

Список літератури

1. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Франклин Р. Анкерсмит. – М. : Европа, 2007. – 612 с.
2. Гумбрехт Г. У. Похвала спортивній красі / Ганс Ульріх Гумбрехт. – К. : Дух і літера, 2012. – 216 с.
3. Dewey J. Art as Experience / John Dewey. – New York : A Perigee Book, 2005. – 371 p.
4. Nehamas A. On beauty and Judgment [Електронний ресурс] / Alexander Nehamas // The Threepenny Review. – 2000. – Is. 80. – Режим доступу: https://www.threepennyreview.com/samples/nehamas_w00.html. – Назва з екрана.
5. Nehamas A. Only Promise of Happiness : The Place of Beauty in a World of Art / Alexander Nehamas. – Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2007. – 200 p.
6. Scruton R. Beauty. A Very Short Introduction / Roger Scruton. – New York : Oxford University Press, 2011. – 208 p.
7. Starr G. G. The neuroscience of Aesthetics Experience / Gabrielle G. Starr. – Cambridge : The MIT Press, 2013. – 272 p.
8. Steiner W. Venus in Exile: The Rejection of Beauty in Twentieth-century Art / Wendy Steiner. – Chicago : The University of Chicago Press, 2002. – 304 p.

I. Bondarevska

TEMPORALITY OF BEAUTY

The paper argues a temporary nature of the beauty in the human dynamical experience system. Examining the beauty as an aesthetic experience the author differentiates three aspects of the analysis – ontological, communicative, existential, and does a hypothesis about causes of rejection of the beauty in contemporary art.

Keywords: temporality of beauty, aesthetics experience, contemporary art.

Матеріал надійшов 10.03.2015

УДК 316.75-021.167

Лисий І. Я.

**ІДЕОЛОГІЯ НЕПЕВНОСТІ
(ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ)**

У пропонованій статті автор презентує власну візію концепції транскультури як ідеології непевності.

Ключові слова: культура, ідеологія, ідентифікація, кроскультурний, транскультурний, трансгресія, М. Епштейн.

Наслідком глобалізації є соціокультурна гомогенізація людності, передусім європейської, посилення її територіальної мобільності, інтенсифікація міжкультурної комунікації. Усе це породжує виклики для самобутності локальних і національних культур. Вони, з одного боку, актуалізують проблему збереження національної ідентичності культур, а з другого – ставлять під

питання правомірність ідентифікації в плинному світі, начебто позбавленому сутностей. У другому аспекті й постає ідея *транскультурності* чи культурної гібридності – один із варіантів культурної невизначеності у світі невизначеностей, який стане предметом аналізу в цій статті.

Є підстави припустити, що концепт *транскультурності* може бути пастишем, таким популярним

у постмодерному дискурсі (Ф. Джеймсон усю постмодерну культуру кваліфікував як пастиш), пастишем *трансгресії*, *кроскультуризації*, *транзитності*, *трансцендування* або продуктом мовної гри з цими поняттями.

З'ясовуючи генезу обговорюваного концепту, варто передовсім зосередити увагу на його смисловій кореляції з терміном «*кроскультурний*». Адже М. Епштейн, якого вважають фундатором концепції транскультури, трактує її як «сукупність трансгресій, що виходять за межу наявних культур» [16, с. 650]. Тут, очевидно, не обійтися без екскурсу до етимології терміна. Англійське *cross* може бути іменником й означати хрест, розп'яття; прикметником і дієприкметником – *перехресний*, *поперечний*, *протилежащий*, *перетятий*; дієсловом – *хреститися*, *хрещувати*, *перетинати*. У деяких словниках серед значень цього слова фігурують *гібрид*, *гібридизація*, *синтез*. Тож означення *кроскультурний* стосується або перетину чи синтезу культур, або ж міжкультурних відмінностей. Наприклад, В. Зубов тлумачить *кроскультурне* як те, що постає на перехресті культур і створює якусь самостійну структуру [8, с. 61].

Термін «*кроскультурний*» у сучасних гуманітарних текстах стосується передусім дослідницького інструментарію: кроскультурний підхід, кроскультурний аналіз, кроскультурний аспект, кроскультурні методи, кроскультурне дослідження, кроскультурне порівняння тощо. І це, мабуть, найбільш несуперечливий варіант застосування терміна в дослідницькій практиці – на одміну, наприклад, від таких неоднозначних лексичних одиниць, як *кроскультура* або *кроскультурність*. У текстах англійських гуманітаріїв терміном «*кроскультурне порівняння*» означають зіставлення певного явища в різних культурах (або в різних історичних часах) з метою віднайдення спільної підстави подібних властивостей або ж з'ясування унікальних прикмет певної культури. Тому, на думку Д. Мацумото, в процесі реалізації кроскультурних досліджень постає питання: чи можна застосовувати той самий інструментарій до пояснення поведінки людей різних культур, а чи їхня своєрідність вимагає зміни інструментарію? (див.: [11, с. 22]). А *кроскультурний підхід* є стратегією пізнання культур на засадах рівності, універсальності та культурної своєрідності (див.: [15, с. 233, 248]).

