

КОЛЕКТИВНІСТЬ ТА ЕТНІЧНІСТЬ

У розвідці розглянуто стан вивчення колективних металевих феноменів, спільних зобов'язань, визначено роль етнічності в поясненні соціальної взаємодії і досліджено питання про внесок аналізу колективних дій у розуміння етнічності.

Колективні віри і колективні інтенції

Сучасний етап вивчення соціальної взаємодії характеризується підвищеним інтересом до колективної діяльності взагалі і до властивостей спільних дій зокрема. Особливу роль при їх поясненні відіграють поняття про колективні віри і колективні інтенції. Останнім часом сфера застосування понять про колективні інтенціональні феномени значно розширилась. Вони “працюють”, наприклад, у теорії прийняття рішень, у моделюванні мультиагентних штучних систем. Той різновид поняття “колективна віра”, що має назву спільної віри, вже одержав широке застосування і в соціальній філософії. За його допомогою були визначені основні поняття аналітичної соціальної філософії: “норма”, “практика”, “правило”, “конвенція”, “роль”, “група”, “організація” тощо. В епістемології активне функціонування поняття “спільна віра” почалось із визначення такої віри, як складеної із нескінченного ряду індивідуальних вір: x вірить, що p ; y вірить, що p ; x вірить, що y вірить, що p ; y вірить, що x вірить, що p і т. д. При цьому припускалося, що ситуація, в якій перебувають індивіди, вказує на те, що у кожного з них є підстави мати відповідну віру. Принциповим щодо цього визначення є питання про ітерованість спільної віри, тому що з того, що індивіди спільно вірять у p , прямо не випливає, що вони спільно вірять у те, що вони спільно вірять у p .

Для розв'язання цієї проблеми запропоноване поняття віртуальної віри. Спочатку було зроблене припущення, що індивід має у своєму роз-

порядженні деякий репертуар обчислювально виконуваних дедуктивних процедур. Можливість існування спільної віри виводиться саме з того, що композиція цих процедур також є виконуваною: “Якщо я знаю, що ще чиясь множина віртуальних вір породжується виконуваним обчисленням, тоді я можу включити обчислення віртуальних вір скінченної кількості інших індивідів, що розмірковують, до обчислення моїх власних віртуальних вір, не втрачаючи при цьому відомої виконаності цього останнього обчислення”¹. Із факту обчислювальної виконаності віртуальних вір окремого індивіда впливає, що такими є також спільні віри групи індивідів. З ітерованості віртуальної віри виводиться ітерованість спільної віри. І можливо, поняття віртуальної віри не виглядає занадто екзотичним, якщо йдеться про спільні віри членів такої специфічної групи, як етнос.

У наведеній цитаті явною умовою формування вір виступає отримання певного знання. Заперечення щодо формулювань такого типу зводяться, в основному, до того, що спільна ситуація може надавати індивідові інформацію, яка зумовлює можливість вивести певну пропозицію (віру), але обмеженість у когнітивних ресурсах може й не дати йому змоги розпізнати цю можливість. Виникає проблема: як індивіди можуть породжувати спільну віру при обмежених ресурсах.

Поряд із спільними вірами істотними підставами розуміння соціальних феноменів вважаються *колективні інтенції*, які ще називають *“ми-інтенціями”*, або *груповими інтенціями*. Вони тісно пов’язані з діями інших індивідів. Головним мотивом уведення цих понять до концептуального апарату соціальних наук виступила потреба пояснити поняття *соціального Я*, тобто *Я* як притаманного індивідові саме як членові групи. До колективних інтенцій належать, зокрема, інтенції до спільної дії.

Зміст “ми-інтенції” виконати певну дію визначається через наявність у індивіда (як члена певної групи) індивідуальної інтенції робити свою частину цієї дії, через його віру у те, що достатня кількість членів групи будуть робити свою частину цієї дії і через його віру, що члени групи колективно вірять у це².

Автори цього визначення формулюють програму для соціальних наук, згідно з якою на основі понять колективної і спільної віри можна визначити поняття інтенціональної спільної дії. А через ці три наведені поняття визначити поняття соціальної норми. За допомогою останнього — проаналізувати соціальні ролі. І далі, через ролі і “ми-інтенції” — визначити поняття соціальної групи, організації, інституту, соціальної спільноти. Тобто зробити все це на “індивідуалістських” засадах, без будь-яких “супраіндивідуальних” понять. Прибічники протилежної то-

чки зору вважають, що властивості спільної діяльності не є похідними від індивідуальних властивостей діючих індивідів.

