб упривілейовує євроцентричний зміст»* [10, с. 110-111].

За таких умов формується специфічне відношення до «Іншого» та його «іншості» (ідентичності). Стикаючись із носієм відмінного типу ідентичності, носієм певної традиції західний індивід демонструє власну відірваність від коренів традиції, власну порожнечу – «порожнечу універсальності» за влучним висловом С.Жижєка (парадоксально що про це пише лівий мислитель). С.Жижек відзначає зростання тенденції цілеспрямованої деесенціалізації багатьох речей і явищ, що приводить до появи того, що Ж.Бодрійяр назвав би «симулякрами».

На ринку з'являються продукти позбавлені «шкідливих» якостей типу вершків без жиру, пива без алкоголю і кави без кофеїну, а у суспільному житті політика як мистецтво правління експертів, або політика без політики, доктрина Коліна Пауела про війну без втрат, або війну без війни. *«Все це підводить нас до нинішнього толерантного ліберального мультикультуралізму, як досвіду взаємодії з «іншими» людей, позбавлених того, що робить їх «іншими» – «інші» без кофеїну»* – резюмує С.Жижек [11].

Очевидно, що зіткнення із «Іншим» несе для західного індивіда серйозне травматичне



навантаження. А. де Бенуа доречно зауважує, що носій духу буржуазності (читай – середньостатистичний західний обиватель) «ненавидить все те, що недосягне його розумінню» [12]. «Інший – це скандал, що загрожує нашій сутності» – говорить Р.Барт [13, с. 122]. Тому розуміння «Іншого» західним індивідом не може бути адекватним. Намагаючись послабити травматичний вплив «Іншого» західний індивід намагається витіснити його на маргінес сприйняття, спершу намагаючись витримувати певну дистанцію відносно нього. С.Жижек зазначає, що ліберали звичайно остерігаються популізму правих однак у мультикультурній толерантності можна легко помітити усе те ж намагання тримати безпечну дистанцію [14].

Якщо ж витримувати дистанцію не вдається доводиться вдаватися до дескриптивних схем із метою нейтралізації «Іншого». Першу таку дескриптивну схему ми назвемо «дзеркалом» або «ототожненням». «Дрібний буржуа – зазначає Р.Барт, це така людина, яка не в змозі уявити собі Іншого. Якщо перед ним виникає Інший, буржуа немов сліпне, не помічає або заперечує його або ж уподібнює його собі. У дрібнобуржуазному універсумі всяке зіставлення носить характер реверберації, все інше оголошується тим же самим. [...] всі місця, де є небезпека зіткнутися з Іншим, стають дзеркалами» [15, с. 121-122] Таке сприйняття західним індивідом «Іншого» констатує і Е.Саїд: «сьогодні орієнталіст намагається розглядати Схід як імітацію Заходу» [16, с. 416].

Другу дескриптивну схему ми назвемо «екзотичністю». Вона діє тоді коли «Іншого» не вдається звести до якоїсь аналогії, і принцип «дзеркала» не спрацьовує. «Інший – зазначає Р.Барт, стає всього лише річчю, видовищем, його відсувають на периферію людства і він вже не може мати небезпеку для нашого домашнього затишку. [...] дрібний буржуа не в змозі вжитися в Іншого, але може відвести йому якесь місце в цьому світі. Це і називається лібералізмом, який є ні чим іншим, ніж своєрідним інтелектуальним господарством, де для кожної речі відведено своє місце» [17, с. 122]. Ця дескриптивна схема є більш складною і включає у себе декілька варіацій. В її межах можна розглядати «Іншого» або як «чарівного», «заворожуючого», «казкового», або ж як обскурантського і смертельно небезпечного але все одно екзотичного.

