

Микола Рябчук

## «ХИМЕРА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ»: КІЛЬКА МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ

*Стаття присвячена актуальним дискусіям довкола поняття «національна ідентичність», зокрема, намаганням окремих учених поставити під сумнів саму правомірність терміна та доцільність його використання в наукових дослідженнях. Цей радикальний підхід зумовлений, з одного боку, справді значною девальвацією терміна – не лише в популярному, а й в академічному дискурсі; а з іншого боку – ігноруванням критиками самої специфіки творення й функціонування абстрактних категорій у гуманітарних науках та особливостей наукової таксономії загалом. Незалежно від сумнівів щодо онтологічної сутності терміна, його епістемологічна вартість залишається досить високою. Національна ідентичність є «химерою» не більше, ніж усі інші абстрактні категорії, що не мають матеріального виміру, проте слугують більши чи менш ефективними інструментами опису певних процесів і явищ – допоки не знайдено відповідніших до контексту й конкретних завдань інструментів.*

**Ключові слова:** національна ідентичність, таксономія, ідеологія, реїфікація абстрактних понять, мисленнєві скорочення.

**Mykola Riabchuk. The «chimera» of national identity: some methodological problems.** *The essay reflects on the current discussions on the category of «national identity», in particular the attempts of some scholars to question its viability and practical usability in academic research. Such a radical approach is determined, on the one side, by a really considerable inflation of the term in both popular and academic discourse; and, on the other side, by a sheer confusion: some critics just fail to grasp the conventional character of all the abstract*

---

**Рябчук Микола Юрійович** – кандидат політичних наук, провідний науковий співробітник відділу етнополітології Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

*categories in humanities and to tackle properly the taxonomy problems. Whatever the doubts on the term's ontological essence, its analytical, epistemological value remains high. National identity is a «chimera» not more than any other abstract category that has no physical dimension but serves as a convenient instrument to describe and dissect some processes and phenomena, insofar as more suitable instruments are offered.*

**Key words:** *national identity, taxonomy, ideology, reification of abstract categories, mental shortcuts.*

Поняття національної ідентичності зробило за два останні десятиліття настільки стрімку кар'єру в українському публічному дискурсі, що без нього практично вже неможливо уявити ані поважних наукових публікацій, ані популярних та публіцистичних статей і виступів. Каталог Національної бібліотеки показує понад півсотні дисертацій і монографій, присвячених різним аспектам національної ідентичності [1]. А також – понад півтисячі наукових статей, які досліджують її формування і прояви у різних галузях – від політики й філософії до літератури, мистецтв, спорту, туризму, бізнесу і навіть таких специфічних ділянок, як дизайн аеропортів [2] чи моделювання сучасного одягу [3].

А тим часом двадцять років тому, хоч як важко у це повірити, в Україні не було жодної книги про «національну ідентичність», за винятком перекладеної у 1994 році класичної (й піонерської для нас) праці Ентоні Сміта [4]. Це не означає, зрозуміло, відсутності самого явища або ж уявлень про нього; це означає лише, що тривалий час його обговорення велося в інших термінах. Найпопулярнішим у 1990-х роках був термін «національна ідея»; поряд із ним досить часто вживалися також традиційні ще з советських часів поняття «національна свідомість», «національний характер» чи, у модернішій версії, «менталітет».

«Національна ідея», як можемо припустити, означала, попри свою крайню концепційну розпливчатість, певне (бажане) ідеологічне наповнення національної ідентичності, своєрідний національний телос – мету, сенс і ціннісні параметри сподіваного національного розвитку. Як і більшість гегелівських абстракцій,

термін виявився надто розмитим і всеосяжним, тож попри всі зусилля ані науковці, ані публіцисти так і не спромоглися наповнити його виразнішою конкретикою.

З «національною свідомістю» справи були простіші, оскільки цей термін чітко вказував на усвідомлення себе частиною національної спільноти, тобто був досить близьким до того, що ми називаємо сьогодні «національною ідентичністю». Істотна відмінність, однак, полягала в тому, що категорія «ідентичності» охоплює значно ширший понятійний діапазон: вона стосується не лише того, що індивід усвідомлює, а й того, що відчуває, переживає неререфлексивно. Семантично «ідентичність» вказує на самоототожнення індивіда, не лише розумове, а й емоційне, зі «своєю» спільнотою, її символами, цінностями, історією, територією, культурою, державними та правовими інституціями, політичними й економічними інтересами [4, с. 26]. «Національна свідомість» (чи «само-свідомість») такого тісного зв'язку (емоційного самоототожнення) не передбачає, її ставлення до національної спільноти раціональніше, більш відсторонене. Вона вказує на усвідомлення/визнання певних національних маркерів як «своїх» і усвідомлення/відкриття певних національних рис у собі, проте не вимагає символічного «ототожнення» з ними чи, тим більше, емоційного злиття.

А крім того, варто зазначити, «ідентичність» визначається не лише тим, що людина (або спільнота) про себе думає, як і з чим себе ототожнює, а й тим, що про неї думають, із чим її ототожнюють інші. Категорія «національна свідомість» не враховує цього екзогенного чинника, відбиваючи головні чинники ендогенні.

Пізня поява терміна «національна ідентичність» у постсоветських суспільних науках зумовлена не лише автаркічним характером розвитку цих наук у советські часи й відповідною інерцією у часи подальші [5]. Схоже, що категорія «ідентичності», попри її значне поширення в західній психології та соціології ще з першої половини ХХ століття, концептуально суперечила програмовому марксистсько-ленінському раціоналізмові, що пріоретизував свідомість (насамперед класову, а не національну) і підозріливо ставився до всього несвідомого, емоційного, позірно примордіального. Національна свідомість, як і класова, вважалася результатом

раціонального (само)усвідомлення, продуктом певної соціальної інженерії, тимчасом як національна ідентичність містила елемент емоційного, потенційно ірраціонального самоототожнення, некерованого й неконтрольованого «правильною» (класовою й інтернаціоналістською) свідомістю. В цьому сенсі «національна ідентичність» була чимось ближчим до релігійної віри, ніж до офіційно регламентованої й класово детермінованої «національної свідомості». Марксизм-ленінізм був готовий толерувати її (як і релігію) як «історичний пережиток», проте аж ніяк не заохочувати.

Під цим оглядом покажемо є тлумачення терміна «ідентичність» у найґрунтовнішому донині одинадцятитомному Словнику української мови. Марно шукати в ньому інтерпретації цього слова як вияву людської самоідентифікації, певної набутої, «самоусвідомленої» («уявленої», як сказав би Бенедикт Андресон) сутності. «Ідентичність», за Словником, це лише абстрактний іменник до прикметника «ідентичний», себто «тотожний» («абсолютно подібний», «однаковий», «еквівалентний»). Він, як показує на конкретних прикладах Словник, передає тотожність (абсолютну подібність) двох осіб, тотожність у почуттях, поглядах, поведінці або ж тотожність (однаковість) із якимось зразком, проте не передбачає тотожності (самоототожнення) з певною соціальною групою і, взагалі, не трактує ідентичність як іманентну конститутивну якість людського «я», людську сутність [6, с. 11].

Звичайно, повністю обійти термін (і явище) советські гуманітарії не могли, зважаючи на його дедалі ширший ужиток у західних суспільних науках, особливо у 70 – 80-ті роки ХХ ст. Тож советські фахові публікації пишуть у відповідних місцях про «ідентифікацію» – як емоційне самоототожнення індивіда з іншою людиною, групою, чи ідеалом [7, с. 199]. Тобто йдеться все ж не про ідентичність як певну абстракцію, чисту «уявленість», а лише про певний процес (і результат) цілком конкретного, ситуативного ототожнення когось із кимось/чимось/у чомусь. Ідентичність, за влучним висловом української дослідниці, виступає тут як тотожність, але не як «самість» [8].

