

УДК 327.39(4)

Критерії європейської ідентичності

Марина Шульга,

доктор політичних наук,
професор кафедри політології
Київського національного університету
ім. Т. Шевченка

У статті розкривається зміст критеріїв європейської ідентичності та аналізуються обмеження їх практичного застосування. Робиться висновок про пріоритетність демократичної ідентичності для Європейського Союзу.

Ключові слова: Європейський Союз, критерії європейської ідентичності, демократична ідентичність ЄС.

The sense of the European identity criteria is considered and the limitations of their practical usage are analyzed. The author comes to the conclusion about the priority of democratic identity for the European Union.

Keywords: the European Union, the European identity criteria, democratic identity of the EU.

Доконечність вступу української держави до Європейського Союзу прийнято обґрунтовувати, поміж іншим, й тезою про незаперечність європейської ідентичності України. Парадокс полягає в тому, що, за визнанням сучасних європейських дослідників, тенденція розширення ЄС актуалізує саме проблему формування європейської ідентичності (тожсамості), поняття якої відображає вплив розширення на розвиток відчуття „спільності” й солідарності в межах ЄС. „Питання Європи є також питанням ...про те, чим є європейська ідентичність, що її об’єднує і, врешті, про майбутнє європейської спільноти і національних спільнот” [1, с. 79].

Прийнято вважати, що європейська ідентичність визначається на підставі географічного, лінгвістичного, історичного та культурного критеріїв. Водночас дослідники відзначають проблемність такого визначення з огляду на сумнівність перелічених критеріїв. Так, під географічним критерієм розуміють ідентифікацію Європи з

певною географічною одиницею. Питання географічної локалізації Європи виявляється досить проблематичним, оскільки Європа, окрім Європейського Союзу, представлена у СОТ, ООН, НАТО. Крім цього, Європа не є статичною географічною величиною, адже її географічні кордони, на відміну, наприклад, від Африки чи обох Америк, окреслені не зовсім чітко. На сході вони фактично відкриті. Так, М. Фуше, міркуючи про кордони нинішньої європейської спільноти, наводить витяг з резолюції Ради Європи, ухваленої в Лісабоні 1992 року, де зазначається, що неможливо й недоцільно встановлювати зараз кордони Європейського Союзу, контури яких можна окреслити з часом. Д. Замятін відзначає відкритість самого образу Європи, який невідворотно „повзе” на Схід і „зсувається” у Євразію. Східний кордон ЄС, за визнанням дослідників, багато в чому визначається не за географічними, а за політичними та ідеологічними ознаками. Звідси – можливість існування Європи „від Атлантики до Уралу”; „від Бреста до Баку”, „від Бреста до Бреста”, „від найзахіднішої точки Португалії Карбо де Рока до Камчатки” тощо. Звідси й головне питання стосовно географічної ідентичності – „де пролягають дефінітивні кордони Європейського Союзу?” [2, с. 66].

Відтак європейський континент не стільки географічна одиниця, скільки інтелектуальний конструкт, політичний та ідеологічний проект, який, за визнанням О. Гнатюк, „може означати абсолютно все і нічого”. Не випадково британський публіцист Т. Еш стверджує, що „кожен має власну Європу”. Д. Лангевіше визнає, що уявлення про Європу, образ, який склали й складають про неї минувшина й сьогодення, – це постійне конструювання, оскільки ні в минулому, ні нині не було окреслено однозначно, що саме слід розуміти під Європою. Ж. Ле Гоф зазначає, що Європа дістала своє ім'я ще два з половиною тисячоліття тому, але вона й досі перебуває у стані проекту. Е. Тодд теж констатує невизначеність концепту Європи: це і економічний регіон, і сфера цивілізації, і сукупність націй, і, зрештою, „єдність у русі”.

