

УДК 947.7:008

Горський В. С.

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ ЯК ПРОБЛЕМА УКРАЇНИ

У зв'язку з аналізом загроз, що постають перед українською культурою за умов глобалізації, аналізується статус масової культури в сучасному інформаційному просторі. Розглядається проблема співвідношення історії і пам'яті культури, роль перекладу з огляду завдань вдосконалення певної культури. Обґрунтовується необхідність ствердження етики відповідальності як запоруки успішної реалізації проблем розвитку культури українського народу на нинішньому етапі історичного розвитку.

«Лише жива культура, культує на «вирівнювання» поля міжкультурного спілкування за єдиним стандартом. Феномен потокам і така, що перебуває у ширення зразків масової культури, зрештою, заціпані творчості в плані мислення, літератури, філософії та духовності, лише така культура спроможна витримати зустріч з іншими культурами і не тільки витримати, а й надати якогось смислу цій зустрічі».

Поль Рікер. Історія та істина

Слова, обрані тут за епіграф, містять формулювання чи не найгострішої проблеми, що постає перед українською культурою нині. Як, прилучаючись до здобутків загальнолюдської цивілізації, скористатись її могутнім творчим потенціалом, уникаючи втрати власної неповторної сутності, розчинення в потоці глобалізованої культури людства?

Небезпека така цілком реальна і потребує особливих запобіжних зусиль, що мають супроводжувати процес прилучення до глобального діалогу культур на всіх етапах, від самого початку.

Початком таким можна вважати творення «сфери спільності», що здатна забезпечити взаєморозуміння учасників діалогу, прилучення їх до стандартів культури, які в межах спільного «Ми», що глобалізується, сприймаються як норма. Загроза, що виникає на цьому етапі, пов'язана з процесом глобальної інтенсифікації формування масової культури. Адже саме вона орієн-

тує на «вирівнювання» поля міжкультурного спілкування за єдиним стандартом. Феномен потокам і така, що перебуває у ширення зразків масової культури, зрештою, заціпані творчості в плані мислення, літератури, філософії та духовності, лише така культура спроможна витримати зустріч з іншими культурами і не тільки витримати, а й надати якогось смислу цій зустрічі».

Небезпечною є не масова культура сама по собі, а спроба абсолютизації її, агресія масової культури за межі сфери своєї компетенції, що сприяє лише пасивному, некритичному сприйняттю загальнолюдських стандартів і не більше. Адже позитивна функція масової культури, сприяючи розвитку відчуття близькості «іншого», неодмінно повинна коригуватись усвідомленням також «несправжності» того образу «іншого», який може творитись лише на ґрунті стандартів масової культури. Це стимулюватиме до подальших творчих зусиль щодо розвитку міжкультурного спілкування.

Загрозливою є тенденція, яку переконливо засвідчує нинішній стан українського культурного життя, до абсолютизації влади масової культури. Це знаходить свій вияв не лише в пануванні на інформаційному полі зразків західних витворів масової культури. Річ у тім, що деклароване в політичній риторичі прагнення до «відродження» національної культури, на противагу всевладдю зразків західної масової культури, на практиці вироджується в безперспективну анахронізацію чи «масовізацію» української культури.

«З одного боку, — зазначають дослідники, — бажання створити конкурентноспроможну культурну продукцію веде до того, що наші композитори, митці, письменники часто просто копіюють не найкращі зразки зарубіжних пісень, теле-

передач, книжок. З іншого боку, прагнення зберегти національну специфіку веде до того, що цим витворам маскультурного виробництва надають українських рис. Через це можна спостерігати чи то маскультуризацію української культури, чи то псевдоукраїнізацію масової культури» [1].

Повторюю, йдеться не про сам факт наявності феномену масової культури. Загроза в тім, що Вірка Сердючка, «Юний орел» та їм подібні — чи не єдині популярні персонажі на сучасному полі культури. Загроза у виразній тенденції до витіснення з інформаційного поля держави взагалі сучасної і власне української культури й деградації культуротворчої еліти.