Менш усталеною і навіть контроверсійною можна вважати субстантивовану форму обговорюваної лексичної одиниці. Так, коли Т. Орлова користується терміном «*кроссинтез*», то має

на оці не дослідницьку процедуру, а певні процеси, що відбуваються в самому тілі культури, тобто надає йому буттєвісного сенсу. Тим більше така онтологізація оприявнюється у використаному тією ж авторкою терміні «*кроскультура*» (див.: [13, с. 258] та ін.). Цим терміном тут означено міжвидові дифузії в мистецтві (у тексті фактично культуру редуковано до мистецтва) чи й вихід мистецтва в позамистецький простір. Між іншим, аналогічне смислове навантаження Н. Коваленко надає термінові «*транскulturний*», означаючи ним багатогранність таланту І. Гончара, що давала йому змогу не раз переходити від занять в одному виді мистецтва до іншого виду (див.: [9, с. 210–214]). Такі переходи чи виходи інтерпретуються, до речі, в дусі постмодерної ідеї «долання меж» або *трансгресії* (від лат. *transire* – переходити межі чогонебудь). Цю ідею можна вважати парафразом створеного Ф. Ніцше образу глядача-волоцюги, що тиняється в пошуках насолоди (див.: [12, с. 186]).

Термін «*трансгресія*» (між іншим, спочатку природничо-науковий, що означав наступання моря на суходіл) набув у постмодерних текстах великої популярності в категоріальному статусі і з новим смисловим навантаженням – досягнення суб'єктом зовнішньої позиції щодо будь-чого в процесі перетину границь і виходу за межі, «спрямування за край» (М. Фуко). Ідеться не тільки про долання меж між різними царинами культури (наприклад, масовою та елітарною) чи навіть між мистецтвом і позамистецькими феноменами (побутові речі в художній галереї), а передусім про переходи з культури в культуру. Поняття «*трансгресія*» ще в середині ХХ ст. А. Оліва використав при обговоренні можливості мандрів сучасної людини різними культурами. Саме в аналогічному смисловому контексті воно найчастіше вживалося в постмодерному дискурсі.

Ця ідея долання культурних меж, будучи згодом генералізованою та водночас гіпертрофованою, трансформувалася в концепт *транскulturри*. На авторство концепту претендує М. Епштейн (див.: [16, с. 625]), а його адепти навіть безпомилково датують появу концепту 1982–1983 рр. Проте М. Тлостанова, не ставлячи під сумнів здобутки М. Епштейна, визнає, що сама раніше запозичила термін «*транскulturрація*», а отже й обговорюваний тут концепт у кубинського антрополога Фернандо Ортіза. Не відмовився би від авторства і В. Вельш, у якого читаємо: «Починаючи з 1990-го року, я спробував відобразити цю нову конституцію культур [ідеться

про їхнє “змішування”. – *I. Л.*] у понятті “транскультурність” (“Transkulturalitat”)» [5, с. 9].

Та, звісно, мова не про авторство, а про намагання концептуалізувати певну інтуїцію, котра зароджувалася давно (ще в середині 1950-х років Г. Каллен пов’язував обстоюваний ним динамічний варіант культурного плюралізму з вільними переходами індивіда з групи до групи (див.: [19])), а відтак тривалий час визрівала в інтелектуальній атмосфері постмодерну, набуваючи різних вербальних шат: мандри з ідентичності в ідентичність (Ж. Лакан), культурна креолізація (Т. Еріксен), звільнення від себе і прямування за край (М. Фуко), гібридні культури (Н. Конкліні), «дар рухливих коренів» (Г. Шігі), множинність ідентичностей в одній людині (П. Слотердайк), пограничний народ (Т. Джадт), поперечна комунікація (К. Дойч), нові кочівники (Ж. Аталі), «поза-домівковість» (Г. Баба), буття в дорозі та свобода культурного маневру (З. Бауман), «метисизація культури» (Ж. Ніва), «внутрішній Інший» (М. Тлостанова), «культурна робінзонада» (Є. Сверстюк), «культурне мулатство» (Н. Висоцька), «транзитна культура» та «амфіє-подібність» (Т. Гундорова) тощо.

Сама ж ця інтуїція має своїм емпіричним підґрунтям, з одного боку, вже зазначену постійну інтенсифікацію міжкультурних контактів у глобалізованому світі. Варто нагадати, що кожний сьомий землянин сьогодні подорожує іншими країнами. Згадана інтенсивність, серед іншого, веде до утворення зон культурного порубіжжя, в яких границя не так розмежує культурні світи, як стає місцем зустрічі культурно відмінного. З другого боку, діє не менш потужний протилежний тренд: «вибух етнічності» як опір глобалізаційному зоднаковінню додає гостроти проблемі культурної ідентифікації як спільнот, так і індивідів.

Чуйна до зрушень у гуманітарній царині сучасна література переконливо демонструє людський (часто драматичний) вимір цих культурних колізій. Одна з основних тем у творчості лауреата Нобелівської премії 2014 року Патріка Модіано – знекорінення сучасної людини та пошуки нею ідентичності. Недавно журнал «Тайм» назвав імена восьми найпопулярніших молодих американських письменників; виявилося, що чи не головною темою їхніх творів було загострення кризи культурної належності. Приклади можна множити. Мене спонукали звернутися до осмислення проблеми, маркованої терміном «*транскультурність*», два балканські письменники, точніше – герой роману молодого

словенського письменника Горана Войновича «Чефури геть!» Марко Джорджич і позиція хорватського літератора Міленка Єрговича.