Щодо питання про співвідношення індивідуальних і колективних інтенцій наведемо позицію, яка принципово розходиться з визначенням колективних інтенцій у термінах вір та індивідуальних інтенцій. Хоча зазначимо, що про “колективні уявлення”, “колективні вірування”, “колективні почуття”, “колективну душу”, “колективну свідомість”, які не зводяться до індивідуальних психічних станів, писали ще задовго до цієї дискусії (наприклад, Е. Дюркгейм, М. Мосс). Суть зазначеної позиції полягає у ствердженні, що формування конструкта “ми” не ґрунтується на індивідуальних вірах, що спільна віра не є сумою індивідуальних вір, а ітерація вір не робить інтенцію колективною. І як наслідок, колективна інтенціональність не може бути зведена до індивідуальної інтенціональності, а навпаки, остання породжується із колективною інтенціональністю³. Колективні інтенції не є результатом простого додавання індивідуальних інтенцій. Вони мають аспект колективності через те, що спільно поділяються учасниками взаємодії. У колективній інтенції, націленій на спільну дію, наявні два аспекти — інтенція виконати свою частину дії та інтенція сприяти виконанню інтенції партнера виконати ним свою частину, тому що передумовою виконання інтенціональної спільної дії виступає спрямованість індивідів на певну загальну мету. Отже, для того, щоб інтенція діяти спільно поділялась індивідами, вони повинні діяти кооперовано або бути потенційними членами кооперованої діяльності. Хоча, звичайно, соціальна взаємодія не зводиться тільки до кооперованої діяльності.

Пояснюючи акти соціальної взаємодії, недостатньо говорити, що, у принципі, кожний індивід може поділяти думку або прийняти установку іншого індивіда. Недостатньо і тези про взаємну компліментарність очікувань учасників взаємодії, яка досягається через ітерацію очікувань. У процесах взаємодії функціонують “ми-установки”, які реалізуються, звичайно, у відповідних індивідуальних ментальних станах. Індивід має власне ставлення до своїх вір, інтенцій і зобов’язань. А під колективністю ментальних станів розуміють їх зміст та спосіб їх утворення, а не спосіб існування. Деякі автори йдуть далі і говорять уже не просто про ментальні стани, що поділяються індивідами, а про суто групові ментальні стани.

Тезою про те, що колективна інтенціональність є первинною щодо “Я-інтенцій”, виражається радикальний методологічний поворот. Приписування статусу фундаментальних не егоцентричним, а колективним інтенціям призводить до перегляду результатів тих досліджень, які ґрунтуються на індивідуалістській онтології. Визначення інтенції як такої, що спільно поділяється, демонструє можливість уникнути способу пояснення соціальних дій, прийнятого у фундаменталістських доктрин-

нах, який зводить колективну інтенціональність до індивідуальної інтенціональності. Прикладом такої доктрини є методологічний індивідуалізм, за яким соціальні феномени мають бути описані тільки в індивідуальних термінах, наприклад, у термінах індивідуальних ментальних станів та індивідуальних дій.

Сучасний методологічний індивідуалізм має впливових попередників. Теза про первинність індивідуальної інтенціональності й, отже, про егологічну побудову соціальної реальності була прийнята і феноменологічною соціологією, незважаючи на те, що вона всебічно проаналізувала “колективне” поняття типізації і дуже плідно ним оперувала: “Тільки стосовно мене певний різновид зв’язків з іншими набуває того особливого смислу, який я позначаю словом «ми». Тільки щодо «нас», де центром є я, інші виступають як «ви». А стосовно «вас», які, у свою чергу, співвідносяться зі мною, виділяється третя сторона — «вони»”⁴.

Отже, теорія колективної інтенціональності опозиційна щодо феноменологічної соціології, яка хоч і ввела в обіг термін “ми-відношення”, але розглядала його все таки з позиції “Я”. У цьому й полягає, мабуть, одна з характерних відмінностей феноменологічної соціології від такого попередника сучасного соціального холізму, як символічний інтеракціонізм, що вихідним вважав поняття поведінки соціальної групи, а не окремого її представника.

Особлива роль типізації в організації соціальної взаємодії зумовлена тим, що взаємодією управляють взаємні інтерпретації. Взаємна типізація учасниками взаємодії мотивів своїх партнерів, яка здійснюється в цих інтерпретаціях, веде до формування стійких характеристик колективної діяльності і до нормалізації взаємодії. Виглядає це таким чином, що застосована до поведінки індивіда типізація дає можливість ідентифікувати зміст його ментальних станів і, отже, частково визначити мотиви його поведінки. Майбутні дії партнерів такого індивіда передбачаються ним також як типові. Особлива роль у типізації індивідом мотивів інших учасників взаємодії належить його інтенціям. Вони задають межі такої типізації.