Цікавими в цьому відношенні є міркування О. Гнатюк стосовно географічної локалізації Центру Європи. Мабуть, кожний народ, пише дослідниця, що прагне довести свою належність до Європи, деє на своїй території має географічну точку, яку вважає за центр Європи. Так, у Литві твердять, що центр Європи лежить на відстані приблизно тридцяти кілометрів від Вільнюса; у Словаччині він міститься на вершині пагорба Крагуле (самозрозуміло, у центральній Словаччині); в Польщі одні вважають, що центр Європи треба шукати поблизу Лодзі, а інші – що в Суховолі, а жителі польської Галичини запевняють, що той центр – у Кракові [1, с. 359].

Лінгвістичний критерій пов'язаний з проблемою лінгвістичної різноманітності європейських країн. Європейські народи живуть у своїх мовах як в особливих „структурах сприйняття і домовленості”. За допомогою перекладача можна зробити дієвими міжурядові конференції, але вони

не можуть засновувати комунікативну спільноту, оскільки являють собою лише перетин конкретних комунікативних спільнот. Б. Андерсон пояснює недостатність лінгвістичного критерію так званою лексикографічною революцією, яка викликала до життя й поступово поширила переконання в тому, що мови в Європі є особистою власністю специфічних груп - тих, хто ними щоденно розмовляє й читає на них, і що цим групам, уявленим як спільноти, належить автономне місце в товаристві рівних. Тому Європа не є комунікативною спільнотою, а утворює, скоріше, „багатомовну демократію”. „Європейськими мовами міжнаціонального спілкування, зокрема англійською, набагато менше французькою, послуговуватиметься, напевно, третина населення неангломовних чи нефранкомовних країн Європи, але вони так і залишаться для них іноземними мовами” [3, с. 39].

Одним із способів посилення лінгвістичного критерію вчені називають використання принципу субсидіарності, який тут передбачає вибір відповідної мови з огляду на відповідні контексти і обставини. Водночас принцип субсидіарності потенційно може обернутися „мовними війнами”, феномен яких детально описаний І. Больман. На її думку, Європейська Хартія регіональних мов або мов меншин означена традиційним німецьким поняттям нації як органічної цілісності етнічного характеру, а не французькою концепцією суто політичної природи, за якою француза визначено громадянством, а усілякі розбіжності стосуються приватної сфери. Ось чому Хартія загрожує перетворенням вільних і рівних індивідуумів на незначних представників етнічних груп у федеральній Європі регіонів і є засобом „зробити Європу федеральною, етнічного характеру під егідою культури”. Крім цього, Хартія є „німецькою машиною війни проти Франції”, адже Франція відмовляється від визнання меншин на своїй території, що вносить „безлад у європейський пейзаж”. До речі, Франція, підписуючи Хартію, сформулювала пояснювальну декларацію, де є такий абзац: „Оскільки вона не домагається визнання й захисту меншин, але підтримує європейську мовну спадщину, й позаяк застосування терміна „групи” носіїв мови не надає колективних прав тим, хто говорить регіональними чи меншинними мовами, уряд Республіки тлумачить Хартію в сенсі, сумісному з преамбулою Конституції, яка забезпечує рівність усіх громадян перед законом і визнає тільки французький народ, що об'єднує всіх громадян незалежно від походження, раси чи релігії” [4, с. 52]. І. Больман вважає, що Хартія уможливує використання мови для спонукання її носіїв домагатися автономії. Відповідно, „ельзаське питання”, „бретонське питання”, „корсиканське питання” і решта „питань меншин” можуть стати інструментами „раціональної реконструкції Європи” з тим, щоб забезпечити федеральну модель її політичного устрою.

Культурний критерій, виражений у певному способі життя, традиціях і моделях поведінки на території Європи, теж не однозначний. Адже навіть у межах нації-держави досить непросто говорити про гомогенну культурну ідентичність. Крім цього, якщо раніше за межу між латинською

і візантійською цивілізаціями (за А. Тойнбі) вважали так званий „нічийний простір”, що пролягав між Константинополем і Віднем (південно-східна частина Європи), який можна було розглядати як основу культурної демаркації між „Заходом” і „Сходом”, то сьогодні її смисл менш очевидний. Та й традиційні показники Європи - „романо-германізм” і західна версія християнства поставлені під сумнів з огляду на входження до ЄС країн колишнього „соціалістичного табору” (Східна Європа) і Греції. О. Панарін пише, наприклад, про неминучість постановки питання щодо романо-германо-слов'янської ідентичності Європи.