Додамо, що ця хвороба, яка шириться на тілі нашої культури, — результат інфікації вірусом, котрий охоплює всі країни та народи на етапі глобалізації. Вже цитований нами П. Рікер не нині, а сорок років тому звертаючись до європейського, а не українського досвіду, змушений був констатувати: «Ми не можемо не відчувати, що ця унікальна всесвітня цивілізація водночас сприяє знеціненню та ерозії культурних скарбів, надбаних великими цивілізаціями минулого. Ця загроза знаходить свій **вияв**, серед інших тривожних факторів, у розповсюдженні прямо в нас на очах цивілізації облудної і нікчемної, яка є огидним зворотним боком того, що я назвав недавно елементарною культурою. У всьому світі ми сьогодні бачимо одні й ті самі погані кінофільми, ті самі гральні машини з тими самими отворами для вкидання дрібних монет, ті самі страшні почвари, виготовлені з пластмаси або алюмінію, те саме калічення мови засобами пропаганди — і так далі, і так інше» [2].

На жаль, відтоді ситуація не змінилась на краще. Вже не в 1961-му, а в 1998 р. німецький філософ Йозеф Юрт, виступаючи під час німецько-французького діалогу про культуру, констатував глобальну небезпеку поширення, передусім зі США, продуктів масового споживання і ринкової культури. Загрозливим є започатковане в США, як відзначає він, «нове розуміння культури, згідно з яким вона більше не є претензійною вимогою активного читача, глядача та слухача на інноваційні твори, а перетворилася на споживання легкодоступної продукції, яка сприяє благополуччю споживачів» [3].

З огляду на перспективу збереження самобутньої національної культури за умов глобалізації незадовільним є як некритичне сприйняття продуктів масової культури, як начебто ознака нашої «відкритості світу», так і намагання фольклоризувати культуру, з тим щоб ствердити неповторність її.

Відмовляючись як від «провінційного космополітизму», так і «провінційної архаїзації» культури, Й. Юрт стверджує необхідність шукати вихід в «усвідомленні європейської культури як культури різноманітностей» [4]. Саме тому зараз для нас особливо актуалізується потреба інтенсифікувати зусилля на розвиток тих типів культурної діяльності, що спрямовують до дійсно творчого, критичного міжкультурного спілкування. З огляду на це особливої уваги серед інших набувають ті, що зазвичай перебували на далекій периферії, — це робота у сфері історії й перекладу. Адже розвиток саме цих типів культурної діяльності сприяє самовизначенню народу в часі та просторі, що є запорукою усвідомлення сутності власного «Я» й того місця, яке посідає народ у світі, що глобалізується.

Розглянемо ці типи діяльності детальніше. Характеризуючи нинішній стан історії як сфери пізнання минулого, мусимо констатувати, що, на жаль, здобутки попереднього етапу розвитку нашої культури в цій сфері виявляються непридатними для пошуку відповіді, адекватної потребам сьогодення. Адже на власне минуле, як і на світ, що оточує нас, ми дивились крізь ідеологічно «тоновані скельця». Щось, звичайно, бачили. Але картина, яка вимальовувалась крізь «тоноване скло», виглядала вкрай збідненою, позбавленою притаманного їй багатоманіття кольорів, напівтонів й відтінків. Тому такою нагальною нині стає потреба «протерти скельця», щоб мати можливість виробити адекватне нинішньому стану бачення власного місця в часі й просторі.

Цим, зокрема, пояснюється той підкреслений інтерес, який спостерігається на всіх шаблях культури, до переосмислення власного минулого, що базується на відмові від донедавна загальнопоширеної картини, яку обґрунтовувала «офіційна історія», й підкресленому інтересі до «репресованої історії».

Між іншим, відзначимо, що й це аж ніяк не становить специфічної ознаки лише українського життя. Аналогічні процеси після краху СРСР спостерігаються в усіх країнах Східної Європи. Те саме відбувалось у Франції після смерті де Голля, в країнах Латинської Америки — після падіння режимів військової диктатури, на півдні Африки — після знищення режиму апартеїду.

Це справді глобальний процес, що супроводжує перебудову культурного поля нації відповідно до тих кардинальних змін, які відбуваються в її бутті.

Річ у тім, що така перебудова, як правило, починається із переосмислення сфери пам'яті як компонента культури. Щоб не втратити відчуття власного «Я» перед загрозою суцільної уніфікації, яку несе із собою глобалізація суспільного

життя, слід звернутися до власних джерел у пошуках ґрунту, необхідного для самодостатньої діяльності в певних змінених умовах.

Тут-то і загострюється суперечність між наукою історією, яка претендувала на обґрунтування картини минулого згідно з канонами наукового об'єктивного пізнання, й пам'яттю, суб'єктивною за природою, що ставиться до минулого вибірково, актуалізуючи лише те, що відповідає потребам сьогоденної культури. Все інше виштовхується з пам'яті у «сферу забуття» як таке, що не виявляє співзвучності сучасним потребам.