Колективний характер інтенції до спільної дії вказує на те, що умови її виконання можуть бути усвідомлені лише як типізовані, бо треба мати на увазі, що члени групи можуть поводити себе неоднаково навіть за наявності колективної інтенції, приймаючи рішення діяти у специфічний спосіб.

Приписуючи індивідам “ми-інтенцію”, методологічний індивідуалізм стикається з певною проблемою, оскільки буває неможливим, скажімо, через обмеженість когнітивних ресурсів, приписати “ми-інтенцію” кожному членові відповідної групи. Тому істотним для методологічного індивідуалізму є питання про те, хто саме типовий пре-

дставник групи, кого включити до репрезентативної підгрупи. Це ж питання залишається відкритим і для колективної віри, бо, якщо йдеться про велику групу, не можна стверджувати, що колективна віра завжди рівномірно розподілена серед усіх її членів.

Спільні зобов'язання

Вивчення соціальної взаємодії, зокрема питання про формування правил поведінки, тісно пов'язане не тільки з аналізом ментальних станів індивідів. Розмірковуючи про взаємодію, індивід враховує не тільки зміст інтенцій і вір, а й зобов'язання своїх партнерів. Але аби зрозуміти, що відбувається в актах взаємодії, недостатньо проаналізувати індивідуальні зобов'язання окремих індивідів. Необхідно з'ясувати, як формуються спільні зобов'язання. Саме вони складають сутнісні підстави соціальної взаємодії. Залучення даних про спільні зобов'язання певною мірою вирішує проблему, створену небажанням посилатися при поясненні соціальної взаємодії тільки на норми й цінності, оскільки залишається поза увагою те, як саме вони виробляються.

Так само, як і при поясненні відношень між індивідуальними й колективними інтенціями, існують два основні підходи до пояснення відношень між індивідуальними і спільними зобов'язаннями. Перший з них розглядає індивідуальне зобов'язання як вихідне щодо спільного зобов'язання. Останнє визначається як *міжособистісне* зобов'язання.

У такому розумінні спільне зобов'язання не виникає без спільної віри відносно характеру обставин взаємодії. Так, необхідною умовою прийняття міжособистісного зобов'язання є спільна віра у те, що цілі кожного індивіда співвіднесені з цілями його партнерів. Зобов'язання тут певним чином ототожнюються з цілями. Проте для того, щоб описати зміст спільного зобов'язання, недостатньо просто сказати, що воно спільне тільки тому, що ціль індивіда релятивізована до вір і бажань інших осіб, бо колективи взагалі можуть мати властивості, які не породжуються із властивостей індивідів, що їх складають. Спільні зобов'язання мають ті особливості, які не дають змогу звести їх до індивідуальних зобов'язань, так само, як не можна колективні віри та інтенції звести до суми індивідуальних.

У літературі з цього питання вже висловлювалася думка, що проблему формування спільних зобов'язань не можна звести до питання про встановлення зв'язків між індивідуальними інтенціями учасників взаємодії. Залучення індивідуальних інтенцій недостатньо навіть для того, щоб пояснити міжособистісний характер норм⁵, не кажучи про пояснення такого різновиду взаємодії, як розподілена кооперована діяль-

ність, оскільки наявність у членів групи інтенцій виконати спільну дію ще не породжує зобов'язання до спільної дії.

Перша спроба розглядати колективні феномени як первинні реалізувалась у певній трансформації “індивідуалістського” підходу. Зміст колективних інтенцій почали визначати через спільні стійкі цілі. За аналогією із тим, що у зміст інтенції включається деяка стійка ціль і, відповідно, деяке зобов'язання, у зміст колективної інтенції теж включається спільна стійка ціль і, відповідно, спільне зобов'язання. Колективна інтенція визначається як спільне зобов'язання виконати деяку спільну дію⁶. Більше того, на відміну від чітко виражених поглядів, за якими колективні інтенції реалізуються у відповідних індивідуальних ментальних станах, було прийнято, що в ході спільної діяльності індивіди поділяють “деякі специфічні ментальні властивості”, знаходяться “у деякому ментальному стані, що поділяється”, і навіть — “у спільному ментальному стані”⁷.

Проте у вихідному варіанті цього підходу і в його трансформації оперують все ж таки поняттям індивідуального зобов'язання. І тоді, коли під спільним зобов'язанням розуміють міжособистісне зобов'язання, сформоване відношеннями між індивідуальними інтенціями учасників взаємодії, і тоді, коли спільне зобов'язання ототожнюють із спільною стійкою ціллю, за вихідне беруть усе ж таки внутрішнє, індивідуальне або психологічне зобов'язання.

