

А.Ю. ШЕМАНОВ

ПОЛИТИКА ИНКЛЮЗИИ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ОТКРЫТОСТИ ДРУГОМУ*

Алексей Юрьевич Шеманов,
Московский государственный психолого-педагогический университет,
Институт проблем инклюзивного образования,
научно-методический центр,
ведущий научный сотрудник
Сретенка ул., д. 29, Москва, 127051, Россия

доктор философских наук
E-mail: ajshem@mail.ru

Реферат. При реализации политики инклюзии и/или интеграции выявляется ряд противоречий в отношении «своего» («я») и «другого», которые составляют ключевой аспект самой этой политики. В статье показано, что при попытке осуществления интеграции социального «другого» в рамках политики инклюзии, т. е. с сохранением особенностей «другого», эти противоречия возникают закономерно, поскольку определение своей идентичности, в том числе коллективного «я», неотделимо от проведения различий с другими, о чем писал еще Гегель. В этом смысле неслучайно, что продуктивным подходом к интерпретации этнической идентичности как определения своего коллективного «я» выступает конструирование и воспроизведение границ с «другими» (Ф. Барт). Также и обсуждение И. Нойманном использования конструирования «другого» в международных отношениях показывает, что не только национальное «я» конструируется отличием от других, но и «другой» конструируется относительно идентичности «я». В связи с этим в статье делается попытка аргументировать тезис о том, что всеобщим аспектом взаимного конструирования «я» и «другого» как

особенных (включая этническую идентичность) является определение человеком своего бытия как границы, или открытости «другому». Причем локальность осуществления всеобщего аспекта такого конституирования порождает и противоречия «я» и «другого» как особенного, и несовместимые друг с другом подходы к определению сущности «я» и «другого» (например, конструктивизм и примордиализм в исследованиях этносов или конструкционизм и эссенциализм в исследованиях инвалидности).

Ключевые слова: «я», «другой», открытость бытия человека, инклюзия, интеграция, интегративный театр, этническая идентичность, конструкционизм.

Для цитирования: Шеманов А.Ю. Политика инклюзии и этническая идентичность в контексте проблемы открытости другому // Обсерватория культуры. 2016. Т. 13, № 6. С. 652–659.

Актуальность темы инклюзии и этнической и национальной идентичности в перспективе отношений «я сам»/«другой» (self/other) определяется неясностью места политики инклюзии как особого типа политики интеграции в становлении отношений «я»/«другие». В фокусе внимания — вопросы, касающиеся представлений об инклюзии, с которых мы и начнем эту статью.

* В работе использованы результаты исследований, выполненных при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проекты № 15-33-14106, 14-03-00765).

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ИНКЛЮЗИИ КАК ПОЛИТИКИ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ИСКЛЮЧЕНИЮ ДРУГОГО

Относительно представлений об инклюзии возникает среди прочих вопрос: что *имплицитно* определяет тех лиц, которым адресована политика инклюзии, в качестве *адресатов* этой политики? С одной стороны, она направлена на противодействие их исключению из общества, а тем самым — на преодоление их «другости» в отношении него. С другой стороны, определяя их в качестве адресатов инклюзии, она вносит вклад в представление об их «другости» по отношению к включающему сообществу, т. е. в их становление в качестве «других» (чему соответствует термин *othering* — делание другим; см., например, [1]).

Инклюзия позиционируется как политика преодоления присущего данному отношению потенциала стигматизации «другого» как чужого и отвергаемого, политика поощрения разнообразия в сообществе, направленная на превращение любого «другого» в равноправного партнера по коммуникации и взаимодействию [2]. В этом качестве инклюзия во всем мире выдвигается как один из приоритетов современной социальной политики по отношению к людям, подвергающимся несправедливой дискриминации на основании их особенностей, т. е. «другости» (инвалидности, происхождения, пола, экономического и социального статуса и т. п.). В русле подобных тенденций находится принятие в 2006 г. Конвенции ООН о правах инвалидов, в статье 24 утверждающей их право на инклюзивное образование [3].

Помимо людей с инвалидностью эта политика в области образования касается также других групп населения, которые сталкиваются с проблемой их социального исключения, например мигрантов [4]. При этом инклюзия в образовании рассматривается как часть более общей повестки дня социальной инклюзии в качестве политики повышения возможностей социального участия всех граждан страны во всех сторонах ее жизни, т. е. как политика, направленная против их социального исключения [5].