Зазвичай співвідношення між історією і пам'яттю будувалось на засадах критичної взаємодії. Історія прагнула відтворити об'єктивну картину минулого, критично переосмислюючи відомості, що їх доносить до нас індивідуальна пам'ять учасників подій, які відбулись у минулому. Колективна пам'ять епохи відбирає зі збудків історії те, що відповідає актуальним потребам сьогодення.

Бурхливі процеси, пов'язані з кризою культури в епоху глобалізації, суттєво порушили звичне розуміння відносин між історією і пам'яттю.

Усвідомлюючи необхідність перебудови і переосмислення власного змісту, пам'ять культури звернулася в пошуках відповіді на сьогоденні запитання до історичної науки. Але жаданої відповіді не почула. Виявилось, що образ незаангажованої, об'єктивно-наукової картини, пропонованої «офіційною історією», яку вивчали в школах, виховуючи справжніх громадян своєї держави, нації, народу, — являє собою міф і насправді є витвором минулої колективної пам'яті, продуктом, непридатним до вжитку за нових умов.

Однією з найпоширеніших реакцій на це неприємне відкриття з боку істориків стало всезростаюче намагання в ім'я збереження наукової об'єктивності втекти в сферу фактографії, відмова від будь-яких узагальнень, які неодмінно таять у собі загрозу ідеологізації. З іншого боку, колективна пам'ять, розчарувавшись у сподіваннях одержати від істориків відповідь на запитання, що її цікавлять, бере справу у свої руки, розширюючи коло творців «історії, яка нам потрібна».

Наукова історія, як зазначає відомий сучасний французький вчений П'єр Нора, втрачає монополію на витлумачення минулого. «Сьогодні історики поділяють свої обов'язки і повноваження з суддями, свідками, пресою і законодавцями» [5].

На цьому тлі загрозливо шириться в нашій культурі «декоративне» ставлення до історії. Під

виглядом «реставрації», відтворення «справжньої» історії зникають у Києві ті уламки, руїни, що являли реальний «слід» минулого, доносили до нас подих справжньої історії нашого народу. Натомість підносяться «реставровані» Золоті ворота, церква Пирогоща, Лядські ворота тощо, хоча який вони мали справжній вигляд, невідомо нікому. Та це не турбує, адже ми будемо образ своєї минувшини не такою, якою вона була, а якою ми хочемо її бачити. Так, актуальна потреба прилучення до історичних джерел як запоруки ствердження неповторності власного «Я» перетворюється на зневагу до історії, яку можна будувати й перебудовувати кожному можновладцеві як йому до вподоби.

Зважаючи на таку ситуацію, не викликає співчуття й втеча істориків, що не бажають ганьбити честь мундира, у сферу фактографічних тонкощів і нюансів на ниві все більш популярної «мікроісторії», коли, згідно з не позбавленим самоіронією зауваженням одного із сучасних французьких пропагандистів «мікроісторії» Ж. Ревеля, історик, який поринув у з'ясування мікроскопічних деталей минулого, нагадує людину, що «простягає мікрофон мурашці». Йдеться не про зневагу до факту, а про бажання поринути у фактографію, зняти з себе відповідальність за образ історії, що стверджується в культурі. Протест проти універсалізації монологічного образу історичного поступу, заперечення претензій на абсолютну істинність певної картини минулого має осмислюватись не з позицій безмежного релятивізму, а з огляду на прагнення наблизитись до відтворення адекватного образу минулого як єдності багатоманіття.

Французький дослідник Антуан Аржаковський, розмірковуючи над досвідом, здобутим сучасною французькою науково-історичною думкою, акцентує увагу на принципі «множинності» пам'яті, який намагається втілити в життя колектив дослідників, очолюваний П'єром Нора. «Множинна пам'ять, — пише Антуан Аржаковський, — дозволяє прозондувати пам'ять колективну, пов'язану не так із обґрунтуванням ідентичності, як з ранами, що несуть у собі величезні потенції, з прогалинами, що унеможливають спілкування, з витісненнями, що стосуються найголовнішого в нашому нинішньому багатомірному існуванні. 1988 р. Жан ле Гофф на сторінках своєї книги «Історія і пам'ять» закликав істориків звільнити людей від важкого тягара минулого. Сьогодні П. Рікер закликає історика зробити наступний крок, подумати про те, що обов'язок не лише тягар, що «спадщина є також ресурсом» [6].