Наступний крок полягав у введенні поняття *соціального зобов'язання* як додаткового до поняття індивідуального зобов'язання. Посилання на індивідуальне, внутрішнє або психологічне зобов'язання застосовується для опису відносно ізольованої поведінки окремого індивіда, а посилання на зовнішнє або соціальне зобов'язання — для опису його поведінки в системі його найближчих чи віддалених партнерів. Соціальне зобов'язання є системним зобов'язанням і визначається через опис дій індивіда, які мають бути виконаними стосовно дій інших членів його групи⁸. І хоч зобов'язання, визначене у такий спосіб, “не є справою індивідуального вибору”, воно є реляційним, ґрунтується на внутрішніх зобов'язаннях індивідів, які входять у групу, і отже, є індивідуальним.

Радикально відмінним від попередніх визначень спільного зобов'язання, за яких воно все ж таки є похідним від індивідуальних зобов'язань, є його характеристика як зобов'язання групи, як єдиного цілого — “множинного суб'єкта” (plural subject). Воно не є реляційним. Але, як і в попередньому випадку, таке зобов'язання індивіда не можна відокремити від зобов'язань його партнерів.

Вводячи поняття множинного суб'єкта для пояснення формування передумов спільної дії, М. Гілберт спиралась на особливе розуміння колективності. Остання полягає не тільки в тому, що лише групою можна

досягти того, чого не може досягти окремий індивід, а й у тому, що окремий індивід не може бути навіть готовим до спільної дії. Він може мати і виражати іншим індивідам тільки свою псевдоготовність. Вирази псевдоготовності зчіплюють індивідів, вони стають “*спільно готовими* спільно виконати певні дії за певних обставин”⁹.

Проте, погодившись із Гілберт у тому, що не можна бути індивідуально готовим виконати спільну дію, ми стикаємося із проблемою опису початку такої дії. Хтось починає цю дію, виконуючи принаймні початкову стадію своєї індивідуальної дії, яка водночас є початковою стадією спільної дії. Отже, початкова стадія соціального акту як групового, все ж таки, має індивідуальний характер, хоча й орієнтована на відповідь партнерів і, врешті-решт, на спільну дію.

Підхід М. Гілберт не зовсім оригінальний. Існує певна традиція розглядати поняття групи як вихідне для пояснення соціальної взаємодії. Наприклад, у соціальній психології Дж. Г. Міда поведінка індивіда пояснювалась у термінах поведінки соціальної групи: “Для соціальної психології ціле (суспільство) передує частині (індивіду), а не частина — цілому; і частина пояснюється у термінах цілого, а не ціле у термінах частин”¹⁰. Звичайно, існують певні розбіжності між поглядами цих авторів. На відміну від Міда, який розглядав готовність як індивідуальну установку або позицію соціального акту, Гілберт говорить про стани псевдоготовності, про стани спільної готовності до спільної дії. Спільна віра і колективна інтенція є, відповідно, вірою та інтенцією множинного суб’єкта.

Вже йшлося про те, що дія спільна у тому розумінні, що кожен індивід виконує свою складову частину: колективність дії конституюється і структурується через розподілену діяльність. Для виконання спільної дії індивіди мають не просто поділяти загальну інтенцію чи загальне зобов’язання. Частини дії мають бути розподілені між індивідами, що взаємодіють, і порядок їх виконання повинен бути узгодженим, оскільки члени групи можуть поводити себе специфічно, навіть поділяючи загальну інтенцію до спільної дії.

Звичайно, розподіл не є необхідною ознакою усіх колективних феноменів. Наприклад, спільна віра, яку поділяє кожен окремий діючий індивід, є “глобальною” у тому розумінні, що вона не складається з окремих приватних вір усіх індивідів, які взаємодіють. На відміну від спільних вір, спільні зобов’язання усе ж таки мають розглядатися як розподілені між усіма членами групи, оскільки в них є не тільки зобов’язання до загального результату, а й зобов’язання робити свою частину спільної дії.

Тоді виникає питання щодо визначення спільного зобов’язання у термінах множинного суб’єкта. Спільне зобов’язання тут не може бути

описане як розподілене між індивідами, які взаємодіють, оскільки приймається, що при його формуванні взагалі не утворюються якісь особливі індивідуальні зобов'язання: “Спільне зобов'язання не є кон'юнкцією особистих зобов'язань різних учасників. Кожен із цих учасників відіграє певну роль в утворенні спільного зобов'язання, не утворюючи відповідне особисте зобов'язання, а виражаючи іншим свою готовність бути спільно зобов'язаним з ними”¹¹.

Але навіть якщо погодитися, що спільне зобов'язання не розподіляється між індивідами, що взаємодіють, тоді в якому розумінні воно поділяється ними? Виникають питання й щодо інших колективних понять. Що значать щойно наведені вирази: “поділяти деякі специфічні ментальні стани”, “бути у деякому ментальному стані, що поділяється”? Ці питання вимагають більш чіткого визначення понять “спільно подільний” і “розподілений”.