Поява в Україні терміна «ідентичність» як абстракції, як продукту уяви (уявляння своєї тотожності з певною – уявленою –

спільнотою) збіглася з розпадом СРСР і стала у певному сенсі виявом нового досвіду і нового обрїю сподівань. Насамперед це був досвід свободи – досвід визволення з-під диктату тоталітарної держави, котра регламентувала ієрархію ідентичностей та їхню сутність настільки жорстко, що й сама категорія ідентичності робилася непотрібною (по суті, тавтологічною щодо інших, ідеологічно есенціалізованих категорій). Але це був також новий обрїю сподівань, який передбачав вільний вибір ідентичностей та їхніх ієрархій, а також конструювання (чи реконструювання) нових ідентичностей та уявляння (чи переуявляння) нових спільнот.

Відбулося швидко й часто вкрай поверхове засвоєння нових термінів, на зразок «ідентичності», «дискурсу», «постколоніалізму», – без належного опанування відповідних теорій та їх адекватної контекстуалізації. Неминучим побічним ефектом процесу стало концепційне вихолощення й девальвація новонабутих термінів – присвоєних, але не засвоєних. Науковці, що досліджують різні аспекти національної ідентичності, зіткнулися з проблемою реїфікації терміна – його «оречевлення», перетворення суто абстрактної й вельми умовної категорії у чітку і стабільну характеристику особи (або спільноти), універсальну детермінанту її поведінки, сконцентрований вираз і синекдохічний заміник багатьох інших якостей і характеристик.

Для одних це стало сигналом до ретельнішого самоконтролю з урахуванням можливих ідеологічних упереджень та «ефекту спостерігача» [9, с. 10]. Для інших – підставою відмовитися від скомпрометованого терміна й заповнити дискурсивну пробоїну категорією «цінностей» [10] чи ідеологій (дослідженням «політичних проєктів, їхніх історій та джерел підтримки») [11]. Років двадцять тому такі проблеми, пов'язані з перевиробництвом та есенціалізацією терміна «національна ідентичність», почали непокоїти й західних учених. Одним із найактивніших критиків цієї квазінаукової, на його думку, конструкції став ірландський соціолог хорватського походження Сініша Малешевич, автор кількох книжок та низки статей, із-поміж яких найгучнішою (зокрема завдяки провокативній назві) стала «Химера національної ідентичності» [12].

### Парадокси Малешевича

На думку дослідника, «національна ідентичність» є «концептуальною химерою, не придатною до серйозного аналітичного вжитку. Як поняття, вона теоретично порожня і позбавлена чітких емпіричних означників. Замість того, щоб слугувати корисним аналітичним інструментом для з'ясування різноманітних і часто суперечливих процесів, пов'язаних із формуванням, підтриманням та відтворенням національності, категорія «національної ідентичності» часто слугує популістським прикриттям для відтворення того, що Бурдье називав доксихним [заснованим на популярних уявленнях, а не фактах] досвідом» [12, с. 272–273].

Фактично це симулякр, основне призначення якого суто ідеологічне: представити наявну категоризацію соціального світу як природну й самоочевидну, допомогти соціальним акторам узгодити об'єктивний суспільний лад зі своїм суб'єктивним уявленням про нього, змістити увагу з того, що люди насправді відчують і роблять, на те, ким вони нібито (есенційно) є. Таким чином, стверджує Малешевич [12, с. 273], усі заклики до збереження, підтримки і зміцнення «автентичної національної ідентичності» – це здебільшого лише вираз партикулярних ідеологічних дискурсів. А тому, щоб по-справжньому зрозуміти феномен національності, «треба відійти від модного, проте надто імлістого, метафоричного й непродуктивного терміна «ідентичність» до випробуваних, хоч і дещо знехтуваних останнім часом, понять «ідеології» та «солідарності».

Дослідник цілком усвідомлює, що сучасний світ (подобається це нам чи ні) є світом національних держав і що принаймні у громадянському сенсі всі ми приписані до певних націй-держав від самого народження. Націоцентричний час і простір, у якому ми проживаємо, забарвлює наше розуміння й категоризацію інших осіб, відтак справді складний і суперечливий процес належності до абстрактних спільнот, званих націями, часто зводиться до простої згадки про місце народження. Для більшості людей, зокрема у Європі, національна ідентичність є чимось цілком реальним, самоочевидним і повсюдним. «А проте, – пише Малешевич – сам факт, що люди вірять у певну річ або явище і високо їх цінують, не

робить їх чимось реальним. Твердження про наявність у мене національної ідентичності – це лише твердження, але не доказ її існування. Більше за те, приймаючи такі популярні твердження за чисту монету й використовуючи «національну ідентичність» як концептуальний чи навіть пояснювальний засіб, ми ухиляємося від того, що справді потребує належного соціологічного витлумачення: чому й за яких обставин такі твердження набувають потужного суспільного резонансу?» [12, с. 272].

Автор фактично повторює аргумент Рендела Колінза [13, с. 96], котрий застерігав від буквального розуміння релігійних символів. Відчитувати їхнє значення зі слів вірян, стверджував він, це приблизно те саме, що сприймати дослівно вітання знайомого «Як ся маєш?» і докладно розповідати йому у відповідь про свої справи. У цьому ж сенсі, пише Малешевич [12, с. 280], з погляду дослідника, «немає принципової різниці між популярною вірою в відьомські чари, викликання дощу ритуальними танцями чи магичне зцілення та – вірою в існування цілісних (monolithic) національних ідентичностей. Замість приймати подібні твердження за чисту монету, дослідник зобов'язаний їх перевіряти, контекстуалізувати, деконструювати і, взагалі, проблематизувати (...) Сам факт, що дедалі більше людей вірить у певне явище, не робить його реальнішим, аніж коли б у нього вірила лише невеличка група».

Заклик «перевіряти, контекстуалізувати, деконструювати і проблематизувати» об'єкти свого дослідження (зокрема й ключові терміни) навряд чи викличе в когось серйозні заперечення. Натомість заклики ігнорувати певні концепти лише тому, що вони є «химерами», тобто абстракціями, продуктами уяви, видається вкрай дивним у тексті професійного науковця, котрий, безумовно, мусив би розуміти, що в гуманістиці майже всі категорії є абстракціями, продуктами певної згоди (конвенції) – домовленості між фахівцями стосовно їхнього значення і застосування. Така згода виникає переважно спонтанно – як відповідь на потребу описати стислим способом ті чи ті явища, систематизувати їх і витлумачити, тобто певним чином операціоналізувати, спростити й уніфікувати для подальшого «процесування», зокрема, й математичного. Міра спрощення в таких випадках завжди є дискусійною (як, наприклад, умовний поділ України у соціологічних опитуваннях

на чотири макрорегіони); вона може бути прийнятною для опису явища у першому, досить грубому наближенні, проте зовсім не виключає (а частіш – навпаки, вимагає) докладнішого дослідження.