Вместе с тем остается не совсем ясным отличие инклюзии от интеграции в качестве политики в отношении «другого», что сохраняет неясность и в том, как в терминах инклюзии определяется оппозиция «я/другой». Так, до сих пор можно встретить и отождествление понятий интеграции и инклюзии [6, 7], вследствие чего они выступают в качестве синонимов, и попытки представить их последовательными этапами развития отношения к реализации прав людей как исключаемых из общества или отдельных сфер его жизни [8], и дополнительными

асpekтами политики включения социально исключенных [4].

Эта неясность, видимо, неслучайна, о чем говорит критика инклюзии с позиции социального конструкционизма (см., например, [1, 9]). А. Хикки-Муди [9] подчеркивает противоречия в самой задаче инклюзии, если она реализуется исходя из конструирования «других» в качестве оппозиции «нормы», поскольку целью инклюзии, по ее мнению, должно бы быть устранение самой исходной оппозиции «норма / другой» в силу наличия у этой оппозиции неотъемлемого от нее потенциала подавления других. Инклюзия отличается от ранее проводившейся интеграции, поскольку в сфере образования интеграция, понимаемая как совместное обучение детей с особенностями и «нормальных» детей, вначале ставила целью помощь лицам с особенностями (например, с различными нарушениями) в их нормализации. Такая политика, получившая название «нормализации», *предполагала* оппозицию нормы и отклонения от нее, рассчитывая способствовать интеграции на основе *преодоления* отличий от нормы. При этом категоризация индивида («норма» или «отклонение») рассматривалась как опирающаяся на сущность (существенные свойства) самого индивида, что в терминах социального конструкционизма получило название эссенциализма (обсуждение вопроса см., например, [10]), тогда как конструкционизм настаивает на том, что социальное конструирование выступает единственным источником любых значений.

А. Хикки-Муди не устраивает понятие инклюзии как отсылающее к противопоставлению абстрактной «нормы» и абстрактного отклонения от нее, например, «инвалидности» вообще, поскольку оно игнорирует сущностный характер различий между людьми, конкретную воплощенность (*embodiment*) этих различий¹. Описывая работу интегративного театра *Restless Dance Company* (Аделаида, Австралия), Хикки-Муди использует термин «обратная интеграция» (*reverse integration*), для того чтобы обозначить включение в интегрированную танцевальную театральную труппу, основу которой составляют участники с интеллектуальными нарушениями (*disability*), актеров без таковых.

Приняв в целом аргументы конструкционистской интерпретации инвалидности (*disability*), т. е. так называемой «социальной модели», относительно оппозиции нормы и инвалидности, Хикки-Муди тем не менее утверждает *сущностный* характер межчеловеческих различий, их укорененность в теле индивида. Совмещение конструкционизма и своеобразного эссенциализма реализуется ею на основе

¹ Проблема воплощенности в исследованиях инвалидности и в связи с темой инклюзии обсуждается в статье А.Ю. Жеманова [11] и в статье Л.С. Черняка [12], являющейся реакцией на нее.

философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари (она использует главным образом их работы [13, 14]).

Не рассматривая концепцию Хикки-Муди подробно, отметим некоторые основные понятия, касающиеся описания отношений членов труппы, которые важны для дальнейшего обсуждения. К ним относятся: «культуры инвалидности»; человек как «тело», которое может стать посредством социального конструирования «инвалидизированным телом» (*disabled body*); несоизмеримость планов «тела» и «интеллекта», который понимается как воображение, осуществляемое телом². Из несоизмеримости планов тела и интеллекта выводится несоизмеримость их ценности, т. е. аргументируется положение о том, что интеллект не должен служить мерой успешности человека и его ценности для общества, как это происходит в нынешней ситуации конкуренции на основе интеллектуальных достижений. Тела рассматриваются как «эффekt», действие их движения, а не как предшествующие этому движению во времени субстанции. Соответственно, нет оснований в этом контексте говорить о единственной и объемлющей всех «культуре инвалидности» (*culture of disability*). Согласно этой логике, культур столько, сколько модусов движения, в котором конституируются тела индивидов. При этом движения рассматриваются как источник этих культур, выражающих качество движения, осуществляемого участниками труппы, стилей межличных отношений и динамики группы, с которыми ведется работа в упомянутой танцевальной труппе [9, p. 11].

А. Хикки-Муди рассматривает концепцию инклюзивного образования как порождение идеи «эгалитаризма», т. е. представления об абстрактном, относящемся ко всем в равной мере без учета различий между людьми равенстве, которое предполагается устройством мира на основе конкуренции и селекции в условиях ценностного предпочтения интеллекта над телом [9, p. 2, 5, 7]. Эту концепцию исследовательница критикует исходя из представления о воплощенности (*embodiment*) личности. Инклюзия, с этой позиции, принудительно подчиняет дискурсу эгалитаризма людей с другой телесностью, исключая тем самым из полноценной жизни в обществе тех, кто не в состоянии конкурировать с другими за академические достижения в освоении учебных программ.