Окрім цих часткових питань, на шляху побудови єдиної теорії колективних понять виникають і більш загальні проблеми. Так, у тільки-що наведених характеристиках спільного зобов'язання відсутні моральні характеристики. Однак поряд, наприклад, із стійкістю, подільністю та іншими чинниками, істотним аспектом спільного зобов'язання є моральні наміри індивідів, які взаємодіють, утілені в їхню взаємну відповідальність за дії своїх партнерів.

Розподілена кооперована діяльність характеризується взаємною відповідальністю індивідів щодо інтенцій і дій інших індивідів. Їхня взаємна відповідальність конституюється у переслідуванні кожним партнером певної загальної цілі. Взаємна відповідальність індивідів за інтенції і дії інших індивідів виражається у зобов'язанні сприяти їх виконанню. Зобов'язання сприяти виконанню інтенції партнера, у свою чергу, конкретизується у зобов'язанні до спільної діяльності й у зобов'язанні до спільної підтримки¹². Спільні зобов'язання виникають із взаємних очікувань щодо виконання партнерами щойно названих зобов'язань. Отже, спільне зобов'язання передбачає взаємну відповідальність за інтенції інших індивідів. Так відповідальність стає колективною. Принаймні, якщо інтенція є колективною, відповідальність за виконання дії і зобов'язання її виконати поєднуються.

Виконання спільної дії опосередковане волею спільноти. Проте окремий індивід може демонструвати колективну волю групи, висловлювати свою готовність взаємодіяти, мати інтенцію й зобов'язання виконати певну дію і при цьому не діяти. І хоч проблема пояснення переходу від бажання індивіда до його зобов'язання, тобто проблема практичного виводу, частково вирішується визначенням інтенцій через цілі, без залучення моральних характеристик, умови переходу від спільних зобов'язань до спільних дій залишаються неексплікованими.

Етнічність

Для позначення приналежності до етносу, а також для позначення сукупності етноутворюючих ознак у теорії етносу вживається термін “етнічність”. Останнім часом етнічність дедалі активніше виявляє себе в публічній сфері. Тому чинник етнічності частіше й частіше залучається до пояснення багатьох питань політичного й економічного життя суспільства та вироблення соціальних технологій. Яке відношення до цього має філософія, чи можна її засобами коректно сформулювати проблеми, властиві етнічності, і вказати на якісь шляхи їх розв’язання? Метою попереднього аналізу була саме демонстрація стану справ у царині досліджень колективних феноменів і певного доробку, отриманого засобами аналітичної соціальної філософії.

Відомо, що у теорії етносу давньогрецьке слово *ἔθνος* було обране для позначення специфічної групи індивідів. Якщо йдеться про характер дій членів етносу, а особливо про дії, спрямовані на інший етнос, тоді для розуміння етнічної групи найбільш придатною виглядає її характеристика як множинного суб’єкта (М. Гілберт). Близьке до цього поняття вживалось ще у другій половині XIX ст.: “...народ у своїй колективній сукупності, у своїх численних проявах і функціях становить собою реальну істоту, зосереджену в одному тілі”¹³. У вітчизняній літературі вживається близьке, але, звичайно, ширше за змістом поняття культурного тіла¹⁴. Саме вживання терміна “множинний суб’єкт” дає змогу довести, що йдеться не про міжособистісні відносини, не про інтерсуб’єктивність, а про “спільнотність людської суб’єктивності, яка б передувала усвідомленню останньою розрізнення себе та іншого”¹⁵. Цей термін підходить саме для колективістських спільнот, для яких будь-яка інтеракція є типовою для всіх її представників, але не для індивідуалістських спільнот, що утворюються саме для того, щоб кожний міг досягти своїх цілей безвідносно до спільної мети.

Найпростішим для експлікації етнічних рис є той випадок, коли заздалегідь проголошується, що метою дій індивідів є реалізація інтересів етносу. Більш складними є ситуації, коли етнічна мотивація прихована і виявляється тільки через віддалені наслідки дій.

Найбільш повно етнічність виявляє себе у взаємодії етносів. Тому аналіз дій, спрямованих на представників іншої групи (чи на всю групу в цілому), є одним з найефективніших інструментів етнічної ідентифікації індивідів і груп. Зазвичай при здійсненні етнічної ідентифікації спираються на такі показники: індивіди певної етнічної групи розпізнають один одного як членів своєї групи, знають, хто не входить у їхню групу (або просто вірять у це), знають (або вірять), в яку групу входять “інші”, вважаючи їх “чужими” (хоча така процедура може бути застосована й

для ідентифікації політичних партій). Тому дане пояснення формування феномену “ми” і його протиставлення феноменові “не-ми” не є достатнім для етнічної ідентифікації.