«Ліберальна «толерантність» – говорить С.Жижек, зносить виключно фольклористичного Іншого, позбавленого власної субстанції – як, наприклад, численні зразки «етнічної кухні» у сучасному мегаполісі; однак будь-який реальний Інший миттєво відкидається за його «фундаменталізм», [...] «реальний Інший» за визначенням «патріархальний», «насильницький», це в жодному випадку не Інший неземної мудрості і чарівних обрядів. Тут виникає навіть спокуса реактуалізувати старе маркузіанське поняття «репресивної толерантності», переосмислюючи його як толерантність до іншого у його асептичній, м'якій формі» [18, с. 88-89].

Локус «Іншого» та «іншості» в обох варіаціях розуміння їхньої екзотичності розглядається як позаісторичний фантазм. Стикаючись із, консервативними за своєю природою, традиційним суспільством і культурою, західний індивід мислячи категорією лінійного прогресизму розуміє простір «Іншого» як позбавлений історії. Так на рівні буденної свідомості модерного індивіда, на рівні теоретичних студій а також у мистецтві з'являються такі дискурси «Іншого» як «китаїзм», «орієнталізм», «балканізм», та деякі інші.

Ці феномени сприймаються як індуктивні системи, побудовані як сукупність фактів пов'язані ланцюжком детермінізму. Однак насправді вони є сукупністю міфів як складних семіологічних надбудов більш простих знакових систем, бо означаюче міфу саме завжди є знаком. Відбувається парадоксальна регресія від смислу до форми. Міф ніколи не приховує смисл певного феномену чи групи феноменів але спотворює його, паразитує на ньому. Саме тому феномени «китаїзму», «орієнталізму», «балканізму» сприймаються споживачем міфу як об'єктивна реальність.

Наприклад Е.Кустуріца коментуючи свій сповнений іронією і гротеском фільм «Андеграунд» (1995) говорить: «у цьому регіоні війна є природним феноменом. Це щось схоже на природну катастрофу, як землетрус, який виникає час від часу. У своєму фільмі я намагався пояснити стан речей у цій хаотичній частині світу» [19, с. 88-89]. Насправді ж ми бачимо Балкани очима західного обивателя, як «простір поза часом, на який Захід проектує свої фантазматичні змісти. [...] видовище позачасного, незбагненого, міфічного коловороту пристрастей на протизагу занепадницькому і анемічному життю Заходу» [20, с. 88-89].

Теж саме маємо і у випадку феномена «орієнталізму» масштабним резюме якого є однойменна праця Е.Саїда; риси цього явища на думку дослідника проступають уже в художньо-літературних образах середньовіччя. «Попри свої невдачі, – говорить Е.Саїд, попри свій нікчемний жаргон, свій майже неприхований расизм і свій убогий паперовий інтелектуальний апарат, орієнталізм процвітає [...]. Ми маємо навіть усі підстави для

*тривоги з огляду на той факт, що його вплив поширився й на сам «Схід»: сторінки книжок і журналів, які виходять арабською мовою (і, безперечно ж, японською, кількома індійськими діалектами та іншими східними мовами) заповнені низькопробними статтями арабів, у яких аналізується «арабський розум», «іслам» та інші міфи» [21, с. 415-417].*

Отже і у випадку із «балканізмом» і у випадку із «орієнталізмом» араб, серб чи боснієць починає сприймати нав'язаний йому відносно себе західний дискурс «Іншого», із усіма його меншою чи більшою мірою завуальованими расистськими конотаціями, як об'єктивну реальність, як вимір власної екзистенції.

«Інший» таким чином не має ані минулого, ані майбутнього, бо він існує поза часом поза історією. Самобутність, ідентичність «Іншого» зводиться до епіфеноменів і симулякрів, неорганічних, часто нав'язаних. Тут ми мусимо констатувати зв'язок проблеми «Іншого» із проблемою колоніалізму і постколоніалізму. «Іншого» можуть силоміць утримувати у межах його фантазматичного простору. Іноді ж ціною відмови від своєї «іншості» із більшою чи меншою мірою примусу «Іншому» дозволяють (спонукають) модернізуватися. Однак, принциповим моментом є те, що «Іншого» позбавляють власного виміру модерну, він неодмінно має бути інкорпорований у модерний вимір колонізатора.