Однако в ее опирающейся на философию Делеза и Гваттари концепции, на наш взгляд, остается неясно, как возможно взаимодействие между представителями столь разных и не имеющих общей основы культур, опирающихся на уникальность конституирующего данное тело движения? Делез и Гваттари, а вслед за ними и Хикки-Муди, утвер-

ждают принцип несоизмеримости планов интеллекта и тела [9, p. 8]. Но в философии Спинозы единая субстанция была основой как раз соизмеримости субстанций протяженной и мыслящей, порядка вещей и порядка идей. В схолии к теореме 7 второй части «Этики» Спиноза писал, что «все, что только может быть представляемо бесконечным умом как составляющее сущность субстанции, относится только к *одной* субстанции... следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом — под другим. Точно также модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами» (выделено Спинозой. — А. Ш.) [16, с. 407]. Правда, еще Гегель, говоря в «Феноменологии духа» об абсолютном у Шеллинга, замечал, что единство такого рода, т. е. рассматриваемое в его абсолютности лишь как единство, — это ночь, в которой все кошки серы [17, с. 8].

Возможно ли общение людей разных культур в концепции, опирающейся на философию Делеза и Гваттари? То есть как оказывается возможным осуществление той самой логики творческих импульсов людей с «дизабилити», в которой видят задачу актеров без нее в данном театре? На каком основании строится эта логика? Как возможно с помощью такой логики творческих импульсов актеров с интеллектуальной недостаточностью сохранить аутентичность этих импульсов, культуру интеллектуальной «дизабилити», если разные культуры несоизмеримы? Если же в этом не видится проблема, а речь идет о диалоге как обмене творческими импульсами между теми, кто имеет сущностные различия, то, повторюсь, *на чем* может быть основан такой диалог, если интеллект и тело или разные культуры несоизмеримы? И, наконец, почему не оказывается вариантом делания «другим» (*othering*) концепция «обратной интеграции» актеров без «дизабилити»?

Как можно видеть из работы Хикки-Муди, обратная интеграция как стратегия отношения к актерам без нарушений в работе труппы танцевального театра *Restless Dance Company* означает построение практики, направленной на поддержку идентичности творческого ядра труппы [9, p. 11], а именно — актеров с интеллектуальными нарушениями, по отношению к которым актеры без таких нарушений выступают на практике в качестве *периферии*, т. е. определяются в качестве «других», не таких, отличных от них, исключенных из ядра идентичности и *поэтому включаемых* на правах периферии. Что неудивительно, ведь различие как категория имеет смысл лишь тогда, когда различаемое установлено в своей тождественности себе и отличии от других. Иначе говоря, это парные категории, которые взаимно предполагают друг друга.

² На основе спинозизма в интерпретации Делеза и Гваттари, см. в связи с этим также работу Делеза о Спинозе [15].

Причем, как было показано еще Гегелем, для того чтобы отличие реализовалось именно как отличие, необходимо *полагание* отличности по отношению к другому как противоположному (см., например, §119 — здесь и далее указываются параграфы в т. 1 «Энциклопедии философских наук» Гегеля [18, с. 276]).

Но подобное полагание своей особенности в построении отношений с другими предполагает опору на сущность, расположенную в глубине полагаемого отличия, стоящую за его явлением, т. е. эссенциализацию отличия. Неслучайно у Гегеля тождество и отличие как рефлексивные категории принадлежат сфере сущности. А эссенциализация, с точки зрения подхода социального конструкционизма, лежащего в основе политики инклюзии, недопустима, поскольку означает последующее снятие взаимной инаковости сторон социального взаимодействия в его основании, которое их сохраняет в снятом виде. Инаковость при этом выступает как констатация внешней рефлексии по поводу противоположных сторон единого процесса (например, процесса самопознания идеи, как у Гегеля: «Так как субстанциально во всем этом *одно и то же понятие*, то в развитии сущности встречаются те же самые определения, что и в развитии бытия, но в *рефлексивной* форме» (курсив Гегеля, подчеркнуто мной. — А. Ш.) [18, с. 269]).

В сфере политики с точки зрения социального конструкционизма это будет интерпретироваться как подавление «другого», основанное на присвоении себе позиции включающего целого, в рамках которого «другость» другого должна быть «снята» в эссенциализированной идентичности присвоенной позиции «целого».

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ДРУГОГО ПРИ ИДЕНТИФИКАЦИИ С ДРУГИМИ КАК ЧЛЕНАМИ ОДНОЙ ГРУППЫ

Для понимания вопроса об инклюзии и интеграции в перспективе формирования отношений «я» / «другой», на наш взгляд, полезно рассмотреть работу И. Нойманна [19], посвященную использованию «другого» в сфере международных отношений.