Це класична проблема будь-якої таксономії: неможливість запакувати реальне багатоманіття світу в категорійні (і взагалі, словесні) шухлядки – хоч би якою великою була їхня кількість. Ми намагаємось, умовно кажучи, описати коло, оперуючи лише прямими лініями. Тож хоч би як безконечно ми збільшували кількість сторін у багатокутнику, ми ніколи не перетворимо його у повноцінне коло. Наш словесний, теоретичний опис ніколи не відіб'є усієї повноти життя й різноманітності його явищ. До того ж ми не можемо безконечно збільшувати кількість сторін нашого «багатокутника», оскільки чим більша їх кількість, тим складніше операціоналізувати отримані дані. Тож кожному дослідникові доводиться вирішувати складне методологічне питання: до якої міри можна спростити описуване явище, не втрачаючи з поля зору його істотних прикмет, чи, інакше кажучи, – якими аспектами можна пожертвувати як менш релевантними для цього дослідження.

Не менш дивним у тексті Малешевича є кількакратно повторена теза про те, що категорія «національної ідентичності» є не просто «химерою», позбавленою реального змісту; вона як концепт ще й аналітично безужиткова, бо ж не має (через свою «химерність») реального впливу на досліджувані процеси і явища. Навряд щоб фаховий соціолог не знав різниці між реальністю фізичною та соціальною; у суспільному просторі навіть справді химерні ідеї й фантастичні концепти стають реальністю – тою мірою, якою захоплюють думку і почуття реальних людей і справляють реальний, подеколи вирішальний вплив на їхні дії й життя загалом. Найближчим і найнаочнішим прикладом такої «химери» може бути релігія в усіх її різновидах; інший приклад – концепція «русского мира», яка, будучи цілковитою фікцією (ідеологічним конструктом), впливає, проте, на поведінку мільйонів людей і формує, подобається це нам чи ні, певну політичну і соціальну реальність. Простіше кажучи, з погляду соціолога, неістотно – існує бог (або національна ідентичність) чи ні. Важливо, що люди (багато людей) поведуться так, ніби він існує.



На підтвердження своїх тез про беззмістовність (надмірну розпливчатість) та безужитковість (непридатність до «емпіричного» вжитку) терміна «національна ідентичність» Малешевич наводить два його достатньо репрезентативні визначення. Одне належить незаперечному класикові жанру – Ентоні Сміту, друге – молодшій, проте теж досить авторитетній дослідниці національних ідентичностей Монсерат Гіберно. Сміт, за Малешевичем, окреслює національну ідентичність як «підтримування й постійне відтворення певного набору цінностей, символів, споминів, міфів і традицій, що витворюють специфічну спадщину націй, та самоідентифікування індивіда з цією неповторною спадщиною й відповідними цінностями, символами, споминами, міфами і традиціями» [14, с. 30]. Гіберно, у подачі Малешевича, визначає національну ідентичність як «колективне почуття, засноване на вірі про належність до тієї самої нації та визнанні більшості атрибутів, що роблять її відмінною від інших націй» [15, с. 11].

У першому випадку, як стверджує критик, Сміт грішить тавтологією, оскільки фактично визначає ідентичність як самоототожнення з... ідентичністю. У другому випадку Гіберно пропонує, на його думку, суто психологічне розуміння явища і таким чином редукує складний процес самоототожнення індивідів і груп зі специфічною абстрактною спільнотою, званою «нація», до звичайного собі сентименту. «А оскільки емоції за своєю природою досить змінні і чимало з них мають вельми швидкоплинний характер, навряд чи можливо зберігати тривку і стабільну «національну ідентичність» протягом кількох століть, на основі самого лише почуття спільної належності – такої собі «колективної емоції»» [12, с. 276–277].

У першому випадку критик почасти має рацію, але тільки тому, що з величезної спадщини Ентоні Сміта вибрав суто робоче, ситуаційне визначення національної ідентичності, де помітно бракує таких її характерних маркерів (часто згадуваних у інших Смітових працях), як самоназва і територія, а також – різного роду державні/національні інституції. А головне – Сміт припустився синекдохічної підміни понять, давши насправді визначення не феномену («національної ідентичності»), а процесу («ідентифікації»), який, власне, обумовлює появу означуваного феномену.

Назагал, метонімія – це не лише поетична фігура, а й зручний засіб для різноманітних мисленнєвих скорочень (*mental shortcuts*). Вона поширена в науковому дискурсі не менш, як у побутовій мові: коли хтось пише, наприклад, про нове прочитання Шекспіра, то має на увазі, звісно ж, не письменника як особу, а його твори; коли хтось каже, що соціологія не підтверджує істотних змін у мовних практиках українців, то зрозуміло, що йдеться не про соціологію взагалі (як науку), а лише про цілком конкретні результати соціологічних досліджень; коли ми читаємо, що війна або революція спричинили піднесення волонтерського руху, ми розуміємо, що спричинили його насправді цілком конкретні події й обставини, тимчасом як революція і війна – це лише абстрактні категорії («химери», у термінах Малешевича), створені на позначення *суми* певних подій та обставин.

Саме в такому ключі, власне, й витлумачує категорію національної ідентичності більшість сучасних дослідників: «Як і будь-яка ідентичність, вона є сумою певної інформації про її носія (...) Підсумовуючи певні дані про своїх носіїв, ідентичність допомагає відрізнити їх від інших (...) А оскільки *національна* ідентичність є сумою певних даних про кожного члена нації, вона мусить підсумовувати те, що є для них усіх спільним» [16, с. 407]. А спільним для них якраз і є усе те, що Ентоні Сміт включає у дефініцію нації як «людської спільноти із певною самоназвою й територією, спільними міфами й історією, спільною публічною культурою, єдиною економікою й однаковими правами й обов'язками для всіх членів» [17, с. 15].

Малешевич ігнорує сумарний («підсумовуючий») характер національної ідентичності: кожен окремий її параметр може бути властивий і іншим спільнотам, але разом вони витворюють унікальну систему – «неповторну спадщину», специфічний «набір цінностей, символів, споминів, міфів, традицій» (а також інституцій), із якими спільнота себе ототожнює. Продуктом цього ототожнення, що включає в себе, зокрема, й таку мисленнєву операцію, як підсумовування багатьох ознак і запаковування їх в одне багатозначне й емоційно забарвлене слово, власне, і є категорія «національної ідентичності». Малешевич заперечує цю категорію на підставі «химерності» її основних означників, на кшталт

національної «культурної спадщини», що їх, мовляв, неможливо операціоналізувати:

«Не існує загально визнаних універсальних критеріїв для визначення «набору цінностей, символів, споминів, міфів і традицій», що витворюють [скажімо] «французьку спадщину». Навіть коли б ми знали з абсолютною певністю, що це таке, запропонована дефініція не з'ясує жодним чином, як оцінювати почуття прив'язаності індивіда до тої спадщини» [12, с. 276]. На підтвердження тези про «химерність» категорії «французька спадщина» дослідник вихоплює один із її буцімто найістотніших елементів – «світськість» (laïcité), і показує, що він не є ані унікальним для Франції, ані універсальним для всіх французів. А тим часом за бажання можна було б навести безліч інших її елементів, котрі є і унікальними, і універсальними. Проте навіть коли б їх не було, визначальною є унікальна комбінація цих елементів та універсальна для більшості членів нації віра в цю унікальність.