Активізація цього ресурсу — суттєва проблема нинішньої української культури.

Осягнення своєї минувшини — один з могутніх засобів формування власної ідентичності. Але збереження відчуття самодостатнього «Я» не обмежується поглядом, спрямованим у минуле. Не менш суттєвою є і проблема розвитку здатності до спілкування, взаєморозуміння з «іншими», що разом з нами перебувають на шляху до ствердження загального, глобалізованого «Ми».

Власне, цій меті й покликана слугувати діяльність щодо перекладу, значення якої суттєво зростає в наш час. «Проблема перекладу, — підкреслює Жорж Ніва, — одна з головних культурних проблем, тому що без перекладачів та без видавців для того, аби видавати ці переклади, не буде Європи, не буде відчуття Європи. Ми не знаємо одне одного з однієї простої причини, оскільки не можемо знати усі європейські мови, за винятком, можливо, деяких дуже обдарованих поліглотів» [7].

Переклад не лише сприяє спілкуванню, надаючи можливість почути «інше». Він є могутнім джерелом взаєморозуміння, не тільки спрямованого на осягнення духовної сутності партнера по спілкуванню, а й засобом самопізнання. З часів В. Гумбольдта і нашого О. Потебні в колі філософів усталилось розуміння мови не як «ergon» — продукт і засіб діяльності, а як «energeia» — сама стихія, активність, що не лише слугує засобом виразу, а й визначає зміст світовідчуття. Знамените гайдеггерівське «мова є домом буття. У цьому житлі живе людина» не дозволяє дивитись на переклад як на просту технологічну процедуру перенесення терміна з мови в мову. Переклад вимагає розбудови власної живої мови, в якій ми живемо, у відповідності до ідей, якими жив представник іншої культури, твір якого перекладається. Адже перекладаються не слова, а тексти, і в результаті ми отримуємо не текст, а твір, що є продуктом творчої взаємодії автора тексту та його перекладача. Як влучно зазначив німецький лінгвіст Г. Вайнріх, перекладені слова завжди брешуть. Так, кожен переклад вимагає напруженої праці у сфері мови, на яку здійснюється переклад, щоб «вживити» в неї ідею, зроджену в іншому мовному середовищі. Це важко зробити. Удвічі ускладнюється таке завдання стосовно мов, які через історичну долю виявляються надто збідненими для такої діяльності.

До таких належить і ситуація, що характеризує стан мови в українській культурі. Джерела її сягають тієї давнини, коли формувався стиль мислення, що нині вирізняє західно- і східноєвропейську культури.

Щодо Західної Європи, традиції якої ґрунтувались на культурі Римської імперії, «шлях Ри-

му» («Via Romana»), згідно з твердженням сучасного французького історика Ремі Брага — автора книги «Європа, римський шлях», не обмежувався відчуттям себе громадянином як важливого компонента правової свідомості кожного європейця, незалежно від провінції, в якій він мешкав. Поряд з цим головним стає вміння перекладати, — й робити це не буквалістично, а творчо, — грецьку культуру, її здобутки на зрозумілу для усіх варварів, для усіх провінцій мову. Через це в подальшій традиції, відповідно модифікуючись, зберігається спеціальний інтерес до проблеми перекладу як шляху осягнення істини.

Східнослов'янська традиція спиралась на дещо відмінне розуміння, що джерелами своїми сягало часів творчості перших просвітників слов'ян Кирила і Мефодія. Кирило був послідовником апостола Павла, який в «1-му посланні до карфагенян» називає себе «поліглотом».

Палкий поборник ідеї рівності всіх мов, Кирило бере на себе функцію перекладу Святого Письма на доступну слов'янам мову. А це, у свою чергу, вело до втрати актуальності самої проблеми перекладу як такого. Для осягнення істини не було потреби переходити з однієї мови на іншу. Крім того, це породжує своєрідний механізм культурної взаємодії. Пояснюючи його суть, Б. Успенський відзначає, що в результаті до культури-сприймача «приходять ті чи інші тексти (як у специфічно лінгвістичному, так і в непрямому семіотичному розумінні цього слова), тексти, що є вираженням культурної традиції, яка засвоюється. Але вони функціонують тут поза тим історико-культурним контекстом, який свого часу обумовив їхню появу. Більше того, вони й запозичуються, власне, з тим, щоб відтворити тут відповідний культурний контекст. Культурна настанова, ідеологічне завдання випереджають реальність і покликані, власне, створити нову реальність» [8].