На думку Е. Сміта, сучасна Європа повинна знайти світський еквівалент спільної віри й системи цінностей (світський еквівалент християнської культури й католицької ідентичності), які скріплювали європейців попередніх епох. Але це лише тягне за собою іншу проблему: де знайти цю спільну віру й систему цінностей? Пошук спільного досвіду й спільних традицій, символів і цінностей, вважає Е. Сміт, лише висунув на перший план європейську строкатість, загострив її етнічні й релігійні грані поділу та двозначності, відкрив калейдоскоп окремих етносів і контркультур, нестраних меншин, іммігрантів, чужоземців та соціальних вигнанців. „Отже, принаймні теоретично, народи Європи цілком можуть відчувати, що вони мають більше, ніж одну культурну ідентичність: почувати себе сицилійцем, італійцем та європейцем чи фламандцем, бельгійцем та європейцем (так само, як і бути водночас жінкою, середнім класом, мусульманином абощо)” [5, с. 175].

Такої думки дотримується й Р. Проді, згідно з яким справжнім викликом для європейців є пошуки „спільної європейської душі”, тобто забезпечення розвитку „власних облич”, визначених культурами, мовами та ідентичностями у їх „життєвому взаємному зв'язку”. Р. Проді визнає, що пошуки „спільної європейської душі” - це важлива проблема ЄС, але водночас і свідчення його слабкості. Бо не можна розмірковувати про можливий шлях європейських інституцій (зміцнення Парламенту, застосування права вето лише у виняткових випадках, реорганізація Єврокомісії та її повноважень) тоді, коли ніхто не може вказати шлях до створення європейської „душі”. Ситуація ускладнюється тим, що в Європі немає ані панівної культури, ані філософів, мислителів і загалом „майстрів думки”, які б правили за орієнтир у масштабі цілої Європи.

Р. Проді пропонує низку заходів, які, на його думку, дозволять зміцнити європейську свідомість і вихідним пунктом для яких має стати „пробудження християнської душі Європи”. Такими заходами є: 1) визнання різноманітності й співіснування культур, тобто взаємне прийняття європейцями одне одного у своїй культурній різноманітності; 2) переосмислення власної історичної пам'яті, включно зі своєю власною трагічною історією; 3) згода з різноманітністю, тобто відкритість до інших народів і культур, гостинність щодо суспільних норм іноземців і біженців, відкриття духовних багатств народів інших континентів - „в Європі, для

якої властиві великий плюралізм традицій культури, етносів, релігій – необхідні взаємне розуміння, гостинність, інтеграція”; 4) зростання усвідомлення відповідальності Європи у світі, зокрема у питаннях „примирення людини і природи” [6, с. 45 - 55].

Історичний критерій пов'язаний з феноменом спільної пам'яті та спільного досвіду. На думку П. Коннертона, наше сприйняття теперішнього значно залежить від версій нашого минулого, образи якого своєрідно „виправдовують” нинішній соціальний лад. Це означає, що всі учасники будь-якого соціального ладу повинні мати спільну пам'ять. Якщо ж їхні спогади про минуле суспільства відрізняються, то члени цього суспільства не можуть мати ані спільного досвіду (чогось), ані спільних уявлень (про щось).

Історичний критерій ідентичності у випадку Європи теж викликає сумніви. Європейці мають скоріше „окрему пам'ять про окреме минуле”, адже минуле вони згадують не як спільне європейське минуле, а як численні історії європейських народів. Так, Наполеон для француза є чимось іншим, аніж для німця; обидві світові війни століття запам'яталися одним як дорого здобуті перемоги, а іншим як відчуття себе винуватцями катастроф; англійці згадують свою історію як острівну на відміну від континентальної історії європейських народів. Е. Сміт відзначає, що вести мову про спільну історію Європи означає розворушити спогади, які краще облишити.