Подібно курйозними є аргументи Сініші Малешевича й проти Монсерат Гіберно. Його тезу про те, що дослідниця буцімто зводить поняття національної ідентичності до почуття, тобто емоції, яка за природою не може бути тривкою, – ми вже наводили. Тут опущено, однак, вельми істотну фразу з дефініції Гіберно: національна ідентичність – це «колективне почуття, засноване на вірі у належність до тієї самої нації» (курсив мій. – М. Р.). Доводити виняткову силу і тривкість «заснованих на вірі» почуттів навряд чи потрібно: кожна світова релігія переконливо це підтверджує. Про спорідненість національного почуття з релігійним написано вже чимало: в обох випадках ідеться не лише про суто соціальну потребу ототожнення з колективом (солідарність), а й про глибшу, екзистенційну потребу ототожнення зі спільнотою трансцендентною, уявно, тобто символічно безсмертною, – спільнотою «і мертвих, і живих, і ненароджених», «уявленою», як її слушно окреслив Бенедикт Андерсон [18, с. 23], проте не вигаданою, не фікційною.

Тим часом Малешевич [12, с. 287] однозначно трактує «уявлений характер» національних спільнот (і, відповідно, національної ідентичності) як доказ їхньої нереальності, тобто «химерності». Хоча Андерсонів підхід гнучкіший і, сказати б, діалектичніший:

національні спільноти в його концепції, як влучно спостеріг Річард Дженкінс, є «уявленими, але не уявними» («imagined but not imaginary») [19]. «Уявлені» вони в тому лиш сенсі, що ми особисто не знаємо абсолютної більшості членів своєї нації і тому уявляємо їх, екстраполюючи на них середньоарифметичні, зазвичай дещо ідеалізовані риси особисто знаних нам українців. Ця спільнота, однак, складається з цілком реальних фізичних осіб і, в цьому сенсі, аж ніяк не є «уявною», «фікційною». «Уявними» можуть бути деякі її ідеалізовані риси (як, наприклад, легендарні й переважно міфічні «працьовитість» або «толерантність» українців), проте для того й існує повсякденна практика та різноманітні суспільні науки, щоб звиряти наш уявлений образ спільноти з реальністю й повсякчас його коригувати.

Зосередившись виключно на емоційному аспекті національної ідентичності й ігноруючи її когнітивний та трансцендентний вимір, Малешевич [12, с. 277] ставить чергове провокаційне запитання: а чим, власне, оте відчуття належності до «своєї» нації, про яке писала Монсерат Гіберно, відрізняється від відчуття спільноти, що його мають, наприклад, фанати футбольного клубу «Ліверпуль»? Адже і їхнє почуття прив'язаності до «свого» може бути не менш інтенсивним, а атрибути, що їх об'єднують (футболки, гімн, прапор, «речовки»), не менш виразно відрізняють їх від усіх інших спільнот.

Запитання досить цікаве – не в тому сенсі, що, за логікою Малешевича, кожную групу фанатів можна визнати окремою «нацією» (хоч усі вони й справді мають спільні «цінності, символи, спомини, міфи й традиції»), а в тому сенсі, що дефініція «національної ідентичності», яку пропонує Монсерат Гіберно, справді не є достатньою для зрозуміння цього феномену. Відчуття належності до спільноти уболівальників може бути не менш інтенсивним, ніж до спільноти національної, – особливо під час футбольного матчу як своєрідного ритуалу, що імітує війну й мобілізує спільноту; це почуття може навіть мати трансцендентний вимір – принаймні в екстатичні хвилини злиття зі спільнотою під час матчу, хоча навіть тоді навряд чи хтось уявляє собі колег-уболівальників як міленарну спільноту «і мертвих, і живих, і ненароджених», у якій відкривається символічне безсмертя. Натомість когнітивного аспекту вболівальницька ідентичність

практично не має, бо ж навіть мінімум раціонального мислення неминуче оголює її перформативний характер і нагадує, що поза вельми обмеженим місцем і часом футбольного матчу та дещо ширшим, проте теж доволі обмеженим середовищем односторонньої думки вона є справді «хімерою». Інша річ, що уболівальницька ідентичність, як і, скажімо, ідентичність історичних реконструкторів, може стати в поєднанні з національною ідентичністю справді чимось істотним. Проте їхня значущість визначається тут уже саме «національним» наповненням як своєрідним мультиплікатором партикулярних емоцій.

Нація має той трансцендентний вимір, якого не має жодна інша спільнота (за винятком ще древнішої релігійної); вона має також універсальну вимогу лояльності до всіх своїх членів (якої не має жодна інша спільнота, включно з релігійною – принаймні у секулярних державах); і має мережу інституцій, які ту лояльність формують і підтримують – як і національну ідентичність загалом. Сініша Малешевич не заперечує того факту, що ми живемо у світі націй і національних держав і що «значна кількість наших когнітивних, емоційних, культурних, політичних і економічних категорій густо просякнуті націоцентричними дискурсами» [12, с. 286]. Він визнає, що люди за самою своєю суттю є істотами соціальними й потребують належності до певної групи: «Саме тому вони витворюють національну ідентичність як якір, що забезпечує їм емоційну стабільність, історичну тривалість та сильне відчуття онтологічної безпеки» [12, с. 287].

Ідеться не про заперечення того очевидного факту, що для абсолютної більшості індивідів існування національної ідентичності є чимось безсумнівним і що національна ідентичність є однією з підвалин національності, пише він. Ідеться про перенесення уваги на соціально-історичні процеси, які генерують і репродукують такі вірування і практики. Тому що, «беручи слова соціальних акторів за чисту монету й визнаючи їхні соціальні дії за результат сильної національної ідентичності, ми ризикуємо недоглядіти ширших соціологічних процесів, які зумовлюють організаційну й ідеологічну продукцію подібних тверджень і забезпечують їхню популярність» [12, с. 287].

### Витворювання «химери»

Заклик Малешевича до ретельнішого дослідження механізмів формування національної ідентичності та відповідної контекстуалізації й деконструкції усіх тверджень, із нею пов'язаних, можна було б тільки вітати, коли б автор не перебільшував епістемологічного значення націоналізму як ідеології на противагу (і коштом) національної ідентичності як нібито концептуально беззмістовної «химери». Націоналізм як ідеологічна доктрина і практика має, на його думку, чіткі емпіричні показники і тому, «замість припускати існування «національної ідентичності», варто емпірично оцінити наявність, інтенсивність і трансформацію націоналістичних дискурсів. На відміну від «ідентичності», такі категорії, як «ідеологія» та «солідарність», є концептуально чіткими, операційно ефективними та емпірично змістовними і зберігають при тому динамічні, процесійні і неесенційні якості» [12, с. 286].

Не входячи тут в обговорення концептуальної чіткості й емпіричної визначеності понять «націоналізм», «ідеологія» чи «солідарність», приглянемося до авторових аргументів, які доводять начебто неможливість емпірично означити категорію національної ідентичності та операціоналізувати її параметри для подальших досліджень. Якщо гадану концепційну «беззмістовність» поняття автор доводив доволі маніпулятивним аналізом кількох його не найвдаліших дефініцій, то аналітичну «безужитковість» показує на прикладі соціологічних опитувань, нездатних начебто відобразити якісні особливості національної ідентичності у певних кількісних показниках. З-поміж усіх можливих способів квантифікації ідентичнісних характеристик Малешевич вибирає показник належності (прив'язаності) до певної нації, за оцінкою самих респондентів, та показник «гордості», що вони від такої належності відчують.

Він показує, що немає виразної кореляції ані між цими показниками, заміряними одночасно у різних країнах, ані між показниками, заміряними у тій самій країні у різні часи. Сильне відчуття належності може співіснувати з невеликим почуттям гордості – і навпаки. З цього він робить далекосяжний висновок про те, що ці та, імпліцитно, інші показники, отримані з

соціологічних опитувань, не надаються до опису національної ідентичності, оскільки описують різні явища. До того ж, додає він, усі почуття є минуцими й ситуаційними, тож не можуть слугувати «надійними показниками довготривалих процесів, що включають конструювання й відтворення національності» [12, с. 279].