Такі процеси не лише гальмують реалізацію можливості пізнання «іншого» під час культурної взаємодії. Функція мови зводиться до технічного засобу спілкування носіїв різних культур. Цей процес пов'язаний з тим, що одна з мов, яка має певні пріоритети в регіоні, перебирає на себе функцію мови міжнародного спілкування («global language»). Сам по собі такий процес у певних межах виправданий і не позбавлений результативних наслідків. Шкідливим є намагання обмежити проблему взаємодії культур лише зусиллями по засвоєнню мови міжнародного спілкування, яка в принципі не налаштована на розвиток і збереження особливості живої національної культури. Власне, такого типу експеримент донедавна здійснювався

на просторах СРСР, де російська мова перебирала на себе функції єдиної можливої мови «високої» культури, а роль мов інших національностей поступово зводилась до рівня провінційного діалекту.

Показові щодо цього враження члена австрійського психологічного товариства ім. З. Фрейда Діани Видра — в минулому громадянки СРСР, нині жительки Відня: «Коли я приїхала до Австрії, мене дуже збивало з пантелику це багатоманіття діалектів. Інтелігентна Росія, незважаючи на свою величезну територію, розмовляє однією більш-менш літературною мовою, а діалекти припадають на долю "неосвіченого села" та письменників "деревенщиків". З цією ж міркою і я підходила до усіх німців і австрійців, що розмовляли на діалектах. Згодом мені довелося пересвідчитися, що багато з них однаковою мірою володіють як діалектами, так і літературним німецьким "хох дойч". І тоді я запитала себе, а можливо, це зовсім не результат "безкультур'я", а наслідок автономії, адже Німеччина об'єдналась у цілісну державу лише наприкінці минулого сторіччя. А це значить, що області, які нині вважаються провінціями, зовсім нещодавно (що для історії якихось сто років?) були самостійними державами. Не випадково в Німеччині не існує такого поняття, як "глибинка" чи "провінція"» [9].

Для України це питання ускладнене й тим, що, по суті, до рівня провінційного діалекту (в російському, а не німецькому розумінні!) зведено значною мірою мову нації.

Тому проблему захисту творчих можливостей національної культури за умов загроз, що їх несе із собою глобалізація, доводиться вирішувати, не обмежуючись обороною власної національної традиції, а у великій мірі творячи цю культуру, долаючи опір як зовнішнього, так і свого рідного середовища.

Якщо говорити про зовнішню загрозу, слід зважати на реальну небезпеку «лінгвосуїциду», пов'язану з поширенням у світі трансформованої в процесі глобалізації та адаптованої до потреб інформаційної революції англійської мови. Оволодіння англійською як «global language» стає в наш час обов'язковою передумовою успішної діяльності в інформаційному суспільстві. Але, на жаль, такі зусилля не завжди супроводжує наполеглива робота щодо розвитку та збагачення рідної мови. Натомість усе виразнішою стає тенденція до збіднення, спрощення, аж до зникнення національних мов. Дослідниками підраховано, що сьогодні такий процес вимірюється швидкістю в 10 мов на рік. Із майже 6000 мов, що існують нині у світі, вважають приреченими на зникнення в наступному столітті 50—90 % [10].

А це суттєво шкодить ствердженню ідеалу єдності загальнолюдської культури. Адже єдність може існувати лише між «різними», які властиво їм неповторністю здатні збагачувати одне одного. Натомість реальною стає загроза перетворення культури людства на уніфіковану одноманітність. Прагненням уникнути цього небажаного результату пояснюється політика, спрямована на захист і розвиток власної національної мови, яку активно провадить, наприклад, Франція.

Що ж до України, то загроза тут не обмежується зовнішніми факторами, що особливо актуалізує нагальну потребу розробки цілеспрямованої державної політики щодо розвитку і збагачення мовної культури народу. Такої політики, по суті, не існує. Справа обмежується політичною дискусією щодо статусу української мови й не більше.