Чефурами у Словенії зневажливо називають мігрантів з південних республік колишньої Югославії. Підліток Марко – чефур (його батьки – серби з Боснії), який, як і більшість мігрантів, живе у своєрідному гетто – люблянському районі Фужин (у середовищі, подібні якому Р. Сеннет кваліфікує як деструктивні локалізми в мультикультурному мегаполісі (див.: [21, с. 70])) і не може адаптуватися в чужій і навіть ворожій йому країні. Словенське, що його примушують набувати життєві обставини, конфліктує з успадкованим боснійським. Та в сучасній Боснії, а тим більше в Сербії він не бачить для себе перспектив через політичну ситуацію в цих державах. Зрештою, він не дуже бажаний словенець у Боснії (недостатньо свій) і надто чужий зневажений чефур у Словенії (до речі, автор наголошує, що, зневажаючи прибульців, самі словенці зазнають зневаги від італійців і австрійців). Дотичність до трьох спільнот і водночас засадничі труднощі з ідентифікацією – ось що становить неусувну екзистенційну проблему Марка. Вона оприявнюється в навмисній радикалізації його культурної поведінки і навіть у способі мовлення: Войнович наділяє свого героя суржи́ком – химерним поєднанням словенської, південнобалканської і молодіжного люблянського сленгу (як тут не згадати принагідно «Канак Ширак» (мову чужинців) – сленг другого й третього поколінь турків у Німеччині чи мовну поведінку «чіканос» у США). У такій мовній поведінці – оприявлення невизначеності транзитного стану, знекорінення, з одного боку, а з другого – спроби налагодження комунікації, яка б зарадила подоланню взаємних упереджень.

Не могу не згадати ще одну репрезентантку транзитного стану – героїню роману американської письменниці індійського походження Джампи Лагірі «Тезка» Моушуму. Ця інтелектуалка вирішила порвати як з Індією – батьківщиною її предків, так і з Америкою – її власною батьківщиною, бо вони можуть мати до неї «батьківщинні» претензії. Вибір Моушуми поки зупинився на «безпретензійній» Франції (дівчина студіює французьку літературу), та чи надовго? Адже її вабить ситуація «між».

Тепер можна повернутися до Міленка Єрговича. Він народився в хорватській родині в Боснії. Вихор війни заніс родину до Хорватії. Тут Міленко утвердився як письменник, твори

якого перекладаються десятками мов, якому критики пророкують премію Нобеля в майбутньому, але який так і не став «своїм» для хорватів. Він зізнається, що в Загребі почуває себе більше боснійцем, а в Сараєво – хорватом. Це зізнання засвідчує: нині перед кожним постає завдання так чи інакше легітимізувати себе у світі, який розсипається. Але плекана нині плінною сучасністю атомізована людина часто справді не здатна закоренитися в певній національній спільноті, пов'язати себе з певною культурою. Тож Єрговичеві перебування ні «тут», ані «там», «подвійна ідентичність» (насправді, неідентифікованість, незакоріненість, культурне обездомлення), на відміну від Джорджича, особливо його не турбує; він радше, як і Моушума, хизується своєю відчуженістю: «На мою думку, – каже він інтерв'юєрові, – бути завжди і скрізь чужинцем дуже непогано» [17]. Як тут не згадати Тоні Джадта, якого лякала будь-яка лояльність чи солідарність, для якого визнання себе маргіналом було недостатнім для досягнення душевного комфорту; йому радше імпонувала, була «виразно вигідною» ситуація «на перетині маргінесів» [7, с. 44]. Щастям чи трагедією є нинішня людська невизначеність – з'ясовувати письменникам. А нам ще доведеться повернутися до отих майже символічних постатей – вигаданого персонажа Марка і реального вигадника персонажів Єрговича. Поки ж продовжимо аналіз концепту *транскультури* та емпіричного підґрунтя відповідної інтуїції.

Це передусім, з одного боку, розчинення людини у віртуальному світі, що становить окремий сюжет, а з другого – ситуація безґрунтя («між»), в якій опиняється чимало діячів сучасної культури. На ній тут і зупинюся, оскільки до неї переважно апелюють адепти транскультурності М. Епштейн, М. Глостанова, Н. Висоцька, Є. Більченко.

Коли натрапляєш у заголовку одного з розділів книжки про сучасну американську літературу на постаті афроамериканця Пушкіна та індо-американця Гоголя, спочатку може здатися, що йдеться про пародію. Насправді – це знакові персонажі афроамериканки Е. Рендел і вже згаданої літераторки індійського походження Дж. Лагірі – фігур не менш знакових, ніж їхні персонажі. Вони, як і американка китайського походження Емі Тан, індо-британець В. Найпол, англо-карибська письменниця К. Філіпс, американо-мексиканець Г. Ансальдуа, англо-японець Кадзуо Исигуро, індо-канадець Рохінтон Містрі, англо-кубинець Густаво