Серед прикладів він наводить два шотландські опитування 1991 і 1992 років, у яких буквально за рік кількість респондентів, що окреслювали себе як «шотландці, а не британці», зменшилась із сорока відсотків до дев'ятнадцяти. «Такі різкі перепади, – стверджує він, – показують, що не існує чогось такого, як тривка, стала і цілісна національна ідентичність (про це свідчить надто великий вплив ситуаційного контексту на зміну публічних настанов); або ж – феномен узагалі не піддається емпіричним вимірюванням» [12, с. 279].

Тим часом національна ідентичність не є ані сталою (stable), ані цілісною (monolithic), як вважає (й багатократно повторює цей засновок у своєму тексті) Сініша Малешевич. Запропонована ним інтерпретація ідентичності якраз і є взірцем есенціалізму, що його він начебто викриває й поборює. Бо ж насправді ідентичність не є чимось раз і назавжди даним (есенційним); вона засадничо контекстуальна й ситуаційна і ніколи не визначається якимсь одним чинником, а лише їхнім специфічним набором, взаємодією й рекомбінацією. Жодні соціологічні дослідження не дають її опису в абсолютних цифрах; усі кількісні дані, отримані з опитувань, – відносні: вони дають змогу оцінити національну ідентичність принаймні за низкою показників, але тільки *стосовно* інших осіб чи груп у тій самій країні (тобто в іншому регіоні, в інший період часу, в іншій віковій категорії тощо). Спроба зіставити ідентичності в різних країнах у принципі теж можлива, проте вкрай ризикована – не лише з огляду на різні соціально-політичні контексти, а й з огляду на різне значення тих самих, здавалося б, компонентів у різних мовах і культурах. Такі зіставлення можна робити лише з максимальною обережністю, – постійно перевіряючи можливий вплив різних контекстів та відмінної мовно-культурної семантики на отримані результати.

Чи означає це, що феномен національної ідентичності взагалі не піддається емпіричним вимірюванням? Піддається, але, як і у

випадку всіх таких конвенційних абстракцій (ціннісні орієнтації громадян – яскравий приклад), отримані результати засадничо не можуть мати абсолютного характеру. Ідентичність, як ми вже згадували, це сума даних про людину. Причому – даних цілком суб'єктивних, записаних зі слів самої людини (чи інших людей, що теж не гарантує жодної об'єктивності). Кожна людина може мати дещо відмінне уявлення про ті компоненти, з яких складається її ідентичність, та про ієрархію цих компонентів, тобто про їхню начебто «об'єктивну» важливість (для всієї спільноти) і суб'єктивну (особисто для себе). Відмінним може бути не лише усвідомлення важливості цих компонентів, а й їхнє емоційне відчуття/переживання. Наприклад, для українців, які у більшості українських (начебто) міст не мають змоги отримати повноцінного обслуговування у більшості публічних сфер своєю мовою, мовний компонент ідентичності набуває непропорційно великого значення. Важливість прапора, гімну та інших національних символів відчувається/усвідомлюється головню під час різноманітних публічних подій – своєрідних ритуалів громадянської релігії. Важливість національних інституцій усвідомлюється меншою мірою і зазвичай не переживається емоційно, хоча їхня роль у формуванні й підтримуванні національної ідентичності є досить високою. Їхній вплив є, сказати б, гомеопатичним, – повсякденним, але малопомітним; механізм цього впливу блискуче описав Майкл Біліг у книзі «Банальний націоналізм» [20].

Таким чином емпіричне дослідження національної ідентичності через квантифікацію різних її аспектів цілком можливе, проте при цьому потрібно, по-перше, максимально враховувати контекст і, по-друге, використовувати для обрахунків якомога ширшу базу даних, оскільки саме від її обсягу залежить репрезентативність отриманих середньостатистичних показників. А крім того, слід пам'ятати, що отримані дані зазвичай нетривкі (бо ж сильно залежать від перемін контексту), а також – що вони не детермінують жорстко політичних орієнтацій чи інших настанов серед представників досліджуваної ідентичнісної спільноти, а лише більшою чи меншою мірою корелюють із ними; міра такої кореляції зазвичай визначається регресійним аналізом відповідних даних. Ідентичність (тобто її квантифіковані показники) вказує



лише на ймовірність тих чи тих орієнтацій і настанов, але не детермінує їх однозначно, як це приписує їй Сініша Малешевич, щоб потім за це ж і критикувати.

Учені справді часто вдаються до мисленневих скорочень і вживають подеколи терміни «нація», «національність», «національний характер» чи «національна ідентичність» як семантично споріднені і взаємозамінні. Проте ніхто з серйозних дослідників не вважає, що наявність у тої чи тої групи людей спільної самоназви або ж проживання на тій самій території *«автоматично* означає для них усіх спільне відчуття належності та майже *вроджену* схильність до спільної соціальної дії» (курсив мій. – М.Р.); і ніхто, крім крайніх примордіалістів, не стверджує, що «сам факт народження в даному місці» може бути *«надійним (reliable)* показником почуттів, цінностей та інтересів особи» [12, с. 275]. Усе, на що здатні вказати наведені (і подібні) дані, – це лиш на певну *ймовірність* саме таких, а не інших «почуттів, цінностей та інтересів».

Так само й зведення національної ідентичності до простого дихотомічного вибору між двома есенціалізованими категоріями: «Ти шотландець чи британець?» може бути справді непродуктивним, як слушно зауважує Сініша Малешевич [12, с. 279], а проте це зовсім не означає, що запитання неправомірне. Це означає лише, що за таким вступним, справді дуже загальним і непрецизійним, запитанням мають іти наступні, докладніші, які би передбачали можливість гібридного поєднання обох ідентичностей і водночас поглиблювали й контекстуалізували значення обох категорій – і «шотландськості», і «британськості».

Ще один приклад побороювання дослідником власноруч витворених «химер» – розвінчання показника «національної гордості» (часто вживаного в соціологічних опитуваннях) як вельми суб'єктивного і ситуаційного і тому непридатного на роль заступника («проху») категорії «національна ідентичність». А оскільки цей показник ще й слабо корелює з іншим, часто вживаним в опитуваннях показником «прив'язаності/належності» до певної нації, то (робить далекоюсяжний висновок автор) соціологічні опитування взагалі мало що дають для окреслення національної ідентичності [12, с. 279].