Хотя в этой книге не обсуждается непосредственно тема инклюзии, но идет речь о том, возможна ли в международных отношениях интеграция, основанная на построении коллективной идентичности, допускающей различие «другого» и не требующей при этом его исключения, что соответствует проблематике, которая выражается средствами риторики

инклюзии. Книга И. Нойманна, как представляется, позволяет посмотреть на инклюзию в перспективе невозможности полностью устранить превращение других в «другого» из процесса формирования собственной коллективной идентичности, а также из политики интеграции с другими [19, с. 69–70]. Это превращение других в «другого» (не таких, как «я») является частью политики репрезентации коллективного «я» как «воображенного сообщества», посредством которой люди идентифицируют самих себя как членов данного социального целого³.

Нойманн в первой, методологической, главе своей книги рассматривает четыре подхода к проблеме отношений «я»/«другой», обозначаемые как этнографический, психологический, диалектический и диалогический (под рубрикой «восточный экскурс» [19, с. 37–49]). Не анализируя их подробно, выделим некоторые основные моменты для конструктивистского в целом метода, принимаемого Нойманном. Наиболее характерным и работающим в его рассуждениях представляется сформулированный Ф. Бартом подход к проблеме формирования этнической коллективной идентичности через различение с «другими» [19, с. 29–31].

По Барту, этнические группы поддерживают «свою» идентичность, воспроизводя *границы* с «другими» с помощью *маркеров* этих границ, которые Барт назвал «диакритиками» [19, с. 29]. Выбор такого рода маркеров Ф. Барт первоначально полагал достаточно произвольным; главное, чтобы они выполняли функцию различения с «другими». Л.С. Перепелкин считает такой способ конструирования собственной идентичности (своего «я сам») через воспроизводство маркеров-различителей общим для производства идентичности любых социальных групп, рассматривая этничность как частный случай. Причем особенность этничности он видит в том, что источником воспроизводства границ служит *конфликт* между группами, первоначально латентный [21, с. 63–65]. Представляется, что вопрос об источнике межгрупповых границ, генерирующих этническую идентичность, только отодвигается допущением латентного характера конфликта, поскольку конфликт, даже оставаясь латентным, предполагает и латентные, т. е. еще не проявленные, но уже наличные границы между группами, тем самым уже латентно этническими. Что же лежит тогда в основе самой этой латентной этничности?⁴

³ Такой вариант перевода начала названия известной работы Б. Андерсона [20] — в оригинале *Imagined Communities* — предложен в работе Л.С. Перепелкина [21, с. 65]. Дело в том, что нации не являются лишь воображаемыми сообществами, но чтобы стать реальными сообществами, их единство, общность должны стать продуктом воображения его членов, например, мифом об общем происхождении.

⁴ В связи с этим интересно заметить, что в гегелевской логике отличие, как и тождество, будучи рефлексивными определениями,

Возможно, в этой проблеме происхождения этноса выявляется неправомерность чрезмерного акцента на конструкционистской позиции, которая связывает возникновение этноса с *конструированием* мифа об общем происхождении общности, опуская вопрос об основаниях этого конструирования. Как пишет Нойманн, Ф. Барт впоследствии признавал, что выбор маркеров-различителей не вполне произволен [19, с. 30], т. е. он имеет, возможно, некие иные основания, кроме самих потребностей *манипуляции* символами для конструирования общности (да и манипулировать можно лишь символами, которые уже имеют значение для группы). Вопрос может состоять в том, чем определяется содержание символов.

Продолжая сравнение с гегелевским анализом различия и тождества как парных рефлексивных категорий, можно заметить, что при обсуждении границ этнической идентичности, ее *своего другого*, как и конститутивных для нее маркеров-диакритик, совершенно закономерно с гегелевских позиций должен возникнуть вопрос об *основании* тождества и различия и самого противоречия, которым чревато, по Гегелю, их развитие; §121: «Основание есть единство тождества и различия, оно есть истина того, чем оказалось различие и тождество, рефлексия-в-самое-себя, которое есть столь же и рефлексия-в-другое, и наоборот» [18, с. 281]. В случае этнической идентичности подобным основанием, согласно Л.С. Перепелкину, как уже упоминалось, является порождающий ее конфликт как принцип генезиса идентичности [21, с. 63–65]. Впрочем, самый конфликт можно было бы рассматривать именно как результат внутренней диалектики определения группой своей идентичности в своем отличии от других.