Перес-Фірмат, виходець з ямайко-англійської родини Зеді Сміт, киргизо-польсько-американо-єврейська поетеса Анна Фрейліх, україно-канадка Дженіс Кулик Кіфер та безліч інших аж до знаменитого Салмана Рушді (до речі, принципового прихильника «змішування», «нечистоти», «гібридності», що вважає себе представником «світового співтовариства переміщених письменників»), твори яких маркуються як азіато-американська чи англо-індійська література, репрезентують т. зв. креольську культуру, у віддаленому підґрунті якої можна віднайти «транскультуризацію» корінного населення колоній. У довіднику про англійську літературу ХХ ст. таких «міжнародних позашлюбних дітей» (І. Дзюба) – літераторів, що «кочують від мови до мови» (Дж. Стайнер), зокрема, пишуть англійською, належачи до різних національностей і перебуваючи переважно поза межами США і Британії, нараховано близько п'ятисот (див.: [18]). Не дивно, що певний час в університетах США замість курсу англійської літератури викладали дисципліну «Література англійською». Принагідно нагадаю, що в модерній літературі постаті на кшталт Джозефа Конрада або Наталени Королевої були одиничними, і ніхто не пов'язував їх ні із симптоматикою руйнування культурних меж, ні зі звільненням індивіда від культурних зобов'язань.

Російський соціолог Борис Дубін за круглим столом «Дружбы народів» (ДН. – 2014. – № 8) як про досягнення культури ХХІ ст. говорив про «афгансько-пакистансько-індонезійсько-африкансько-британське кіно, албано-угорськорумуно-турецьку літературу в Німеччині, північно-африканську чи вест-індську словесність у Франції». Аналоги можна віднайти й ближче. Аналізуючи взаємини центрально-східноєвропейських літературних периферій з метрополіями, Ю. Андрухович описує нерідкісні переходи «тубільних» письменників не тільки на мову метрополій, а й на їхню територію (переважно столичну), щоби звідти писати про батьківщину (?) (див.: [2, с. 4]). Випадки не дуже характерні, бо, по-перше, тут мовиться про збереження зв'язку з батьківщиною (зовсім не варіант Моушуми); по-друге, Андруховичеві здається, ніби ті «креоли» залишаються у «своєму»: «Франкомовний в'єтнамец так і залишається в'єтнамським письменником, хоч надалі й постає в довідкових матеріалах як письменник франков'єтнамський...» [2, с. 4]. Б. Андерсон, що досліджував поведінку «креольських паломників», дійшов протилежного висновку: «Протягом

своєї подорожі він [“паломник”. – *І. Л.*] швидко починав розуміти, що місце його походження – в етнічному, мовному чи географічному розумінні – не має великого значення. Воно... не визначало суттєво ні кінцевого пункту подорожі, ні попутників» [1, с. 145]. Досвід підтверджує, що варіант Єрговича коли не домінуючий, то в усякому разі репрезентативніший, принаймні для проекту *транскультури*.

Так можна інсталювати емпірію обговорюваного тут концепту. Ідейне ж його підґрунтя можна відшукати, з одного боку, у феноменологічному трактуванні людини як мандрівної істоти, а відтак в екзистенціалістському тлумаченні екзистенції як переступання наявних меж існування, виходу за границі себе самого, здатності встановлювати відмінності з самим собою. З другого боку, в цілому комплексі не завжди явних, але безвідмовно діючих засад постмодерного мислення, зокрема в униканні будь-яких форм монізму як інтелектуального й ідеологічного деспотизму та ствердженні ідеї безперервного становлення (*différence*) і самоцінності новизни і тим самим нескінченного самозречення в кожному наступному твердженні. З. Бауман вважає, що для сучасника проблема навіть не в тому, яку ідентичність вибрати, а в тому, як зуміти вчасно здійснити інший вибір (див.: [3, с. 185]).

Вище мовилося про емпіричне підґрунтя концепту «*транскультурність*». Насправді на досвід культурних процесів межі тисячоліть радше опиралася відповідна інтуїція. Підняття її до статусу концепту було здійснено через суто спекулятивну процедуру на засадах філософського конструктивізму. Чи шукали творці й прихильники концепції транскультури денотати для неї в сучасних культурних реаліях? Так, але це було радше ілюстрування спекулятивно побудованих тез, аніж намагання верифікувати певні ідеї репрезентативним культурним досвідом.

Фундатор концепту М. Епштейн наполягає на неспроможності концепцій глобальної культури, яка на практиці обертається «глобальним Голлівудом», і мультикультуралізму як обстоювання права малих (?) культур на демонстрацію власної «гордості» [тут лапки М. Епштейна. – *І. Л.*]. Тому він винаходить третю позицію – *транскультуру*. Оскільки спільним для глобалізму і мультикультуралізму вважається детермінізм, то винайдене має бути індетерміністським, а саме «**свободою** [індивіда. – *І. Л.*] **від власної культури**, в якій народився і виховувався» [16, с. 624]. Така свобода