Дебатуються лише питання про «державну» й «офіційну» мову, набираючи час від часу особливої гостроти. Але ці дискусії, на жаль, обминають дійсну проблему — розвиток і вдосконалення сучасної української мови (як, до речі, й питання про стан російської мови в Україні). Дебатуються питання про статус тієї мови, яку в її реальному функціонуванні, починаючи від селянина й до диктора радіо і телебачення (не кажучи про мову наших державних діячів), не можна назвати ані мовою української культури, ані навіть діалектом. Йдеться про «суржик», що твориться з дивної суміші елементів, запозичених з української та російської мов, добряче замішаної на блатному жаргоні.

Сказане стосується й мови, яка претендує на статус «офіційної».

Убогість мови — це свідчення убогства самосвідомості людини. Її зусилля щодо розвитку почуття власної гідності не можуть здійснюватися без спеціальних заходів, спрямованих на розвиток мовної культури. До речі, ця проблема теж не лише українська. Вона в широкому розумінні цього слова є наслідком процесу, що відбувався в минулому ХХ ст. і який Хосе Ортега-і-Гассет назвав «повстанням мас». Характеризуючи його сутність, пошлюсь на влучну оцінку, дану Н. М. Яковенко: «...в культуру та мову приходять хам, йому зручно говорити його хамською мовою, яка відкидає гармонійність, авторитети і всі попередні досягнення. Звідси впливає катастрофа російської мови, на це накладаються супутні причини, зокрема, й тоталітарні ідеології, антиестетичні течії в культурі і таке інше. Але погодьтеся, що це явища одного порядку і це не є проблемою тільки російської мови, тому що ті п'ять слів, якими висловлюються герої американських фільмів на наших екранах — це явище тотожне» [11].

Історично дбати про збагачення мовної культури й протистояти негативним явищам у цій сфері покликана національна інтелігенція. Але, на жаль, у сучасній складній ситуації, яку переживає українське суспільство, чи не найчастіше ми саме й відчуваємо брак достатньо свідомої інтелігенції. Причини цього передусім у посттоталітарному стані нашого суспільства. Вічний страх перед вільною думкою, талантом, високою майстерністю, всім, що спричиняється до усвідомлення власної незалежності, — ось ті рушії, які спонукали до заслання інтелігенції за кордон, викликали хвилі арештів, переслідувань і погромів у культурі, науці, як генеральної лінії тоталітарної держави щодо інтелігенції. Все це певною мірою пережила, як і інші складові Радянського Союзу, Україна. Але у нас ситуація погіршується багатівіковим напівколоніальним минулим, що спричинилось не лише до надзвичайної слабкості прошарку інтелігенції, а й до серйозної прірви, яка відділяла від свого рідного народу й ту незначну частку інтелігенції, котра всупереч умовам все ж таки збереглася. Стан, у якому існувала Україна впродовж віків, спричинився до того, що аж до початку ХХ ст. представники української інтелігенції були здебільшого вихованцями не рідної української, а інонаціональної культури.

Лише на рубежі ХІХ—ХХ ст. виникає, по суті, перше «органічне» покоління української інтелігенції.

Це покоління, переборюючи значні труднощі, набирає сили впродовж перших десятиліть ХХ ст. Але наприкінці 20-х років і воно припинило своє існування, одержавши в історії нашої культури сумну назву «Розстріляне Відродження». Наслідки цього ми відчуваємо понині.

Одним чи не найболючішим наслідком є перетворення, завдяки зусиллям нашої інтелігенції, національної культури на таку, що її сучасний болгарський дослідник Олександр Кійосев називає «самопідкорюваною культурою» [12]. На жаль, і в цьому відношенні Україна не поодинока. Стаття Кійосева, яка тут згадується, присвячена проблемам не української, а болгарської культури. Але риси, що характеризують нинішній стан болгарської культури як культури «самопідкорюваної», настільки типологічно збігаються з виразною тенденцією в сучасній українській культурі, що є достатні підстави скористатись узагальненнями болгарського дослідника й під час характеристики стану української культури.

В чому полягає сутність цього дивного феномену?

Кожна національна культура в найглибших підвалинах своїх ґрунтується на певних симво-

лах та моделях ідентичності, що дозволяють відрізнити своїх «Ми» від чужих «Вони». Здебільшого в ціннісному відношенні своє, — те, що відрізняє «Нас» від чужих «Вони», — розглядається як таке, що репрезентує Істину, Добро, Справедливість, виступає критерієм оцінки міри цивілізованості того чи іншого народу. Адже ця міра, зрештою, визначається ступенем наближення чужих «Вони» до своїх «Нас».