Досвід спільної загрози у конфлікті між Заходом і Сходом другої половини ХХ століття безперечно є спільним досвідом європейців на захід від розмежувальної лінії. Однак не можна стверджувати, що весь політично створений досвід, наприклад, останніх двох десятиліть є вже спільним європейським досвідом. Підтвердженням цього можна вважати концепцію Д. Рамсфелда „Старої і Нової” Європи, яка засвідчує існування в ЄС різних політичних векторів та орієнтацій стосовно проблем міжнародної безпеки, що проявилися в ході дискусій стосовно війни в Іраку.

Сумнівність зазначених критеріїв та їх недостатність для формування європейської ідентичності свого часу засвідчила поразка кампанії „Народ Європи”. 1988 року Рада Європи ухалила рішення про запровадження „європейського виміру” в програми таких дисциплін, як література, історія, географія, іноземні мови, музика. За задумом авторів проекту, аргументи спільного історичного розвитку й культурного спадку мали виправдати легітимність подальшого поглиблення інтеграції. Проект „Народ Європи” був підданий критиці за такими позиціями: 1) у загальноєвропейському масштабі неможливо поєднати елементи, притаманні нації-державі (мову, культуру, історію, територію); 2) часовий проміжок створення європейської ідентичності надто малий (процес творення національної спільноти обіймає не одне століття) – тобто європейський проект є штучним; 3) європейська ідентичність має враховувати виклики глобалізації і має не стільки „витягуватися з минулого”, скільки окреслюватися як відповідь на питання

майбутнього; 4) концепція „Народ Європи” не може існувати як монолітне ціле, адже ідентичність не є даністю — вона контекстуальна й динамічна, вона є дискурсом, який невпинно конструює значення „нас” і „їх”, а не приписом, що фіксує ці значення як одвічні та незмінні.

З огляду на труднощі конструювання європейської ідентичності, яка спиралася б на географічну близькість, мовну однорідність та спільність історичного й культурного досвіду, європейські науковці сьогодні формують проблему формування демократичної ідентичності ЄС. Підкреслюється завдання саме формування, оскільки вчені зазначають, що демократична ідентичність не може бути „притягнута в конструктивістському запалі” директив Брюсселя. Тобто її формування „не підлягають елітарному втручання згори, його неможливо „запровадити” адміністративними рішеннями як рух товарів і капіталу у спільному економічному та валютному просторі” [2, с. 76].

Демократична ідентичність пов’язується передусім зі спільною політичною культурою, а не зі спогадами про спільне культурне минуле (У. Альтерматт). Як така, вона існує у вигляді ансамблю відповідних політичних цінностей і принципів, які ми визнаємо в якості базису для „нашої політичної групи”. За визнанням Ю. Габермаса, демократична ідентичність має стати очевидним результатом розвитку політичної самосвідомості, який супроводжує демократичні процеси й сприймається як такий, що конструюється. Політична самосвідомість європейців, пише Ю. Габермас, може сьогодні формуватися тільки в умовах демократичного процесу, що, звичайно, виключає відчуження від громадян інших континентів. Тобто демократична ідентичність базується не на якомусь певному субстраті, а „формується у контексті можливого порозуміння, який поділяється інтерсуб’єктивно” (Ю. Габермас). Вирішальним тут має стати визнання культурної багатоманітності Європи та встановлення суворого розмежування між політичною і культурною царинами (У. Альтерматт). Отже питання полягає не в тому, чи існує європейська ідентичність, а в тому, чи є підстави для формування спільної політичної громадської думки і спільної волі стосовно європейських тем. „Ця настанова сприймається багатьма скептично: чи існують реально історичний досвід, традиції і досягнення, які дозволяють європейським громадянам усвідомити спільну політичну волю, разом вистраждану і яку потрібно разом формувати?” [2, с. 42]. Це питання, визнає Ю. Габермас, не буде вирішене доти, доки португальці і німці, австрійці і греки не будуть готові взаємно визнати себе громадянами однієї й тієї ж політичної спільноти.