від «приречення» на певну культуру для нашого автора є передумовою «надкультурної» [знову лапки М. Епштейна. – *І. Л.*] творчості (див.: [16, с. 622]). Очевидно, авторські лапки не рятують залапчене слово від тлумачення в сенсі *позакультурної* та від перетворення всього вислову в оксюморон. Також незрозуміло, чому зазвичай культура (монокультура), на думку нашого автора, «*набуває*» людину (адже в М. Епштейна люди – невірники мови й традицій не тільки рідної, а й зміненої культури (див.: [16, с. 624]), а от транскультура *набувається* людьми, щоправда, лише «на виході зі своєї культури і на перехрестях із чужими» [16, с. 624]. Реалії культури інші: культурне перехрестя не є інноваційним здобутком «транскультуралістів», оскільки розвинуті культури, давно подолавши родоплемінну автаркію, живуть «на перехресті», бо діалог є запобіжником їхньої стагнації. Окрема ж людина долучається до будь-якої культури завдяки власній суб'єктності. І стає вона учасником згаданого діалогу, не полишаючи власну культуру, а з наданого нею плацдарму транспонуючи здобутки інших культур у тональність питомої.

Крім окреслення транскультури через її співвіднесення з глобалізмом і мультикультуралізмом, М. Епштейн готовий витлумачувати цей термін і в площині зростаючої спеціалізації різних царин культури (див.: [16, с. 622]) (очевидно, в сенсі запобігання надмірному їх роз'єднанню – через трансгресію). Проте в полі моєї уваги, як і в нашого автора, перебуватиме перше значення транскультури.

М. Епштейн стверджує, що транскультура (феномен чи концепт?) постала як продукт розвитку культурології та інших гуманітарних наук, у яких з'явилися ідеї «відсторонення» та «позаперебування», тобто власне спекулятивним чином: «...культуролог іде від суцільних культур як матеріалу своєї роботи і творить із них транскультуру, користуючись і філософією, і наукою, і мистецтвом, і політикою як інструментами цієї транскультурної творчості» [16, с. 627].

Алгоритм зазначеної процедури уявляється нашим автором так: оскільки культуролог робить предметом свого розмислу саму культуру, то він тим самим виходить за її межі (невже до безкультур'я?) і набуває здатність терапевтичного впливу (давня позитивістська задумка, час від часу реанімовувана нинішніми аналітиками) на поневолену тією чи тією культурою людську свідомість. Сенс терапії М. Епштейн

бачить у тому, що культурологія оприявнює умовність будь-якої культури (тут мають на оці монокультуру, хоча й не наголошують на цьому) і «наближає нас до безумовного» [16, с. 626]. Це останнє виявляється не згаданим тут всує варварством, а «конструктивною **свободою від самої культури** (sic!)» [16, с. 626]. Якось незручно нагадувати авторові, що «свобода від» – це ще не вся свобода. А авторське безумовне ризикує в такому контексті бути витлумаченим як «поза- чи без-культур'я».

Щодо деміургічних здатностей культурології варто зазначити, що вона, як і інші теоретичні галузі гуманітаристики, передовсім моделює суті культурні явища й процеси (а не є, як здається нашому авторові, «особливим способом **транскультурного** буття (?) на перехресті культур» [16, с. 625–626], хоча також здатна проектувати можливі. Але коли наголошується останнє, то варто презентувати транскультуру не як реалії сьогодення, дивом народжені розвитком культурології, а як проект, можливо, утопійний (треба віддати авторові належне: через кілька сторінок він готовий визнати транскультуру проектом [16, с. 628], додаючи тим самим непевності, невизначеності своїй позиції та розмитості ключовому для нього термінові). І зрозуміло продемонструвати, коли саме *транскультура* – конструкт культурологічної думки, а коли – феномен, розрізнити онтичне й ментальне, щоби не плутати рибу з іхтіологом.

А заодно переконливо з'ясувати, чи дослідникові йдеться про взаємодію монокультурних утворень, чи про пригоди індивіда-мандрівника культурами. Погодьмося, це все-таки різні дослідницькі сюжети, які в нашого автора не так перетинаються (*cross*), як довільно сплутуються, множачи любі його серцю невизначеності. Бо в одному місці читача переконують у тому, що транскультурний світ обіймає всі культури та лакуни між ними, становлячи неперервний континуум, єдність усіх культур і некультур (див.: [16, с. 626]). В іншому ж стверджується, що транскультура – це «царина “позазнаходження” щодо всіх наявних культур» і водночас «царина метафізичних актів» [16, с. 631]. Коли так, то в цих актах треба бачити безконечний ланцюг творень номадом *своїх*, навіть власних культур, нехай і з використанням «палітри всіх культур» [16, с. 633]. Адже йшлося про відмежування від «усіх наявних культур». Але чи можлива якась приватна культура? Чи потребує аргументів теза: кожна *своя* культура є в той же час *нашою*?

Ще в іншому місці йдеться про те, що транскультура не є загальним, притаманним усім культурам, а культурною універсальністю й розмаїттям однієї особистості, її віртуальною належністю до багатьох культур одночасно (див.: [16, с. 630]). Ось ще одна непевність: транскультура трактується то як «особливий стан людини» (очевидно, згаданого вже номада), то як недавно відкритий (не забудьмо – не сконструйований, не «проект») «транскультурний світ» [16, с. 626]. Цей світ, виявляється, не поза культурами, від яких наче звільнився, а «лежить всередині всіх суцільних культур» як їхня єдність [16, с. 626]. Що тут коментувати?