Яке значення усе вище сказане має для розуміння української ідентичності і культурних феноменів? Слід зазначити, що для західного обивателя Росія теж є позаісторичним фантазмом, однак при цьому вона має власний колоніальний/постколоніальний простір на який проєктують описані вище дескриптивні схеми, хоча сама не є повноцінно модерною. Таким чином Україна чи, скажімо, Кавказ постають або ж як «дзеркала», або ж як екзотичні позачасові фантазми. Ідентичність української варіації «Іншого» теж конструюється через симуляцію.

Спробуємо проілюструвати нашу думку. Ми маємо фольклорну традицію яку вважаємо автентичною. Та коли ми починаємо аналізувати її специфіку і витоки ми розуміємо що ця фольклорна традиція є фікцією. Автентична українська фольклорна традиція знала чоловіка-бандуриста, що виконував речитатив, переважно епічний, у супроводі імпровізації на бандурі (порівняйте: скальди у Скандинавії, барди у Ірландії, аеди у Греції). Однак автентична традиція не знала жінки-бандуристки і капели бандуристів. Те що нам видається за фольклорну «народну» музичну традицію насправді є штучним конструктом радянських часів, що несе на собі відбиток академізму. Звичайно ж в фольклорній традиції не існувало величезних хороших колективів із оркестровими і танцювальними групами, які виконують, у тому числі, авторські твори, умовно стилізовані під естетику фольклору. Те ж саме стосується нашого уявлення про традиційний народний костюм.

Перебуваючи у полоні кліше і шаблонів, турист задалегідь знає що він побачить: усе повинно бути узгодженим із кліше «шароварщини», бо ж у протилежному випадку він нічого не зрозуміє. Тим не менше, споживач симулякру «української традиційності» абсолютно відчужений від цієї нехай навіть спотвореної «екзотичної іншості»; його сутність складає порожнеча космополітизму та універсальності. Рафінований міський обиватель може говорити про фольклористичність, ба навіть захоплюватися нею. Однак його погляд це погляд із дистанції, він ніколи не зможе повною мірою вжитися у цю фольклористичність, він завжди говорить про неї як про «екзотичність», тобто те, що перебуває зовні, торіонь відносно нього (виходячи із етимології). Обиватель може говорити про українську традицію, фольклористичність як про етнографічний артефакт, тобто щось препароване, мертве.

Таким чином ми маємо справу із симуляцією етнічності, бо ж специфіка симулякру власне і полягає у його хибній подобі до оригіналу. І це не специфічно український феномен; Е.Гіденс наводить аналогічні приклади із уніформною індійських солдатів у англійській армії і шотландськими кілтами [22, с. 53]. Приклад України слугує підтвердженням загальної тенденції: те що ми вважаємо за нашу самобутність є штучно сконструйована і нав'язана «іншість», «екзотичність» яка не апелює до автентики. Україна це простір позбавлений історії, стихійний псевдодіонісійський коловорот гоголівської «співаючої і танцюючої Малоросії», альтернативою якого може бути лише модернізація із подальшою інкорпорацією до спільноти колонізатора. Постколоніальний дискурс виключає будь-яку можливість української модерності. Інше питання чи потрібен нам модерний вимір, якщо виходити із концепції традиціоналізму та консервативної революції, та факт залишається фактом. На якому підґрунті будувати український традиціоналізм, як відділити зерно від половини, як прогледіти автентичність через нашарування кліше і симулякрів?

**Висновки.** Проаналізувавши проблему сприйняття «Іншого» та «іншості» у західному модерному соціумі як базову складову мультикультурного дискурсу ми можемо зробити ряд концептуальних узагальнень.

Мультикультуралізм як політичний курс і дискурс неолібералізму не відповідає

мультикультуралізму як постмодерністському дискурсу філософії культури. Він приховував у собі європоцентризм як форму культурного расизму. Тому крах мультикультуралізму у Європі слід вважати цілком закономірним явищем.