Сам же Ю. Габермас вважає, що історичними джерелами „політичного профілю Європи” (з огляду на його демократичний характер) можуть бути: 1) відокремлення церкви від держави, аби її світоглядний нейтралітет завжди одержував правову форму, а держава завжди дотримувалася неполітичної позиції; 2) ідейний спадок Французької революції, зокрема усвідомлення цінності політики і як інструменту комунікації, що гарантує

свободу, і як влади, що організовує суспільство; 3) традиція „боротьби за більшу соціальну справедливість”, що є усвідомленням важливості колективних дій для подолання класових розбіжностей; 4) підвищений поріг чутливості до порушень особистої й тілесної недоторканності, що є результатом досвіду панування тоталітарних режимів ХХ століття й голокосту; 5) досвід війн, який переконав європейців у тому, що практика використання державної влади, в тому числі й на глобальному рівні, потребує взаємного обмеження суверенного поля діяльності; 6) досвід втрати колоніальних імперій, який дозволяє відмовитися від евроцентризму [2, с. 46 - 47].

Конструюючи поле спільної пам'яті і спільного досвіду, демократична ідентичність дозволяє ЄС оперувати власним кодом „добре - погано”. А саме: „добре” в Європі не спрямовується проти „поганого” Іншого назовні, а націлене проти „поганого” в ній самій. Зважаючи на це, можна стверджувати, що позитивом демократичної європейської ідентичності є передбачена нею можливість переформатування Чужого. Ототожнення його з усім, що заважає становленню відкритої демократичної Європи, в тому числі і її соціального виміру. Адже європейська ідентичність може розглядатися і як синонім подолання бідності. Звідси висновок: почуття престижу є важливим підґрунтям формування європейської ідентичності. „Громадяни, які ідентифікують одне одного як членів певної політичної спільноти, діють, керуючись переконанням, що „їх” спільноту вирізняє спосіб життя, який є найкращим, або, принаймні, мовчазно схвалюється всіма” [2, с. 75].

Однак демократична європейська ідентичність автоматично не виключає дискурсу іншування, який, наприклад, є елементом концепту „войовничої демократії”. В цьому концепті, за визнанням Ю. Габермаса, демократичні громадянські кордони прокладаються практикою ворогів демократії. Відтак Чужий присутній в демократичній європейській ідентичності у вигляді периферії ЄС, яка має бути європеїзована шляхом соціалізації та соціального навчання. Гуманітарний вимір розширення ЄС з притаманним йому прагненням зробити „увесь світ копією ЄС”, але коли не всі країни є його членами, теж свідчить про збереження негативного способу формування демократичної європейської ідентичності. До того ж таке прагнення стосується не лише європеїзації в контексті периферії ЄС, а й „внутрішнього ісламу” та проблеми іммігрантів загалом, центральним для якої є питання, як вбудувати іммігрантів у свої демократії.

Оскільки вирішення проблеми іммігрантів все ж не передбачає справжнього залучення Іншого, тобто діалогу з ним щодо „найкращої інтерпретації одних і тих же основних прав і принципів” (тобто Інший все одно сприймається як Чужий, а не як ще один поряд з „нами”), оскільки європейські дослідники визнають, що демократична ідентичність ЄС надалі піддаватиметься сумніву, адже суспільство без кордонів перетворюється на фортецю, головною загрозою для якої лишатиметься homo islamicus

(термін запропонував французький політолог Ж.-Ф. Ревель). *Homo islamicus*, за Ж.-Ф. Ревелем, є узагальненим відображенням найбільш поширених рис пересічного мусульманина. Ці риси такі ж, якими, за визнанням Е. Саїда, оперує орієнталізм, а саме: нездатність до модернізації та демократичної еволюції, істотна нетолерантність, схильність до насильства, ворожість до західних цінностей. Рівноправне й толерантне владнання стосунків з *homo islamicus* неможливе, адже він не є і ніколи не стане частиною модерного світу [див.: 7, с. 347; 8, с. 389].