Обидва висновки досить натягнуті, бо ж, по-перше, категорія ідентичності за самою суттю є суб'єктивною, як і всі її показники,

тож проблема з «національною гордістю» полягає не в тому, що вона суб'єктивна й ситуаційна, а в тому, що ані вона, ані жоден інший показник із соціологічних опитувань не претендує на роль відповідника і замітника (еквівалента) національної ідентичності. Лише сума таких показників може дати уявлення про характер національної ідентичності, – тим докладніше, чим більше показників залучено. А по-друге, кореляція між цими показниками може бути різною, бо ж описують вони різні параметри національної ідентичності: запитуючи респондентів, наскільки вони пишаються своєю національністю, наскільки готові боронити свою національну державу зі зброєю в руках чи наскільки (гіпотетично) воліли б змінити національність (емігрувавши або народившись в іншій країні), ми визначаємо їхню «прив'язаність» (attachment) до своєї нації. Але це лиш один із аспектів національної ідентичності. Інший аспект визначається пріоритетністю (supremacy) національної ідентичності над усіма іншими – соціальними, релігійними, гендерними, регіональними тощо. А точніше – її гаданим місцем у ієрархії усіх інших ідентичностей. Ще інший аспект – громадянський/етнічний – визначається уявленнями респондентів про підстави належності до їхньої нації (місце народження, етнічність батьків, громадянство, знання мови, культури й традицій тощо). І, нарешті, є ще менш згадуваний, але подеколи не менш важливий параметр національної ідентичності – її актуальність, відчутність, злободенність (salience). Визначається він найчастіше запитанням «Як часто ви згадуєте/думаєте про свою національність?» і пов'язаний зазвичай із певними ідентичнісними проблемами та, відповідно, реакцією – чи то на зовнішній тиск, що його зазнає ідентичність (тобто окремі її параметри), чи то на внутрішню розщепленість і суперечливість, коли окремі параметри мають принципово іншу вагу і значення для різних членів тієї самої ідентичнісної спільноти.

Усе це показує, що національна ідентичність є надзвичайно складним явищем, що її дослідження потребує надзвичайної ретельності, а її опис – термінологічної точності й зваженості. Сініша Малешевич, схоже, свідомо (провокативно) загострив деякі свої тези, щоб привернути увагу до низки дискурсивних та епістемологічних проблем, пов'язаних із вивченням і обговорен-

ням націй, націоналізму та національної ідентичності. Попри численні спрощення й полемічні надмірності він має рацію принаймні у двох ключових пунктах. По-перше, надвиробництво і безвідповідальне вживання терміна «ідентичність» справді сягнули загрозливих розмірів. І, по-друге, ідеологічний аспект конструювання, функціонування і використання (часто маніпулятивного) «національної ідентичності» справді заслуговує глибшого і систематичнішого аналізу.

Неадекватне вживання терміна, як показує Малешевич і як підтверджує наш власний український досвід, пов'язане насамперед із його реїфікацією (оречевленням), антропоморфізацією (олюдненням) та нанизуванням тавтологій, зумовлених найчастіш есенціалізацією терміна та його цілковитим семантичним відривом від конститутивних елементів. Дослідник наводить численні приклади такого надуживання: «національність – це ідентичність, що втілює історичну тяглість»; «одним із різновидів національної ідентичності є її імперський тип, який можна назвати імперським націоналізмом» [12, с. 275]; [погляньмо] «як люди набувають і обживають свої ідентичності і як потім ідентичність визначає те, що ті роблять» [12, с. 277].

Ідентичності, наче живі істоти, «почуваються загроженими», «зливаються, конфліктують і ігнорують одна одну», «утверджують себе», «формують національні мови» і «вимагають активнішої мовної політики». У кожному окремому випадку таке метонімічне вживання терміна видається прийнятним (ми ж бо розуміємо, що «загроза» у наведеній вище цитаті стосується не абстрактної категорії під назвою «ідентичність», а певних її компонентів і що відчуває цю загрозу не сама «ідентичність», а її носії), проте формує і водночас відбиває небезпечну тенденцію – перетворення ідентичності в певну есенційну сутність, здатну впливати на події й процеси безпосередньо, а не через конкретних суб'єктів та інституції.

Ідентичність перестає бути «сумою даних» про особу чи спільноту, втрачає когнітивний зв'язок зі своїми компонентами, набуває небезпечної «самості», чи, як пише Малешевич, «концептуальної монструозності» [12, с. 281]. Відтак тавтологія стає натуральним наслідком такої есенціалізації. Щоб написати, наприклад, що «національна ідентичність пов'язує групу людей з

конкретним географічним простором», треба геть забути, що національна ідентичність – це і є, серед усього іншого, прив'язаність до свого «національного» простору, а отже, й наведена фраза є насправді безглуздою: вона стверджує лише те, що прив'язаність «до конкретного географічного простору» зумовлена... прив'язаністю «до конкретного географічного простору». Так само й твердження: «національна ідентичність вимагає, щоб люди, які її поділяють, мали дещо спільне», у перекладі нормальною мовою означає всього лише, що «наявність у людей дечого спільного [певних елементів ідентичності] вимагає, щоб вони мали... дещо спільне» [12, с. 276]. Фраза «національна гордість є позитивним почуттям, що його відчуває публіка до своєї країни як результат своєї національної ідентичності» [12, с. 278], означає фактично лише, що «національна гордість є наслідком... національної гордості» (як компонента національної ідентичності).

Приклади можна множити, але сам той факт, що походять вони не з публіцистичних опусів, а з фахових текстів досвідчених науковців і що не лише автори, а й редактори, рецензенти і ми, читачі, зазвичай не помічаємо прихованої в них тавтології, наочно показує, як далеко зайшла есенціалізація терміна і наскільки своєчасним можна вважати деконструктивістський виступ Сініші Малешевича пропри всі його полемічні пересадки. Раціональне зерно його виступу полягає, безумовно, не в луддистському заклику відмовитися взагалі від «концептуального монстра» і зосередитися натомість на «вивченні національності крізь призму взаємин між мікросолідарністю та організаційно генерованими макропроцесами ідеологізації» [12, с. 273]. Важливіше – приборкати згаданого «монстра», повернути терміну «національна ідентичність» його автентичний, немістифікований зміст, зробити фактично те, до чого закликає Малешевич, – «обережно розпакувати різні і часто суперечливі процеси, заховані за цим величезним і нечітким парасольковим терміном», «відстежити й виявити розмаїття індивідуальних і колективних мотивів, думок, почуттів та дій, що їх [надто] всеосяжний концепт національної ідентичності затуманює» [12, с. 281].

При цьому зовсім не обов'язково, як у класичній приказці, відтинати волосся разом із головою, тобто відкидати злякисні

дискурсивні нашарування разом із терміном, який, попри все, зберігає онтологічну, аксіологічну та епістемологічну цінність – як сума прикмет, ціннісних настанов та ймовірнісних корелятив можливих орієнтацій і поведінки. Мовби полемізуючи з дещо пізнішими текстами Малешевича, угорський учений Дьєрдь Шопфлін писав, що ідентичність аж ніяк не є чимось ірраціональним, навпаки – вона пропонує свою власну раціональність, виконуючи роль семантичного декодера, що полегшує нам орієнтацію в довколишньому світі [21, с. 479].

### **Реабілітація терміна**

Людське знання про світ, людське бачення світу є неминуче частковим і партикулярним – витлумачував він. У процесі пізнання ми відсіюємо чи опускаємо більшу частину інформації, щоб уникнути перевантаження. Ми постійно стикаємося з явищами, на які не маємо відповіді, тож реагуємо на них конвенційно, тобто усталеним, загальноприйнятим, як нам здається, для такої ситуації способом. Конвенція, тобто попередня домовленість (згода) передбачає існування певного колективного знання, на яке ми покладаємося, намагаючись зорієнтуватись у світі; потреба швидкої орієнтації неминуче спонукає до спрощень, конструювання стереотипів, відсіювання величезної кількості інформації як надмірної та сприйняття більшості речей як даності. Щоб завести автомобіль, нам не конче винаходити двигун внутрішнього згорання, ані навіть знати, як він працює; щоб пізнати людину в першому, найповерховішому наближенні, нам не конче знати всі маркери її ідентичності, ані, тим більше, якими ідеологічними механізмами ця ідентичність формується, – для початку нам досить одного-двох слів, якими людина себе ідентифікує (чи якими її ідентифікують інші).