Така схема, зрештою, й визначає великою мірою драматичну і доволі криваву традицію нетолерантних, конфліктних стосунків в історії міжнародних відносин. Вона утворювала, зокрема, ідеологічне підґрунтя політики колоніального придушення народів з боку націй-метрополій, які не мислили свою місію інакше, аніж як «цивілізаторську» стосовно чужих «Вони».

Відповідно процес становлення самосвідомості пригноблених, відсталих націй обґрунтувався ідеологами цих народів через актуалізацію символів, що покликані були довести репрезентацію Абсолюту, Ідеалу в долі нації, яка пробуджувалась до самостійного життя, доводячи тим самим власну здатність досягти стану цивілізованості, розвиваючи свою ідентичність всупереч чужим ворожим впливам.

Спільною в обох випадках лишалась вихідна схема, де «Своє» ототожнювалося з Божим, а «чуже» розглядалось як результат диявольського втручання.

Але строката історія Європи демонструє й відмінну від щойно змальованої позицію. Сутність її полягає в парадоксальному прагненні будувати свою ідентичність не на ствердженні ознак власної цивілізованості чи принаймні здатності досягти її, а на запереченні їх. «Ми» — це ті, хто позбавлений ознак, які вирізняють цивілізовані народи. Ідентичність такого типу культури, як підкреслює О. Кійосев, — «на самому початку позначена, і навіть конституційована, болем, соромом, і якщо узагальнити це — травмою глобальної відсутності» [13].

Такого типу культури є дійсно «самопідкорювані». Адже в них функцію конкістадорів, що знищували ідентичність пригнобленої культури в ім'я перемоги «дійсної цивілізації», бере на себе національна еліта гнобленої нації. «Складається враження, що самопідкорювані культури самі імпортують чужі цінності та цивілізаційні моделі і що вони залюбки знищують свою власну аутентичність, орієнтуючись на ці зарубіжні зразки [14].

Зрештою, генеалогію такої позиції можна пояснити, якщо зважити на травму, яку від початку несла у своїй душі та невелика група освіченої еліти нації, ті конкретні інтелектуали, що, вступаючи на шлях вибудови засад ідентифікації

рідного народу, на кожному кроці наражались на образливе, презирливе ставлення з боку представників «цивілізованих» націй, зазнаючи приниження через свою мову, етнічне походження тощо.

Так поступово й здійснюється ціннісне «обернення» опозиції «Ми» — «Вони», де носієм бажаної норми для «Ми» стає «Вони», а на долю актуального «Ми» лишається біль і сором відсутності.

На жаль, і понині в численних дискусіях, що точаться в українському суспільстві навколо проблеми «європейськості» чи «російськості» українського народу, наочно прозирає болісне обличчя «самопідкореної нації», яка здійснює вибір — під владу кого віддатись.

Подекуди таку позицію розглядають як привабливий зразок підкреслено толерантного, широко люблячого ставлення до «Іншого». Але, на жаль, цей досвід не звільняє від хвороби нетолерантності, обертаючи її на адресу власного народу.

Тим-то шлях до ствердження загальнолюдської культури, що спиралась би на засади толерантності як вищої етичної норми, у ствердженні багатоманіття як єдино можливої підстави культурної цілісності людства.

Складність кризи, яку переживає наша колективна ідентичність, зумовлена тим, що процес легітимації української національної держави, становлення української політичної нації вимагає не лише апелювання до національних традицій, а й їх переформування відповідно до вимог часу, позначених особливостями «ситуації пост-модерну», коли процес глобалізації культури збігається в часі з появою нових субкультур, які носять принципово позанаціональний характер. Це процес, що здійснюється переважно у сфері політичної культури. Але шляхи розв'язання суперечностей, породжуваних ним, пролягають через перебудову засад, на яких ґрунтується перш за все етична культура. В історії європейської думки минулого дослідники досить чітко вирізняють тенденцію, що, беручи початок в Арістотелевому прагненні гармонізувати політику та етику, поступово розвивається аж до протиставлення цих сфер людської культури (Макіавеллі, Кант, М. Вебер). У наш час на ґрунті відвертого цинізму і аморальності, які демонструють представники політичної еліти, все більш усвідомленим стає масштаб загрози для людства, яку таїть у собі подальше розведення сфери етики й політики. Тим-то, особливо з другої половини ХХ ст., інтенсифікуються пошуки шляхів до відродження гармонії між політикою і етикою. Шляхи подолання загроз, що їх несе сучасна політична ситуація, вбачають не в пошуку