Любопытно, что Нойманн подвергает критике диалектический подход к проблеме отношений «я» и «другого», аргументируя это тем, что такой подход априорно направлен на снятие различия «я» и «другого» в единстве, порожденном развитием отношений между ними, игнорируя тем самым конкретно складывающиеся социальные взаимодействия. Ему кажется более резонным диалогический подход как способ интерпретации отношений «я» и «другого», поскольку этот подход признает неснимаемую уникальность «другого». По сути, у Нойманна речь идет о предпочтении одной априорной позиции другой. Так, он считает, что «создание социальных границ (т. е. различение с «другими». — А. Ш.) является не следствием интеграции (т. е. объединения с «другими», идентификации с ними. — А. Ш.), а одним из ее необходимых *априорных* составляющих» (курсив наш. — А. Ш.) [19,

с. 68]. Однако, выбирая (в качестве теоретически более предпочтительного) диалогический подход к проблеме интеграции как отношения «я» и «другого», Нойманн, как представляется, не обращает внимание на то, что диалогический подход, как и диалектический, предполагает априорное постулирование *единого основания* — основания диалога, хотя и не требует снятия в нем различий «я» и «другого». Так, Ч. Тейлор, упоминаемый Нойманном как автор авторитетного анализа формирования идеи «я» в западной традиции [19, р. 36], считает условием возможности диалога между людьми наличие общего горизонта значимостей [22, р. 66–67].

ОТКРЫТОСТЬ «ДРУГОМУ» КАК ОСНОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Говоря об основаниях конструирования мифа, мы имеем в виду именно сам упускаемый при конструкционистском подходе *вопрос* об основаниях мифа. Дело не в поиске *исторического* основания этноса и мифа о его происхождении, а в истоках самого вопроса, побуждающего искать основание в общем происхождении. Оставаясь лишь на почве *ответов* на эти вопросы об основании идентичности, на наш взгляд, невозможно вырваться за рамки дилеммы примордиализма и конструктивизма. Важно понять смысл самого *вопроса*. А этот вопрос о *происхождении* этноса, т. е. о его начале, точке, где самой общности еще нет, а есть некое порождающее общность «другое», является вопросом о «другом» как инициаторе этой общности. И этносы, поскольку они уже возникли и, стало быть, имеют миф об общем происхождении, это *попытки* ответить на этот *вопрос*, каковы попытки и представлены мифом.

Поэтому, видимо, неслучайно этничность исторически тесно связана с религией. По существу, когда говорят о богах или героях с полубожественным происхождением как о тех, кто стоит у начала этноса, то речь идет о проведении границы не только с другими группами людей, но, прежде всего, с «другим» по отношению к человеческому как таковому.

Иными словами, именно проведение границы с «другим» тематизирует вопрос о бытии себя самого, о собственной идентичности, а тем самым — об открытости бытию. Если вспомнить хайдеггеровскую аналитику *Dasein*, то можно сказать, что, отличая себя от «другого» (и лишь тем самым от других), люди через вопрошание о *своем* бытии — о своем происхождении — осознают *самое бытие*, делают его темой своего существования. «Присутствие (*Dasein*) есть сущее, которое не только случается среди другого сущего. Оно напротив онтически

не просто суть противоположности друг по отношению к другу, но обращаются каждое внутри себя *противоречием*, которое затем разрешается их переходом в основание (§120) [18, с. 280].

отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии. К этому бытийному устройству присутствия однако тогда принадлежит, что в своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию» [23, с. 12].

В этом отличении себя как имеющего *отношение* к своему бытию от прочего сущего проявляется, как можно было бы сказать, сущностная граничность самого сущего с таким бытийным устройством. Эта граничность проявляется в том числе в вопросе о своем происхождении; заметим, что этот *вопрос* и такая граничность выступают, прежде всего, как основание *общности* со всеми другими, имеющими такое же бытийное устройство, а тот или иной особенный *ответ* на него, т. е. миф об общем происхождении, *отличающий* разные сообщества, вторичен по отношению к вопросу. Причем ответы на всеобщий вопрос всегда оказываются частными и определяющими особенную общность, но эта особенность связана с ее историческим характером, отражает ее историю как особенную, определяющую уникальное место данной общности среди других. Более того, *всеобщий* вопрос о происхождении / отличии от другого в случае этноса всегда задается *исходя из локальной* и особенной позиции частной общности. Именно в силу *всеобщности* вопроса о начале *локальной* общности он и оказывается представлен в имеющих *религиозный* (т. е. представленный в мифах, относящихся к устройению *мира*) характер ответа о происхождении *этносов*⁵.