Світ безмежний, і сигнали, які ми від нього отримуємо, – незліченні. Тож щоб вловити у них якийсь сенс, мусимо зменшити їхню кількість, зробити розбірливими. «Для ефективної комунікації, – пише Шопфлін, – індивіди повинні мати набір спільних значень, конвенційно погоджений набір спільних критеріїв декодування світу. Колективні ідентичності якраз і перебувають у

центрі цієї діяльності. Критерії, за якими ми розуміємо світ, – партикулярні, характерні для однієї групи й нехарактерні для іншої; вони різняться між собою й відтворюються в часі, інакше настав би хаос. А хаос – це те, що однаково нестерпне для всіх спільнот» [21, с. 480].

Щоб уникнути хаосу, тобто кризи значень, спільноти конструюють наративи про себе, в яких визначають чесноти й пороки, встановлюють засади добра і зла, регулюють спільні етичні норми. Щоб зробити ці норми тривкими, вони закодовують їх за допомогою міфів (наративів про себе), символів (наділяючи об'єкти й події особливим значенням) та ритуалів (колективних дій, які генерують солідарність, не вимагаючи консенсусу). Шопфлін метафорично називає ці засоби «колективними стенограмами» (collective shorthands). Вони витворюють колективні тексти, які можна читати і розуміти, хоч це й нелегко. Ці тексти містять сконденсовані значення («суму даних» про особу чи колектив, як писав Варун Уберой) і функціонують як узгоджені критерії, за якими спільноти здійснюють свої справи.

Спільноти, додає Шопфлін, окреслюють межі, які відокремлюють/відрізняють їх від інших спільнот, і які навіть за відсутності формальних кордонів виконують важливу функцію «регулювання трафіку», тобто відфільтровування певних ідей і якостей отримуваної інформації. Вони забезпечують цілісність національної ідентичності, так що жодна деконструкція не здатна її порушити. Цим відмежовувальним механізмом може бути що завгодно – від характеру одягу до особливостей харчування, хоча найістотнішим механізмом, на думку дослідника, є мова – і то не лише на рівні суто філологічному, а й на рівні культурному та політичному [21, с. 481].

Хоч би скільки ми називали національну ідентичність «химерою», вона так чи інакше виконує надзвичайно важливу і поки що незамінну функцію стислого, «стенографічного» запису інформації про спільноту та індивіда, вона конденсує цю інформацію й допомагає розкодувати. За самою природою такий запис не може давати ані вичерпної інформації, ані абсолютно точної. Радше він вказує на високу ймовірність тих або тих прикмет у членів спільноти і тої чи тої поведінки, хоча зовсім не виключає

можливості інших прикмет і іншої поведінки як окремих осіб, так і всієї спільноти – за інших обставин.

Сініша Малешевіч цілком слушно застерігає від загрозливої есенціалізації терміна «національна ідентичність», проте зовсім не знімає питання про його незамінну комунікаційну функцію – роль зручного і звичного декодера інформації про спільноту та її членів. Він лише переносить акцент на механізм, який визначає і регулює роботу цього декодера, – на ідеологію. Адже саме ідеологія має істотний, подеколи вирішальний вплив на те, яка інформація відбирається, а яка відсіюється, як вона інтерпретується і які висновки з неї робляться; саме ідеологія визначає «критерії, за якими ми розуміємо світ», встановлює етичні норми і «наративи про себе».

Малешевіч означає ідеологію як «соціальний процес, через який людські актори артикулюють свої дії й переконання». А що зміст ідеологічних дискурсів зазвичай насичений трансцендентними «великими візіями» бажаного суспільного устрою й апелює до певних етичних норм, колективних інтересів і почуттів чи до «вищого знання», більшість ідеологій ставлять себе над повсякденням і уникають зв'язання з практикою. В цьому сенсі ідеологічні дискурси виявляються «надзвичайно ефективними для виправдання обраного напрямку соціальних дій та легітимізації (чи, навпаки, делегітимізації) наявних владних відносин» [12, с. 283].

Фактично роль «декодера» в концепції Малешевіча виконують не ідентичності, а ідеології, що стоять за ними і їх формують. «Оскільки суспільно-політичні події та соціальні факти не здатні говорити за себе, існує потреба їх декодувати, зрозуміти й контекстуалізувати. Люди покладаються, отже, на наявні ідеологічні мапи й концепти, щоб розшифрувати й витлумачити зміст цих подій і фактів. Ідеологічні наративи визначають таким чином структуру й забезпечують зв'язність усього тому, що інакше було б набором випадкових образів, подій та вчинків. Ідеологія, отже, це процес, що включає у себе мислення й дію і в рамках якого наша поведінка залежить від ідеологічно артикульованих ідеологічних мап (хоч і не визначається ними цілковито)» [12, с. 283].

Запропоноване Малешевічем (і дедалі поширеніше в західному суспільствознавстві) розуміння ідеології істотно відрізняється

від панівного в нас (донедавна) марксистсько-ленінського уявлення про ідеологію як «хибне, спотворене представлення реальності... свідому містифікацію, до якої вдаються панівні соціальні групи, щоби виправдати чи навіть приховати своє панування» [9, с. 39]. Ідеологія як «фальшива свідомість» протиставлялася у марксизмі «об'єктивному», «науково вивіреному» знанню про дійсність, що його буцімто забезпечувало єдино правильне марксистсько-ленінське вчення. Сьогодні переважає нейтральне розуміння ідеології – як системи будь-яких поглядів і уявлень, що їх індивід визнає слухними й бажаними для суспільства. В цьому сенсі будь-які погляди й настанови є ідеологічними, оскільки відбивають особистий досвід та інтереси, маскуючись при тому під загально-прийнятими чи принаймні намагаючись у такій ролі утвердитись.

Ідентичність як «сума даних» про особу чи колектив, як стислий запис («стенограма») уявлень про себе та інших є засадничо ідеологічною. Вибір ідентичності – це не просто самоідентифікація з певною групою, з її основними маркерами, це ще й вибір відповідного світогляду, вибір певної ідеології. «Людина ідентифікує себе з тією групою, ідеологія якої її найбільше приваблює, тобто здається найвідповіднішою її розумінню світу та свого місця в ньому, зумовленому її соціальним становищем. Можна сказати, що не так група виробляє ідеологію, котра захищала б її інтереси, як ідеологія творить групу, вербуючи її членів за допомогою дискурсів, котрі її втілюють. Ці дискурси – засновані на нарративних конвенціях, що «розповідають» про світ із погляду відповідних ідеологій, не тільки окреслюють характеристики й утверджують вартість «своєї» групи, а й відмежовують її від (деяких) інших, сприйманих як загроза для її існування» [9, с. 43].

За всієї важливості вивчення націоналістичних ідеологій ми не можемо ані скасувати, ані підмінити ним вивчення ідентичностей, оскільки ці дві категорії оперують на різних рівнях і стосуються різних аспектів самовизначення спільноти та індивіда. Ідеологія визначає мисленнєві моделі й поведінкові засади. У випадку націоналізму вони зводяться, за Ентоні Смітом, до п'яти підставових пунктів: «(1) Світ природно ділиться на нації, кожна з яких має власний характер і долю; (2) Нація є джерелом усієї політичної влади, і лояльність до неї перевищує інші лояльності;



(3) Задля свободи й самореалізації люди мусять належати до певної нації, ототожнюватися з нею; (4) Глобальна свобода і мир залежать від свободи й безпеки всіх націй; (5) Нації можуть осягнути свободу й можливість самореалізації лише у власних суверенних державах» (22, с. 187).