До речі, деякі дослідники визнають, що основним мотивом міграційної політики країн-членів ЄС лишається прагнення зробити менш комфортним режим поселення мігрантів та їх нащадків з тим, щоб скоротити тиск мігрантів ззовні. Політика створення „фортеці Європа” як реакція на іммігрантів призводить до реалізації ідеї європейської унікальності й, більше того, створює опозицію „ідеальний європеець” – „ідеальний несвропеець”, або „недобілий”. Ця опозиція може розцінюватися як новітній європейський расизм. Тому, на думку М. Вевійорки, завдання Європи полягає в тому, щоб не лише привести у відповідність ідеал і цінності демократії, з одного боку, та соціальну практику – з іншого, а й відкрити демократію культурним вимогам, навіть якщо вони виходять з нечисленних і нестабільних груп, звузивши відтак простір расизму й забезпечивши у такий спосіб більшу свободу для самовираження індивідів, груп і суспільства в цілому. В іншому випадку, зауважує Ю. Габермас, підозру, що будь-який універсалістський дискурс є лише прикриттям партикулярних інтересів, не можна вважати безпідставною.

На думку Р. Проді, ЄС має зробити своєю спільною спадщиною велику традицію гостинності, відкриваючи себе цілому світові і водночас нагадуючи йому про повагу „до наших цінностей, нашого вибору, наших проєктів”. При цьому згода з розмаїттям культур і суспільних норм інших континентів має стати одним з елементів європейської свідомості. Про ставлення до мусульманського світу Р. Проді висловлюється більш категорично: „У відносинах з ісламським світом визначатиметься якість нашого життя в майбутньому” [6, с. 99].

Саме уміння визнавати Іншого, вважає Ю. Габермас, може стати характерною рисою європейської ідентичності. Це означає, що невід’ємною її складовою має стати дискурс залучення (а не виключення), який передбачає участь в обговоренні усіх зацікавлених сторін і змушує учасників до взаємного прийняття перспектив, визначених кожною стороною, так що можливим є виважене зважування всіх представлених інтересів. „У цьому контексті етичне обґрунтування однобічних дій посиланнями на нібито універсальні цінності власної політичної культури від самого початку є непродуктивним” [2, с. 177]. Адже в політичній спільноті, громадяни якої користуються однаковими правами, не може існувати авторитет, який використовує привілеї одноосібно для того, щоби встановлювати межі терпимого, виходячи з перспективи власного

цілепокладання. „Важливо відмовитися від переконання, згідно з яким терпимість у ставленні до інших життєвих форм, які визнаються менш цінними, ніж власні, є межею, яка проходить між розділеними світорозуміннями” [2, с. 27].

Зважаючи на це, Україні, мабуть, варто не стільки апелювати до традиційних критеріїв європейської ідентичності, скільки послідовно дотримуватися у своїй внутрішній і зовнішній політиці принципу демократичної ідентичності як його розуміють сьогодні країни - члени Європейського Союзу.

Література:

1. **Гнатюк О.** Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність / Оля Гнатюк; Авторизований переклад з польської. - К.: Критика, 2005. - 528 с.
2. **Хабермас Ю.** Расколотый Запад / Юрген Хабермас; [пер. с нем.]. - М.: Издательство „Весь Мир”, 2008. - 192 с.
3. Європейська інтеграція / [пер. з нім.]. - К.: Вид. дім „Києво-Могилянська академія”, 2007. - 394 с.
4. **Больман І.** Мовні війни в Європі / Івон Больман; [пер. з фр.] - К.: „К.І.С.”, 2007. - 280 с.
5. **Сміт Е.** Нації та націоналізм у глобальну епоху / Ентоні Сміт. - К., 2006. - 206 с.
6. **Проді Р.** Задум об'єднаної Європи / Романо Проді; [пер. з італ.]. - К., 2002. - 196 с.
7. **Ревель Ж.-Ф.** Відживлення демократії / Ж.-Ф. Ревель; [пер. з фр.]. - К.: Критика, 2004. - 589 с.
8. **Саїд Е.** Орієнталізм / Едвард Саїд; [пер. з англ. В. Шовкун]. - К.: „Основи”, 2001. - 511 с.