Модерний соціум не здатний адекватно сприймати феномени що виходять за його парадигмальні рамки. Мультикультуралізм мав встановити дистанцію між «Іншим» і західним модерним соціумом, однак не завжди ефективно виконував цю превентивну функцію. Тому «Іншого» нейтралізували через дескриптивні схеми.

Доцільно виділити дві такі схеми: «дзеркало» або «ототожнення» та «екзотичність». Остання розуміє локус «Іншого» як позачасовий, позбавлений історичного виміру фантазм чи стихійний коловорот, і має надзвичайно важливе значення у контексті нашої проблеми. Ця дескриптивна схема породжує ряд специфічних дискурсів «Іншого», які функціонують як семіологічні системи (міфи): «китаїзм», «орієнталізм», «балканізм». Ці феномени можна також розглядати як конкретні типи імперської «надінтерпретації» (за У.Еко).

Важливим моментом є те, що спільноти на які Захід проектує свої фантазматичні змісти засвоюють нав'язаний їм дискурс «Іншого» відносно себе. Це призводить до симуляції культури та ідентичності. «Іншість» таким чином складається із різного роду шаблонів, кліше, стереотипів, міфів та упереджень. Нав'язаний комплекс «іншості», таким чином, засвоюється як есенціальна компонента спільноти.

Ми дійшли висновку про некоректність ототожнення «іншості» із ідентичністю (самобутністю, автентикою). «Інший» та «іншість» це не спроби розуміння (порозуміння), а швидше результат нерозуміння. «Інший» це метадискурс, який може стати симулякром ідентичності у випадку його засвоєння тими кого модерний соціум вважає іншими.

Констатуючи зв'язок проблеми «Іншого» із європоцентричним культурним расизмом і мультикультуралізмом ми мусимо також констатувати зв'язок цієї проблеми із феноменами колоніалізму і постколоніалізму («Інший» як метадискурс постколоніалізму). На нашу думку доцільно говорити про мультикультуралізм як про постколоніальну стратегію, що прийшла на зміну вульгарним расизму, європоцентризму та асиміляторству, як занадто компрометуючим і недоцільним в сучасних умовах. Тим не менше постколоніальний мультикультуралізм як діалектичний синтез містить в собі у знятю вигляді усі вище зазначені стратегії колоніалізму.

Україна як складова російського постколоніального простору теж виконує роль фантазматичного екрану екзотичної «іншості». Модерн в Україні функціонує на поверхневому епіфеноменальному рівні і на заваді процесу її повноцінної модернізації стоїть засвоєний колоніальний комплекс «іншості». Українець – «хохол», «рогуль», «бидло», «селюк» – у колоніальному/постколоніальному дискурсі мислиться як апріорі відсталий, неповноцінний і від цього чудернацький. Звідси впливає наступна «аксіома» цього дискурсу: або він, українець, модернізується (наскільки Росію можна вважати у парадигмальному сенсі модерною) і прогресує, впливаючись у спільноту колонізатора та засвоюючи її ідентичність, або ж залишається у стані своєї чудернацької екзотичності.

Тут, на нашу думку, доцільно і важливо визначити соціокультурний тип «малоросійства», що відноситься до цілком реальних феноменів нашого життя, як маргінальну проміжну ланку цього процесу безальтернативної імперської модернізації українця. Однак, важливо наголосити на тому, що колоніальний/постколоніальний дискурс відмовляє українцю, як скажімо і білорусу, казаху чи киргизу у будь-якій перспективі власної, самостійної модернізації, бо вони не є самодостатніми, не мисляться як щось окреме відносно колоніальної/постколоніальної «машини».

Ряд концептуальних питань так і залишаються нерозв'язаними. Зокрема якщо спільнота засвоює нав'язаний їй комплекс «іншості» як сутнісний таким чином, що за умови його нівеляції вона неодмінно інкорпорується до соціуму який спрямовує на неї свої фантазматичні смисли, то яким чином можлива емансипація такої спільноти. Розв'язання цієї проблеми особливо актуальне у світлі пошуку шляхів розвитку українського суспільства.