В данном контексте, как представляется, применительно к теме содержания собственной идентичности не только как идентичности группы, но и человека как такового оказывается продуктивным подход к определению граничности в качестве существа человеческого бытия, в том виде, как он предложен и развит в работах Л.С. Черняка [24, 25] (см. также работу И.В. Гибелева и О.К. Румянцева [26]).

В рамках концепции Черняка становится ясно, что конкретная этническая культура как определение *места* бытия человека в мире, его экологии, опирается и является производной от сущностной граничности человека как бытия, от его свободы, т. е. от *вопроса*, а не *ответа* о его бытии. Хотя стоит заметить, что подобное экологическое, этническое определение места бытия человека в мире неотрывно от его свободы, которая воплощает себя в локальных проектах своего бытия.

Проведенное рассуждение имеет целью обратить внимание на связь любой постановки вопроса о собственном «я» и его отношениях с «другим», в том числе и вопроса о происхождении этноса как раз-

новидности коллективного «я» (но также и вопроса об интеграции с «другим» и инклюзии как интеграции с сохранением особенности «другого»), с этой сущностной граничностью человека. Представляется, что на пути понимания бытия человека как граничного по своей сути, т. е. открытого к «другому», можно выйти за пределы тех концептуальных противоречий и ловушек, на которые указали философы постструктуралистского направления, и в то же время не попасть в те тупики, в которые приводит социально-конструкционистский подход, рассматривая отношения «я» и «другого», о чем уже частично шла речь в изложении проблематики инклюзии и о чем пишет также Нойманн применительно к анализу отношений «я»/«другой» в сфере международных отношений. Но это тема отдельной работы.

Список источников

1. *Slee R.* Beyond Special and Regular Schooling? An Inclusive Education Reform Agenda // *International Studies in Sociology of Education*. 2008. Vol. 18, no. 2. P. 99–116.
2. *Ainscow M., Sandill A.* Developing Inclusive Education Systems: the Role of Organisational Cultures and Leadership // *International Journal of Inclusive Education*. 2010. Vol. 14, no. 4. P. 401–416.
3. Конвенция о правах инвалидов [Электронный ресурс] // Организация Объединенных Наций. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/disability.shtml (дата обращения: 31.07.2016).
4. *Хухлаев О.Е., Чибисова М.Ю., Шеманов А.Ю.* Инклюзивный подход в интеграции детей-мигрантов в образовании // *Психологическая наука и образование*. 2015. Т. 20, № 1. С. 15–27.
5. The Social Inclusion Agenda [Электронный ресурс] // Social Inclusion. URL: <http://pandora.nla.gov.au/pan/142909/20130920-1300/www.socialinclusion.gov.au/index.html> (дата обращения: 31.07.2016).
6. *Назарова Н.М.* К проблеме разработки теоретических и методологических основ образовательной интеграции // *Психологическая наука и образование*. 2011. № 3. С. 5–11.
7. *Малофеев Н.Н.* Специальное образование в России и за рубежом : в 2 ч. Ч. 1 : Западная Европа. Москва : Печатный двор, 1996. 182 с.
8. *Леонгард Э.И., Краснова Н.А., Пирожник Н.Т., Прудникова М.С.* Инклюзивное образование в различных условиях интеграции // *Инклюзивное образование*. Москва, 2010. Вып. 1. С. 139–148.
9. *Hickey-Moody A.* «Turning Away» from Intellectual Disability : Methods of Practice, Methods of Thought // *Critical Studies in Education*. 2003. Vol. 44, no. 1. P. 1–22.
10. *Fischer R.* Cross-Cultural Training Effects on Cultural Essentialism Beliefs and Cultural Intelligence // *International Journal of Intercultural Relations*. 2011. Vol. 35. P. 767–775.

⁵ Израиль как избранный Богом народ занимает в этой логике вопроса и ответа особое место, которое в настоящей статье не рассматривается.