Щойно згадані в цитаті «всі існуючі культури» поставлені автором поруч із «культурою як цілим»; він наполягає на цілісності «культури як такої», оскільки «транскультура є культурою, твореною не всередині окремих своїх царин, а безпосередньо у формах самої культури», «в жанрі культури як цілого»¹, і водночас бачить у культурі «агрегат наук, мистецтв, традицій, професій і конфесій [останні тут винятково для рими. – І. Л.]» [16, с. 627], а в транскulturі – простір перетину індивідами меж різних культур (див.: [16, с. 630]). Але тут змішано різні – сумативно-механічне і голістичне – бачення культури.

А як знайти смислове стикування наступних двох тез, сформульованих на тій самій сторінці? 1) «Транскультура жодним чином не скасовує наше культурне “тіло”, сукупність символів і звичок, отриманих нами від народження й виховання». 2) «Транскультура щодо культури – це **наступний порядок звільнення**, цього разу від неусвідомлюваних символічних залежностей, настанов і забобонів “рідної культури”» [16, с. 632]. Зверну увагу на те, що те саме «культурне тіло», яке фігурує в першій тезі з нейтральною семантикою, у другій поіменоване «забобонами». Так виглядають «нові рівні невизначуваності й “віртуальності”» [16, с. 633], на яких «у зоні розмитості» [16, с. 634] розгортається, за визнанням нашого автора, дискурс транскультурності.

Можна припустити, що зауважені щойно нестикування й «розмитості» в розмислі нашого автора значною мірою ґрунтовані на визначальній для його позиції суперечності: він визнає суттєву для постмодерного мислення засаду культурного розмаїття й водночас відстоює

¹ До речі, М. Епштейн перераховує такі форми, в яких «культура виступає як ціле»: «словник, тезаурус, склад, архів, музей, сміття, звалище, експонат, документ, звіт, реферат, каталог, альбом, коментар» [16, с. 629].

продуктивність культурної деідентифікації (хіба не її мають на оці, коли ведуть мову про «мерехтливую ідентичність»?). Та постає просте питання: чи можливе розмаїття без визначеності? Розрізнення й відмінності, засадничо важливі для постмодерної свідомості, уможливлені тільки ідентичністю.

Повернемося до протиставлення М. Епштейном транскulturи мультикультуралізму. Головну ваду останнього він бачить у тому, ніби «“багатокультур’я” наполягає на належності індивіда до “своєї”, біологічно (?) та біографічно заданої, “природної” культури» [16, с. 630], в детермінованості людини. Біологічна заданість культури (чи її природність – лапки тут прочитуються не як знак дистанціювання автора, а радше як невизначеність його позиції, в іншому випадку й біологічне належало би брати в лапки) мала би означати або її поширення за межі соціуму, або абсолютизацію природних детермінант людини. Насправді тут маємо неявну апеляцію до біологізованої багатьма європейськими гуманітаріями етнічності, яку ті намагаються пов’язати з «голосом крові та ґрунту». Зрештою і сам М. Епштейн пише *етнічне і природне* через кому, асоціюючи їх із «мовною тюрмою, ідеологічними маніями й фобіями» [16, с. 631], наче ті останні природного походження. Та резони радше за позицією Е. Сміта, який тлумачить етнічне як культурне чи визначуване культурою. Тому, до речі, він не підтримує протиставлення нації як культурної спільноти етнічності, бо бачить у нації «спеціалізований розвиток етнічної належності» [14, с. 55].

Ще однією перевагою транскulturності над мультикультуралізмом М. Епштейн вважає відкритість першої на противагу самодостатності та ціннісній рівності різних культур у мультикультуралізмі. Але хіба, по-перше, самодостатність тієї чи тієї культури як системи є її вадою? По-друге, ціннісну рівність культур можна підважувати хіба що з імперської або якоїсь іншої гіпертрофовано центристської позиції. А, по-третє, хіба відкритість не є атрибутом культури як такої, а не специфікуючою прикметою якогось особливого її різновиду? Адже звичайним модусом буття культури є стан діалогу. Автаркійна ж культура прирікає себе на стагнацію, а відтак на загибель.

Діалог, звісно, реально здійснюється не гіпостазованими культурами, а щоразу конкретними їхніми репрезентантами. Кожен із них у такому діалозі не покидає межі репрезентованої культури, асимілюючись почергово в інших (див.: [16, с. 630]), як здається нашому авторові,

а намагається прищепити до неї вартісне з інших, водночас пропонуючи цим іншим вартісне своєї. Без такої взаємності діалог нездійснений. Епштейнова транскulturація нагадує наїзди кочівників на землі сусідів. Щоправда, у нього йдеться про «серію втеч» з питомої культури (див.: [16, с. 631]), але та серійність мала би передбачати щоразове повернення до своєї, щоби підготувати черговий набіг на нову культуру. При нагоді згадується хизування Фужере де Монтрана, інтелектуала XVIII ст., свободою свого духа, який «наче білка, перестрибуючи з гілки на гілку, на жодній із них не затримуючись» [цит. за: 10, с. 188].