#### Бібліографічні посилання

1. Британський прем'єр осудив політику мультикультуралізму [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lenta.ru/news/2011/02/05/multicult/>
2. Меркель признала провал мультикультурной модели [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lenta.ru/news/2010/10/17/merkel/>
3. Саркози признал провал мультикультуралізма [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lenta.ru/news/2011/02/11/fail/>
4. **Вальденфельс Б.** Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. / Б.Вальденфельс; [пер. В.Кебуладзе]. – Київ : ППІС, 2004. – 206 с.

5. **Дугин А.** Мартин Хайдеггер: философия второго Начала. – М. : Академпроект; Фонд «Мир», 2010. – 389 с.
6. **Вальденфельс Б.** Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. / Б.Вальденфельс; [пер. В.Кебуладзе]. – Київ : ППС, 2004. – 206 с.
7. **Вальденфельс Б.** Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. / Б.Вальденфельс; [пер. В.Кебуладзе]. – Київ : ППС, 2004. – 206 с.
8. **Хомяков М.** Брайан Бэрри: либеральный универсализм против мультикультурализма и национализма / М.Хомяков // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – Том X. – №1. – С. 74-100.
9. **Хомяков М.** Брайан Бэрри: либеральный универсализм против мультикультурализма и национализма / М.Хомяков // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – Том X. – №1. – С. 74-100.
10. **Жижек С.** Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С.Жижек. – СПб. : Алтейя, 2005. – 156 с.
11. **Жижек С.** Либеральный мультикультурализм или варварство с человеческим лицом [Электронный ресурс] / С.Жижек; [пер. Е.Васильевой]. – Режим доступа: <http://politcom.org.ua/?p=1863>
12. **Бенуа А.** де. Дух буржуазности [Электронный ресурс] / А де Бенуа [пер С.Чаплиціна]. – Режим доступа: <http://ntz.org.ua/?p=2804>
13. **Барт Р.** Избранные работы: симеотика, поэтика / Р.Барт [Пер. ]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
14. **Жижек С.** Либеральный мультикультурализм или варварство с человеческим лицом [Электронный ресурс] / С.Жижек; [пер. Е.Васильевой]. – Режим доступа: <http://politcom.org.ua/?p=1863>
15. **Барт Р.** Избранные работы: симеотика, поэтика / Р.Барт [Пер. ]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
16. **Саїд Е.** Орієнталізм / Е.Саїд; [пер. В.Шовкун]. – К : Основи, 2001. – 511 с.
17. **Барт Р.** Избранные работы: симеотика, поэтика / Р.Барт [Пер. ]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
18. **Жижек С.** Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С.Жижек. – СПб. : Алтейя, 2005. – 156 с.
19. **Жижек С.** Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С.Жижек. – СПб. : Алтейя, 2005. – 156 с.
20. **Жижек С.** Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С.Жижек. – СПб. : Алтейя, 2005. – 156 с.
21. **Саїд Е.** Орієнталізм / Е.Саїд; [пер. В.Шовкун]. – К : Основи, 2001. – 511 с.
22. **Гидденс Э.** Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э.Гидденс. – М. : Весь мир, 2004. – 120 с.

УДК 348.41 : 159.9

**Г. И. Веденева**

*Воронежский областной институт повышения квалификации и переподготовки работников образования*

#### ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМУ ВОСПИТАНИЮ ШКОЛЬНИКОВ

Відображені результати ретроспективного аналізу філософсько-антропологічного підходу до духовно-моральному вихованню особистості. Філософські погляди вчених різних епох представлені в якості найважливішої складової сучасної методології виховання. Методологічні побудови теорії співвіднесені з завданнями моделювання системи духовно-морального виховання школярів в практиці роботи освітньої установи.

**Ключові слова:** моральність, духовність, методологія, підходи, філософія, антропологія, система виховання

Отражены результаты ретроспективного анализа философско-антропологического подхода к духовно-нравственному воспитанию личности. Философские воззрения ученых