11. Шеманов А.Ю. Воплощенность личности и ресурсы инклюзии : от психологической к социокультурной перспективе // Обсерватория культуры. 2014. № 5. С. 15–22.
12. Черняк Л.С. «Воплощенность личности и инклюзия» : медитации постороннего // Обсерватория культуры. 2015. № 3. С. 4–12.
13. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато : Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я.И. Свирского ; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. Екатеринбург ; Москва : У-Фактория ; Астрель, 2010. 895 с.
14. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. Москва ; Санкт-Петербург : Институт экспериментальной социологии, Алетейя, 1998. 288 с.
15. Делез Ж. Критическая философия Канта : учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. с фр. Москва : ПЕР СЭ, 2000. 351 с.
16. Спиноза Б. Этика // Избранные произведения. Т. 1. Москва : Политиздат, 1957. С. 359–618.
17. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. Москва : Издательство социально-экономической литературы, 1959. 438 с.
18. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. Москва : Мысль, 1974. 452 с.
19. Нойманн И. Использование «Другого» : Образы Востока в формировании европейских идентичностей / пер. с англ. В.Б. Литвинова, И.А. Пильщикова ; предисл. А.И. Миллера. Москва : Новое издательство, 2004. 336 с.
20. Андерсон Б. Воображаемые сообщества : Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. Москва : Канон-Пресс-Ц ; Кучково поле, 2001. 288 с.
21. Перепелкин Л.С. Конструктивизм в этнологии : теория и практика // Вопросы социальной теории. Т. VII. Вып. 1–2. 2013–2014. С. 59–72.
22. Taylor Ch. The Ethics of Authenticity. Cambridge (Mass.) ; London, 1991. 142 p.
23. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва : Ad Marginem, 1997. 451 с.
24. Черняк Л.С. Внезаходимость в диалогике : самодетерминация мысли и детерминации внемысленные // Владимир Соломонович Библер / под ред. А.В. Ахутина, И.Е. Берлянд. Москва : РОССПЭН, 2009. С. 10–128.
25. Черняк Л.С. Время и вечность : Возвращение забытой темы. Москва : Нестор-История, 2014. 696 с.
26. Гибелев И.В., Румянцев О.К. Открытость границы жизненного мира и ее репрезентация // Обсерватория культуры. 2014. № 3. С. 11–18.

INCLUSION POLICY AND ETHNIC IDENTITY IN THE CONTEXT OF OPENNESS TO THE OTHER

ALEXEY YU. SHEMANOV

Moscow State University of Psychology and Education, 29 Sretenka St., Moscow, 127051, Russia
E-mail: ajshem@mail.ru

Abstract. *When implementing the policy of inclusion and/or integration, there is a number of contradictions related to “self” (“I”) and “the other”, which are the key aspect of this policy. The article shows that when you try to integrate the social “other” in the framework of the policy of inclusion, i.e. with preservation of the features of “the other”, these conflicts naturally arise, because the definition of any identity (including the collective “I”) is inseparable from the differentiation from others, which was described by Hegel. Therefore, it is not without reason that the most productive approach to the interpretation of ethnic identity as defining of the own collective “I” is the construction and reproduction of boundaries with “the others” (F. Barth). In addition, I. Neumann’s discussion on the use of constructing “the other” in the international relations shows that not only the national “I” is constituted by distinguishing from others, but also “the other” is constitu-*

ted with respect to the identity of “I”. In this regard, the article attempts to substantiate the thesis that the universal aspect of the mutual constitution of “I” and “the other”, as individuals (including ethnic identity), is the definition of human existence as a boundary, or openness to “the other”. Moreover, the locality of implementation of the universal aspect of this mutual constitution gives rise to both the contradictions in relations of “I” and “the other” as an individual, and the incompatible approaches to determining the nature of “I” and “the other” (e. g., the constructivism and primordialism in ethnic studies or the constructionism and essentialism in studies of disability).

Key words: “I”, “the other”, openness of human existence, inclusion, integration, integrative theatre, ethnic identity, constructionism.

Citation: Shemanov A.Y. Inclusion Policy and Ethnic Identity in the Context of Openness to the Other, *Observatory of Culture*, 2016, vol. 13, no. 6, pp. 652–659.

Acknowledgements

This article is written with the support of the Russian Foundation for Humanities, projects no. 15-33-14106, 14-03-00765.