Надто радикальна, іноді навіть епатуюча тональність висловлювань М. Епштейна під кінець його дискурсу стає поміркованішою. Хоча він далі наполягає на тому, що транскulturа позбавляє людину символічних залежностей від її «вродженої» культури, та відбувається це якимось чином «на основі національних культур, що склалися» [16, с. 634], а не під недавнім «диктатом традиції». Креативні «метафізичні» акти тепер обертаються серією вільних виборів культурної належності (згадаймо Моушуму), серед яких може бути й вибір питомої традиції: «Транскulturно я сам [курсив мій. – І. Л.] обираю, до якої кулінарної, художньої чи релігійної традиції примкнути і якою мірою зробити її своєю» [16, с. 633]. Спочатку зауважу, що тут же традиція перетворюється з предмета вибору на носія диктату. Далі нагадаю, що соціологи (див.: [20, с. 299]) констатують серйозні труднощі при спробах мігрантів повторно адаптуватися до свого первинного культурного середовища (згадаймо Марка Джорджича); тут виникає загроза подвійної маргіналізації, повного онтологічного обездомлення людини. Відтак питаю: а що властиво «транскulturного» у стверджуваному ще Ренаном племісциті? А коли вибір справді транскulturний, тобто вільний від власної культури, то на якому ґрунті постає виділена мною *самість* суб’єкта виборів?

Тепер час перейти до проблеми щойно згаданого суб’єкта транскulturної поведінки (хоча й кортіло поставити неполікоректне питання *Qui prodest?*). Яким би спекулятивним не здався обговорюваний продукт культурології, все ж у сучасному світі є коло людей, групові інтереси яких можуть знайти вираз через ідеї транскulturалізму. Уже з логіки самої концепції випливає, що йтиметься про певну меншину, безумовно, привілейовану, в певному сенсі елітарну. Щоби та меншина могла цілком вільно «перестрибувати» з якоїсь наявної культури – не в пустоту,

звісно, яку ще належить наповнювати, а до іншої культури, більшість тим часом мусить залишатися невідомими чи то своїми, чи то й новонабутої культури (див.: [16, с. 624]), бо без того про будь-яку наявну культуру нема й мови. Щось схоже на рабовласництво в новітній культурі: повна свобода культурних еліт за рахунок неволі непривілейованих, зусиллями яких зберігається і той визначений культурний простір, куди можуть, якщо забажають, податися привілейовані номади, і ті плацдарми, з яких вони стартують.

Звісно, я щойно трохи утрирував. Але, здається, доведення спростовуваного погляду до абсурду не є забороненим ходом у дискусії. Та важливіше визначитися з тією реальною суспільною групою, яка щойно кваліфікувалася як меншість. І тут можуть стати в пригоді міркування М. Гібернау про сучасний культурний (на одміну від етичного та інституційного) космополітизм, певну ваду якою вона бачить у наявності привілеїв, а відтак і нерівності. Ідеться про позицію та інтереси «тих індивідів, які насолоджуються культурним розмаїттям, здатні подорожувати світом і здебільшого мають привілейоване становище, яке визначає їх місце по той бік етноцентричних поглядів на культуру та ідентичність. Такі індивіди формують обрану транснаціональну еліту...» [6, с. 209–210]. Особливе їхнє становище зумовлене не тільки тим, що, як вважає М. Гібернау, «їхній відкритий розум звичайно пов'язаний із доступними їм можливостями діставати добру освіту... і мати досить засобів, щоб вести особливий спосіб життя» [6, с. 210], а і їхніми стосунками з вузьким, але дуже впливовим колом фінансової та економічної еліти світу. Не випадково в аналогічному контексті С. Гантінгтон скористався формулою «культура Давосу», до формування якої, як вважає Пітер Бергер, причетний «міжнародний клуб професури». Ці останні – «транснаціональні» інтелектуали-експерти – прямі спадкоємці виплеканої раніше імперіями «двомовної інтелігенції, що хитко височіла між різними одномовними народностями» [1, с. 144], творять сьогодні «клубну культуру інтелектуалів» [4, с. 11]. Вони відшукують у нинішньому культурному житті ті тренди, які виглядають

перспективними з погляду міжнародної ділової та політичної еліти, і підводять під них відповідну концептуальну базу.

Ідеологічність концепцій на кшталт *транскультури* виявляє себе не тільки у виразі інтересів зазначеної соціальної групи, а й у низці інших прикмет. Хоча б у тому, що культурні інтереси вузької верстви привілейованих наділяються статусом усезагальності: транскультурний вихід із «монокультурної неволі» пропонується кожному і всім, хоча ці всі позбавлені змоги його реалізувати. В ідеології, за К. Мангеймом, як хибній свідомості старий, наявний світ оцінюється суто критично, тоді як від критики нового, пропонованого нею, бажаного світу відмовляються. У концепції транскультури світ культурних визначеностей – монокультур, що перебувають у природному полілозі, – оцінюється як світ несвободи, а свобода (звісно, індивіда) досягається довільною мандрівкою кочівника культурами. Оскільки такий транскультурний шлях до культурної свободи тут мислиться як єдино правильний, то він набуває характерної для ідеологічних конструкцій прикмети невідворотності. Ідеологічного відтінку концепція набуває й через те, що автор виводить відповідний концепт не з певної культурної емпірії як її узагальнення і не дедукує її з тих чи тих аксіом, а спекулятивно вибудовує, називаючи її деміургом культурологію. Зрештою, сам М. Епштейн підводить до визнання пропонованої ним концепції ідеологічною також тим, що, констатуючи ведення ідеологічної війни між мультикультуралізмом і глобалізмом, протиставляє її обом, водночас розташовуючи її між ними (див.: [16, с. 623]).