Останнім часом у соціології та соціальній філософії загострився інтерес до колективних дій членів груп, організацій і соціальних інститутів. Значно відрізняючись від поведінки індивідів у спеціально створених організаціях та соціальних інститутах, етнічна поведінка теж значною мірою складається з колективних дій. Колективною етнічною дією є, наприклад, національно-визвольний рух чи загарбання територій іншого етносу.

Якими є особливості колективної дії у цьому випадку? Що, власне, дає етнічний вимір для розуміння колективних дій? Чим відрізняється етнічна колективна дія від звичайної колективної (неетнічної) дії? Припустимо, що солідарністю. Існує безліч прикладів на користь того, що згуртованість членів групи буде міцнішою саме тоді, коли індивіди входять до одного й того самого етносу, але можна навести приклади такого ж ступеня солідарності і для етнічно змішаних груп. Високий рівень солідарності може бути забезпечений фінансово, як це має місце, наприклад, для футбольного клубу, що складається переважно з легіонерів. І навіть такий чинник, як почуття відповідальності за власне життя і за життя своїх товаришів, не відрізняє етнічну групу, наприклад, від міжнародного космічного екіпажу. Проте, поза всім іншим, етнічна солідарність має більш стійкий “міжгенераційний” характер.

Певну відповідь на питання, у чому складається специфічність етнічного колективу, дають дослідження його ментальності. Етнічність як різновид трансперсональності певною мірою конституюється спільними вірами, спільними перевагами (преференціями) та іншими спорідненими ментальними феноменами, які є результатом колективного сприйняття членами етносу обставин їх життєдіяльності. У свою чергу, етнічність впливає на утворення цих феноменів. Оскільки самі колективні феномени значною мірою зумовлені етнічністю, їх експлікація і, отже, установлення певної частини підстав для здійснення колективних дій неможливі без етнічної ідентифікації діючих індивідів. Тому можна з упевненістю казати, що існують важливі розходження між теоріями соціальної взаємодії, що враховують чинник етнічності, і теоріями, що його не враховують.

Статус етнічної дії може приписуватися колективній дії на різних підставах. Але, знов-таки, найважливішим компонентом такої дії є його спрямованість на іншу етнічну групу, вплив на неї, який прямо чи непрямо торкається її інтересів. Так чи інакше, ця дія є опосередкованою знанням (або вірою) одними індивідами характеру етнічності інших ін-

дивідів. Для прогнозування колективної дії важливо знати умови координації дій індивідів, умови їх можливого роз'єднання, їхні упередження і преференції. Етнічна ідентифікація може виступити істотною передумовою колективної дії, уніфікуючи преференції членів групи, полегшуючи координацію їхніх дій, визначаючи тим самим ефективність колективної дії.

Згадаємо, що коли йшлося про такі колективні ментальні феномени, як колективні інтенції і віри, поставало питання про те, хто саме є типовим представником відповідної групи. І щодо етноментальних феноменів це питання теж виглядає коректним. Узагалі, не кожний представник етносу є його типовим представником. Але у певних випадках, наприклад, за неприйнятною минулою поведінкою певного члена етнічної групи на території іншого етносу, будь-який інший представник цієї групи може автоматично стати її типовим представником.

Справа в тому, що для кваліфікації дії як етнічної неважливо, хто конкретно із членів етносу її здійснив. Це той випадок, коли особиста й групова ознака не розрізняються. Колективність етнічної дії, на відміну від неетнічної, полягає не в тому, що вона неможлива без участі інших індивідів. Якщо дія, яку виконує окремий представник одного етносу, спрямована на представника іншого етносу, вона вже у певному сенсі є колективною, за нею стоїть колектив, вона здійснена від імені колективу. Подіявши на іншу людину як на представника іншого етносу, індивід водночас репрезентує свій етнос. Звичайно, отриманий результат значною мірою залежить від відносин між етносами.

Окреме питання — про вплив етнічності на політичну дію. Етнос є і суб'єктом, і об'єктом політичної дії. У політиці етнічність експлуатується, в основному, з метою стабілізації чи дестабілізації поточної ситуації, консолідації і мобілізації населення чи його деморалізації та роз'єднання. Деякі аспекти етнічності можуть бути навмисно гіпертрофовані, а то й взагалі сконструйовані. Окремий індивід чи група можуть зарахувати себе до якогось етносу, заявивши тим самим про відносно стійку й етнічно забарвлену систему своїх уявлень та оцінок. Етнічність індивіда чи групи може конструюватися також ззовні, наприклад, державою чи якоюсь партією для того, щоб приписати їм потрібні характеристики, якими потім можна вдало маніпулювати. Хоча, звичайно, етнічність не може бути сконструйована повністю.