Ідентичності функціонують у рамках ширших ідеологічних метанаративів і мають конкретніший, партикулярний характер – на противагу універсальним/універсалізаційним претензіям ідеологій. Ідентичності – субстантивні, вони відповідають насамперед на питання «хто/що?» Ідеології – мотиваційні, вони стосуються передусім питання «чому/навіщо?» Ідентичність, умовно кажучи, – це набір певних пазлів чи кубиків («building blocks», як назвав їх Орест Субтельний) [23, с. 224]; ідеологія ж – алгоритм, який їх відповідним чином закомпоновує. Малешевич закликає змінити увагу з самих «кубиків» на алгоритм – «ідеологічний процес, через який національність стає нашою другою натурою, через який люди натуралізують і нормалізують національність як самоочевидний і єдино можливий спосіб розуміння довколишнього світу», «процес, що робить націю емоційним еквівалентом родини» [12, с. 283].

Цей процес не реалізується сам собою; для того, щоб націоналізм як продукт і вираз модерного світобачення поширився за межі порівняно вузького кола державно-політичних, економічних та/або культурних еліт, які мають партикулярний інтерес у такому поширенні, треба знайти механізми перенесення почуття солідарності і спорідненості з вузького кола людей, яких ми знаємо особисто й відчуваємо до них певну емпатію, на ширші маси людей, абсолютно нам незнайомих, проте *уявлених* як «свої». Націоналістична уява, як і релігійна, потребує міфів, символів і ритуалів. Без них «нація» так і лишатиметься абстракцією, що не викликає жодного емоційного відгуку.

Ідеологія творить міфи і символи з наявного, загалом обмеженого матеріалу. Вона їх утверджує через освіту й культуру, через державні і суспільні інституції, через розмаїті повсякденні практики і специфічні ритуали громадянської релігії. Набір відповідних міфів і символів, емоційне і розумове самоототожнення з ними і з іншими людьми, що поділяють подібну емоційну і розумову прив'язаність, – це і є національна ідентичність. Вона скла-

дається з компонентів, які потребують вивчення; ці компоненти відіграють різну роль для різних людей у різні часи і за різних обставин, – і це теж треба вивчати; а головне – ідентичність корелятивно пов'язана з ціннісними орієнтаціями, з політичними поглядами й настановами, з імовірними моделями поведінки, тож її вивчення має не менш практичне значення, ніж вивчення ідеологій, що її формують і підтримують.

**Підсумовуючи**, отже, можемо сказати, що національна ідентичність є «хімерою» не більше, ніж будь-яка інша абстрактна й цілком конвенційна категорія в гуманістиці. З одного боку, вона справді може бути «хімерою», тобто примордіальною, «незмінною, заданою певними об'єктивними чинниками сутністю». Цю есенціалізацію, як слушно зазначає український дослідник, «спричиняє не тільки схильність людської свідомості спрощувати спостережуваний світ, а й утілення цього погляду в потужних інституційних дискурсах, що відбивають панівні ідеологічні уявлення» [9, с. 38]. В цьому сенсі заклик Сініші Малешевича критично переоцінити (деконструювати) категорію національної ідентичності і звернути натомість більше уваги на націоналістичну ідеологію та відповідні дискурси, які формують «національну свідомість», видається цілком слушним і своєчасним. Проте, з іншого боку, ані деконструкція терміна (як своєрідне превентивне щеплення від його есенціалізації), ані посилена увага до націоналістичних дискурсів та ідеологій не знімає потреби в категорії національної ідентичності і жодною мірою не заперечує її аналітичної придатності – у відповідних межах і з відповідними застереженнями.

---

1. Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. URL: [http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis\\_nbuv/cgiirbis\\_64.exe?C21COM=S&I21-DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&S21FMT=Jwu\\_B&S21ALL=%28%3C.%3EK%3DІДЕНТИЧНІСТЬ%3C.%3E%29&FT\\_REQUEST=&FT\\_PREFIX=&Z21ID=&S21STN=1&S21REF=10&S21CNR=20](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=S&I21-DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&S21FMT=Jwu_B&S21ALL=%28%3C.%3EK%3DІДЕНТИЧНІСТЬ%3C.%3E%29&FT_REQUEST=&FT_PREFIX=&Z21ID=&S21STN=1&S21REF=10&S21CNR=20)

2. Обуховська Л., Шинкарчук В. Національна ідентичність українських аеровокзалів на прикладі орнаментів: способи використання //

Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. Мистецтвознавство. Архітектура. 2011. № 6. С. 101–103. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/had\\_2011\\_6\\_29](http://nbuv.gov.ua/UJRN/had_2011_6_29)

3. Мартинова О. М. Національна ідентичність в практиці створення сучасного костюма // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. Мистецтвознавство. Архітектура. 2009. № 7. С. 68–73. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/had\\_2009\\_7\\_12](http://nbuv.gov.ua/UJRN/had_2009_7_12)

4. Сміт Е. Національна ідентичність. Київ: Основи, 1994. 223 с.

5. Riabchuk M. Why Do We Speak Like That: Ambiguous Discourses of an Ambivalent Transformation. *Demokratizatsiya*. 2013. № 2. P. 271–278.

6. Словник української мови. В 11-ти томах. Т. 4. Київ: УРЕ, 1973.

7. Философский словарь. Москва: Советская энциклопедия, 1982.

8. Воропай Т. Національна ідентичність як теоретична і практична проблема сьогодення // Розвиток демократії та демократична освіта в Україні: Матеріали II міжнародної наукової конференції (Одеса, 24–26 травня 2002 р.) / укладач Л. Марголіна. Одеса, 2003. С. 126–135.

9. Кулик В. Дискурс українських медій: ідентичності, ідеології, владні стосунки. Київ: Критика, 2010. 655 с.

10. Грицак Я. Потрібно перейти з мови ідентичностей на мову цінностей // Збруч. 2015. 24 травня. URL: <https://zbruc.eu/node/36641>

11. Kyrylo Tkachenko. The Role of Economical Imagery in the Formation of the Donbas Autonomist's Project. Paper presented at the conference «Trajectories of Change», Berlin, Die Zeit Stiftung. 2017. 21 April.

12. Malasevic S. The chimera of national identity. *Nations and Nationalism*. 2011. No. 2. P. 272–290.

13. Collins R. *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press: 2004.

14. Smith A. Interpretations of national identity // *Modern Roots: Studies of National Identities* / ed. by A. Dieckhoff and N. Gutierrez. Hampshire: Ashgate Press: 2001.

15. Guibernau M. *The Identity of Nations*. Cambridge: Polity Press: 2007.

16. Varun Uberoi. Do Policies of Multiculturalism Change National Identities? *The Political Quarterly*. 2008. No. 3.

17. Smith A. *Nationalism*. Cambridge: Polity Press, 2000.

18. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Київ: Критика, 2001. 271 с.

19. Richard Jenkins. Imagined but not imaginary: ethnicity and nationalism in the modern world // *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines* / ed. by Jeremy MacClancy. University of Chicago Press: 2002. P. 114–128.

20. Billig M. *Banal Nationalism*. London: Sage, 1995. 208 p.
21. George Schoepflin. Identities, politics and post-Communism in Central Europe. *Nations and Nationalism*. 2003. No. 4. P. 477–490.
22. Smith A. *Nationalism and Modernism*. London: Routledge, 1998.
23. Subtelny O. *Ukraine. A History*. Toronto: University of Toronto Press, 2009 [1988]. URL: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/11408/file.pdf>