Оскільки мандрівки культурами, втечі з неволі питомої культури є способами реалізації засади невизначеності, обстоюванням деідентифікації як ледь чи не єдиного шляху до культурної свободи індивіда, то спекулятивно вибудовану концепцію транскультуралізму, що їх обґрунтовує, можна кваліфікувати як ідеологію невизначеності, непевності. Її зв'язок з ідеологією неолібералізму, космополітизму (зокрема культурного) і глобалізму може стати предметом наступної розвідки.

Список літератури

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти : міркування щодо походження й поширення націоналізму / Бенедикт Андерсон. – К. : Критика, 2001. – 271 с.
2. Андрухович Ю. Європа – культура на краю світу / Юрій Андрухович // Критика. – 2013. – Ч. 3–4. – С. 2–4.
3. Бауман З. Індивідуалізоване об'єднання / З. Бауман. – М. : Логос, 2005. – 390 с.
4. Бергер П. Культурная динамика глобализации / П. Бергер // Многоликая глобализация: культурное разнообразие в современном мире / под ред. П. Л. Бергера и С. П. Хантингтона. – М. : Аспект-Пресс, 2004. – С. 8–24.
5. Вельш В. Наш постмодерний постмодерн / Вольфганг Вельш. – К. : Альтерпрес, 2004. – 327 с.

6. Гібернау М. Ідентичність націй / Монтсеррат Гібернау. – К. : Темпора, 2012. – 303 с.
7. Джадт Т. Пограничний народ / Тоні Джадт // Критика. – 2010. – Ч. 9–10. – С. 44–45.
8. Зубов В. Кроскультурний пастиш в умовах глобалізації: світоглядний аспект : монографія / В. Зубов. – К. : ІВО НАПН України, 2014. – 278 с.
9. Коваленко Н. П. Наследие И. Гончара как транскультурный феномен / Н. П. Коваленко // Вісник НАКККиМ. – 2014. – Вип. 3. – С. 210–214.
10. Кристева Ю. Самі собі чужі / Юлія Кристева. – К. : Основи, 2004. – 262 с.
11. Мацумото Д. Человек, культура, психология: удивительные загадки, исследования и открытия / Д. Мацумото. – СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2008. – 668 с.
12. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С. 158–230.
13. Орлова Т. Кроскультура на етапі комунікативного синтезу / Т. Орлова // Мистецтвознавство України. – 2005. – Вип. 5. – С. 256–268.
14. Сміт Е. Культурні основи націй / Ентоні Сміт. – К. : Темпора, 2010. – 311 с.
15. Солодка А. К. Генезис термина «кроскультурный» / А. К. Солодка // Кроскультурні терміни : словник. – Миколаїв : Іліон, 2013. – 252 с.
16. Эпштейн М. Знак пробела: о будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. – М. : НЛЮ, 2004. – 863 с.
17. Яремчук О. Пост'югославський простір і терор маленьких відмінностей / Олеся Яремчук // День. – 2014. – 19–20 вересня.
18. A guide to the twentieth century literature in English / ed. by Harry Blamires. – London, New York : Methuen, 1998. – 387 p.
19. Kallen H. Cultural Pluralism and the American Idea / H. Kallen. – Philadelphia : Univ. of Pennsylvania Press, 1956. – 210 p.
20. Kościelak E. Transkulturowosc jako wartosc sztuki wspolczesnej / E. Kościelak // Acta Universitatis Wratislaviensis. – 2005. – № 2745. – S. 297–308.
21. Sennett R. Flesh and stone: the body and the city in western civilization / Richard Sennett. – London : Faber & Faber, 1994. – 274 p.

I. Lysyi

THE IDEOLOGY OF UNCERTAINTY (TO PROBLEM STATEMENT)

In the proposed article author presents his vision of transculture concept as ideology of uncertainty.

Keywords: culture, ideology, identification, cross-cultural, trans-culture, transgression, uncertainty, M. Epstein.

Матеріал надійшов 26.03.2015

УДК 111.1:141.319.8

Михайлов Д. Є.

ПРОБЛЕМА ПОЛІОНТОЛОГІЇ В СУЧАСНОМУ ПОСТАНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

У статті запропоновано аналіз феномену віртуального з погляду його поняттєвого апарату, засадничих філософсько-антропологічних підходів та значення віртуального для стану сучасної постантропології. Нині одним з найактуальніших питань у сучасній філософській антропології є питання онтологічних засад віртуального та форм його побутування в площині людської суб'єктивності.

Ключові слова: постантропологія, віртуальність, гіперреальність, онтологія, техніка.

Філософія як унікальний спосіб просвітлення буття завжди намагалась осмислити, а отже, побачити відповідний сенс у дійсності, що постає перед людиною в акті історії. Починаючи

від зародків цивілізаційного мислення, історичність розглядали як відповідну домінанту буття людини. Насамперед очевидним є той факт, що історичність постає перед нами як апіорна

© Михайлов Д. Є., 2015