Через планування й організацію саме колективних дій можна більш точно прогнозувати характер політичного впливу на населення. Етнічність експлуатується у політиці саме через вплив на здатність і готовність населення втягнутися в колективну дію. Похибки в етнічній ідентифікації можуть призвести до прийняття таких рішень, наслідки яких

можуть дати зворотний ефект, вести, наприклад, до мобілізації на певні дії не тих, хто підтримує акцію, що планується, а тих, хто налаштований проти неї. Типовим прикладом є використання етнічного чинника в організації голосування.

Звісно, етнос виступає не тільки суб'єктом і об'єктом політики, а й моралі. Врахування етнічності має істотне значення для розв'язання моральних проблем, що виникають насамперед у етнічно змішаних колективах і у взаємовідносинах етносів. Пояснюючи дії окремого індивіда, як представника етносу, посилаються на інтереси останнього, оскільки, роблячи певний вибір перед виконанням певної дії, індивід вважає вибране цінним для етносу. Тому оцінка дій індивіда, здійснена з точки зору його приналежності до етносу, додає їм специфічного значення. А інший етнос може надати цим діям ще й додаткового значення, якщо вони зачіпають його інтереси. Тому за рішення і дії людини, якщо вони спрямовані проти іншого етносу, морально відповідає весь її етнос. Можна сперечатися щодо питання, чи мають такі колективи, як організація або соціальний інститут, "моральний статус автоматично, як його має людина" ¹⁶. Але щодо етносу можна говорити ствердно, що він його має.

Звичайно, моральний статус етносу відрізняється від морального статусу окремого його представника. Етнічні колективи можуть мати моральні характеристики, які не збігаються з моральними характеристиками їхніх членів і не є похідними від них. Те, що є моральним для людини як особи, може не бути моральним для неї як представника етносу, як і навпаки, те, що є моральним для неї як представника етносу, не обов'язково є моральним для неї як особи. Етнос має власну моральність поряд з моральністю його представників, бо як "корпоративне тіло" він може робити те, що буде відрізнятися від того, що роблять його члени. Наприклад, індивіди можуть колективно виконати дію, здійснення якої не було ними заплановане.

Моральний статус етносу відрізняється від морального статусу індивіда ще й тим, що на відміну від організацій і соціальних інститутів, які не мають простого пріоритету над індивідом, етнос такий пріоритет має. По-перше, при взаємодії представників різних етносів моральна оцінка вчинків індивідів часто підмінюється моральною оцінкою їхніх етносів. По-друге, пріоритет етносу виражається й у тому, що інтереси окремої людини часто приносяться в жертву інтересам етносу. Окреме питання тут, наскільки це виправдано навіть тоді, коли індивід сам ототожнює себе з етносом?

А що, у свою чергу, може дати аналіз колективних дій для більш поглибленого розуміння етнічності? Цінність аналізу колективних дій, навіть розглянутих безвідносно до етнічності, полягає вже в тому, що

він полегшує ідентифікацію групи і тим самим моніторинг її діяльності, оскільки за характером колективної дії легше визначити характер переваг індивідів і, відповідно, їхні наміри й стратегії поведінки. У стислому викладі деякі з функцій колективних дій щодо етносу виглядають так:

1. Колективні дії формують те, що сприймається нащадками як досвід попередніх поколінь. Таким досвідом значною мірою й визначається ставлення етносу до певних подій;

2. У колективних діях передаються, засвоюються і, отже, зберігаються загальні почуття, уявлення, думки предків та виробляються нові. Тому колективні дії є засобом відновлення єдності етносу, відродження етнонаціонального канону¹⁷ чи вироблення нового;

3. Саме в колективних діях, наприклад в обрядах, найповніше виражаються такі етноутворюючі ознаки, як загальне походження, психічний склад етносу. У таких діях етнічність і відтворюється, і руйнується. Обряд є цікавим прикладом: він є і спільною колективною дією (у певний час для всіх його учасників), і не спільною (для різних генерацій, тобто в різні часи);

4. Етнічність реалізується через колективність. Певна частина етноутворюючих ознак індивіда найлегше встановлюється через його готовність брати участь у колективних діях;

5. Колективна етнічна поведінка породжує етносенси культури — “ми-сенси”¹⁸. Звичайно, не всі “ми-сенси” є етносенсами, але всі етносенси є “ми-сенсами”;

6. У колективній поведінці легше засвоюються індивідами етнічні норми і цінності, за рахунок чого етнічність одержує певний нормативний характер. Так колективність формує відповідальність членів групи. Шляхом заохочення й покарання у представників етносу формуються уявлення про типові інтеракції і, отже, колективність надає етнічній поведінці певної стійкості. Колективні дії сприяють зміцненню відносин співробітництва та спільної підтримки, у колективній поведінці реалізується групова солідарність;

7. Колективні дії роблять прозорими відносини між гомогенізованими групами поліетнічного суспільства. Як інструмент міжетнічної інтеграції, колективні дії, наприклад референдуми, виступають засобом гармонізації міжетнічних відносин.