References

1. Slee R. Beyond Special and Regular Schooling? An Inclusive Education Reform Agenda, *International Studies*

- in *Sociology of Education*, 2008, vol. 18, no. 2, pp. 99–116.
2. Ainscow M., Sandill A. Developing Inclusive Education Systems: the Role of Organisational Cultures and Leadership, *International Journal of Inclusive Education*, 2010, vol. 14, no. 4, pp. 401–416.
 3. Konventsiya o pravakh invalidov [Convention on the Rights of Persons with Disabilities], *United Nations*. Available at: <http://www.un.org/disabilities/convention/conventionfull> (accessed 31.07.2016).
 4. Khukhlaev O.E., Chibisova M.Yu., Shemanov A.Yu. Inklyuzivnyi podkhod v integratsii detei-migrantov v obrazovanii [Inclusive Approach to the Integration of Migrant Children in Education], *Psikhologicheskaya nauka i obrazovanie* [Psychological Science and Education], 2015, vol. 20, no. 1, pp. 15–27.
 5. The Social Inclusion Agenda, *Social Inclusion*. Available at: <http://pandora.nla.gov.au/pan/142909/20130920-1300/www.socialinclusion.gov.au/index.html> (accessed 31.07.2016).
 6. Nazarova N.M. K probleme razrabotki teoreticheskikh i metodologicheskikh osnov obrazovatel'noi integratsii [To the Problem of Development of Theoretical and Methodological Foundations of Educational Integration], *Psikhologicheskaya nauka i obrazovanie* [Psychological Science and Education], 2011, no. 3, pp. 5–11.
 7. Malofeev N.N. *Spetsial'noe obrazovanie v Rossii i za rubezhom : v 2 ch. Ch. 1: Zapadnaya Evropa* [Special Education in Russia and Abroad: in 2 Parts. Part 1: Western Europe]. Moscow, Pechatnyi Dvor Publ., 1996, 182 p.
 8. Leongard E.I., Krasnova N.A., Pirozhnik N.T., Prudnikova M.S. Inklyuzivnoe obrazovanie v razlichnykh usloviyakh integratsii [Inclusive Education in Different Conditions of Integration], *Inklyuzivnoe obrazovanie* [Inclusive Education], Moscow, 2010, issue 1, pp. 139–148.
 9. Hickey-Moody A. “Turning Away” from Intellectual Disability : Methods of Practice, Methods of Thought, *Critical Studies in Education*, 2003, vol. 44, no. 1, pp. 1–22.
 10. Fischer R. Cross-Cultural Training Effects on Cultural Essentialism Beliefs and Cultural Intelligence, *International Journal of Intercultural Relations*, 2011, vol. 35, pp. 767–775.
 11. Shemanov A.Yu. Voploshchennost' lichnosti i resursy inklyuzii: ot psikhologicheskoi k sotsiokul'turnoi perspektive [The Embodiment of Personality and Inclusion Resources: from Psychological to Sociocultural Perspective], *Observatoriya kul'tury* [Observatory of Culture], 2014, no. 5, pp. 15–22.
 12. Chernyak L.S. “Voploshchennost' lichnosti i inklyuziya”: meditatsii postoronnego [Individuality as Embodiment of Culture and the Problem of Inclusion: an Outsider's Perspective], *Observatoriya kul'tury* [Observatory of Culture], 2015, no. 3, pp. 4–12.
 13. Deleuze G., Guattari F. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. Ekaterinburg, Moscow, U-Faktoriya Publ., Astrel' Publ., 2010, 895 p. (in Russ.)
 14. Deleuze G., Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Moscow, St. Petersburg, Institut Eksperimental'noi Sotsiologii Publ., Aleteiya Publ., 1998, 288 p. (in Russ.)
 15. Deleuze G. *La Philosophie critique de Kant*. Moscow, PER SE Publ., 2000, 351 p. (in Russ.)
 16. Spinoza B. Etika [Ethics], *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works], vol. 1, Moscow, Politizdat Publ., 1957, pp. 359–618.
 17. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes, *Sochineniya* [Works], vol. IV. Moscow, Sotsial'no-Ekonomicheskoi Literaturny Publ., 1959, 438 p. (in Russ.)
 18. Hegel G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hauptteile 1. Wissenschaft der Logik*. Moscow, Mysl' Publ., 1974, 452 p. (in Russ.)
 19. Neumann I. *Uses Of The Other: “The East” in European Identity Formation*. Moscow, Novoe Publ., 2004, 336 p. (in Russ.)
 20. Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Moscow, Kanon-Press-Ts Publ., Kuchkovo Pole Publ., 2001, 288 p. (in Russ.)
 21. Perepelkin L.S. Konstruktivizm v etnologii: teoriya i praktika [Constructivism in Ethnology: the Theory and Practice], *Voprosy sotsial'noi teorii* [Issues of Social Theory], vol. VII, issues 1–2, 2013–2014, pp. 59–72.
 22. Taylor Ch. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge (Mass.), London, 1991, 142 p.
 23. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997, 451 p. (in Russ.)
 24. Chernyak L.S. Vnenakhodimost' v dialogike: samodeterminatsiya mysli i determinatsii vnemyslennyye, *Vladimir Solomonovich Bibler*, Moscow, ROSSPEN Publ., 2009, pp. 10–128.
 25. Chernyak L.S. *Vremya i vechnost': Vozvrashchenie zabytoi temy* [Time and Eternity: the Return of the Forgotten Theme]. Moscow, Nestor-Istoriya Publ., 2014, 696 p.
 26. Gibelev I.V., Rumyantsev O.K. Otkrytost' granitsy zhiznennogo mira i ee reprezentatsiya [The Openness of the Life World and Its Representations], *Observatoriya kul'tury* [Observatory of Culture], 2014, no. 3, pp. 11–18.