На гармонізації міжетнічних відносин варто зупинитись дещо докладніше. Відомо, що до найбільш ефективних інструментів зазначеної гармонізації належать: запобігання концентрації ключових галузей економіки в одних регіонах на шкоду іншим; усунення розриву у соціальному стані між центром і периферією; усунення розриву між культурою центру та культурою периферії; стримування форсованого формування етнічної однорідності населення в окремих регіонах; опір дезінтеграції

суспільства через політизацію етнічних почуттів; створення рівних можливостей для формування еліти кожного етносу тощо.

Якщо задіяти всі ці інструменти в Україні, гармонізація відносин її етносів можлива без злиття, без “плавильного казана” і без асиміляції, оскільки вже наявні такі умови:

досвід спільного проживання етносів;

близькість етноутворюючих ознак основних груп населення;

близькість моральних культур етносів;

установка на співробітництво і спільну підтримку;

прийнятність для кожного етносу поведінкових стереотипів і норм інших етносів.

Етнічна мобілізація та інтеграція окремих етносів можуть скласти певну загрозу існуванню української держави. Зважаючи на те, що український етнос виступає консолідуючим етносом, саме від його еліти має виходити ініціатива розробки стратегій гармонізації міжетнічних відносин.

І, на самкінець, зауваги щодо застосування “діяльнісного” підходу у вивченні етносу. На його односторонність справедливо вказано, наприклад, у статті В. Б. Фадєєва¹⁹. Проте саме в межах цього підходу було визначено поняття етногенезу; з аналізу поведінки індивідів були отримані певні результати з етнічної ідентифікації. У тому ж руслі “діяльнісного” підходу знаходяться також ті дослідження з “масової” чи “колективної” психології, у яких етнос розглядається як інтерпсихічний феномен, що не зводиться до суми індивідуальних психічних дій. До того ж, вивчати етнос як тіло культури природно саме через аналіз його діяльності.

¹ *Koons R. C.* A Representational account of mutual belief // *Synthese*. — 1989. — V. 81. — № — P. 37.

² *Tuomela R., Miller K.* We-intention // *Philosoph. Studies*. — 1988. — V. 53. — № — P. 375.

³ *Searle J. R.* The Construction of Social Reality. — NY, 1995. — P. 24, 25.

⁴ *Шлюц А.* Структура повсякденного мышления // *Социол. исследования*. — 1988. — № — С. 132.

⁵ *Tuomela R., Miller K.* Op. cit. — P. 387, 388.

⁶ *Cohen P. R., Levesque H. J.* Teamwork // *Nous*. — 1991. — V. 25. — № — P. 501.

⁷ *Ibid.* — P. 487, 489, 501.

⁸ *Gasser L.* Social Conceptions of Knowledge and Action: DAI Foundations and Open Systems Semantics // *Artificial Intelligence*. — 1991. — V. 47. — №—3. — P. 113, 114.

⁹ *Gilbert M.* On Social Facts. — Princeton, 1992. — P. 409.

¹⁰ *Mead G. H.* Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. — Chicago; London, 1967. — P. 7.

¹¹ *Gilbert M.* Collective Preferences, Obligations, and Rational Choice // *Economics and Philosophy*. — 2001. — V. 17. — P. 115.

¹² *Bratman M. E.* Shared Cooperative Activity // *Faces of Intention*. — 1999. — P. 94, 95.

¹³ *Гобино Ж. А. де.* Опыт о неравенстве человеческих рас. — М., 2001. — С. 764.

¹⁴ *Попов Б. В.* Етнонаціональні сенси духовного оновлення // *Етносоціальні трансформації в Україні: Зб. наук. ст.* — К., 2002. — С. 5—38.

¹⁵ *Фадєєв В. Б.* Ковітальні чинники трансформації етногенетичних процесів // *Там само.* — С. 54.

¹⁶ *Graham K.* The moral Significance of Collective Entities // *Inquiry*. — 2001. — V. 44. — P. 29.

¹⁷ *Фадєєв В. Б.* Цит. праця. — С. 76.

¹⁸ *Попов Б. В.* Цит. праця. — С. 17, 18.

¹⁹ *Фадєєв В. Б.* Цит. праця. — С. 41—43.