нових засобів у сфері застосування модерних політичних технологій, а на ниві етичних засад сучасної культури. «Протягом останніх десятиліть, — зазначає В. Малахов, — можна бачити явне зростання впливу арістотелівської парадигми "біос політікос" (засвідчене, зокрема, працями Г. Арендт та багатьох інших політичних мислителів 40—80-х рр. ХХ ст.), зумовлене як реакцією проти жорсткостей політичного аморалізму, що в практиці сучасних тоталітарних режимів досяг свого апогею..., так і співзвучністю позитивних прагнень нашої епохи із втіленням в арістотелівській парадигмі ідеалом відкритого людського спілкування, котре усвідомлює себе, зокрема, як поле інтерсуб'єктивної раціональності» [15]. У щойно наведеній цитаті привертає увагу не лише декларація «ре-моралізації» політики, а й визначення шляхів, якими має здійснюватись цей процес. Річ у тім, що нинішня трансформація моральних засад культури доби глобалізації передбачає переосмислення тієї ролі й місця, яке в історії європейської модерної думки належить суб'єктові.

Адже в певному розумінні джерела трагедій, що їх пережило людство в минулому столітті, з одного боку, сягають започаткованої Декартом екзальтації «Я» («его»), яка підсилена в ХХ ст. породженою тоталітаризмом ситуацією суцільної підозри — у великому і малому, підозри, що не залишає «Я» нічого, крім протиставлення себе всьому світові, а з іншого боку, приниження особистості в сучасному нігілізмові.

Ситуація, що ґрунтується на самоствердженні суб'єкта або нігілістичному ігноруванні його, створює загрозу подальшому існуванню людства. Розмірковуючи над цим, М. Мамардашвілі писав: «Наодинці сама із собою, віддана сама собі і не захищена від самої себе, людина здатна лише себе нищити, що вона й робить упродовж усієї історії. Але якимсь чином в історії були введені певні стрижні, що дозволяють людині підвестись над власною тваринною природою й удосконалюватись, — таким стрижнем і є толерантність, здатність чути "Іншого"» [16].

Принцип толерантності передбачає орієнтацію не на суб'єкт, а на інтерсуб'єктивне діалогічне відношення. Він обґрунтовує моральну позицію, що враховує не просто інтерес суб'єкта, а віддає перевагу переконливості аргументу. Це принцип, який не лише вимагає здатності чути «іншого», а, згідно з Е. Левінасом, передбачає страх за іншого, як мою власну турботу, він передбачає необхідність «нести відповідальність за своє право бути». Пояснюючи, Е. Левінас пише: «Моє буття у світі, або моє "місце під сонцем", моя домівка — чи не була вона узурпацією місць, що належать іншим, вже утисненим

мною, або знеславленим, або вигнаним за тридев'ять земель: когось відштовхнуто, відсторонено, заслано, пограбовано, вбито. "Моє місце під сонцем, — казав Паскаль, — початок та образ усіх загарбувань на землі"» [17]. На цих засадах обґрунтовується необхідність ствердження «планетарної макроетики спільної відповідальності». Пояснюючи так сформульовану вимогу, К.-О. Аппель обґрунтовує програму, спрямовану на ствердження «рівноправності і співвідповідальності усіх членів ідеальної комунікативної спільноти людства» [18].

Резюмуючи, пошлемось ще на одного сучасного ідеолога етики відповідальності Г. Йонаса.

Розмірковуючи над негативними наслідками, які здатен породити процес глобалізації, він відзначає, що самі по собі ці процеси набрали характеру «долі», вони є «принципово неунікнені». «Не можна заперечувати, що ми стаємо невірниками процесів, розпочатих нами самими. Однак, — додає Г. Йонас, — здоланне та нездоланне виявляє себе тільки крізь те, що саме вдалося чи не вдалося здолати в серйозних зусиллях» [19].

Ці зусилля й має стимулювати етика відповідальності, ствердження якої є запорукою успішного розв'язання складних завдань, що їх вирішує наш народ на нинішньому етапі свого розвитку.

1. Універсальні виміри української культури. — Одеса, 2001. — С 44.
2. Рікер П. Історія та істина. — К., 2001. — С 298.
3. Юрт Йозеф. Німецько-французькі діалоги про культуру. // «ї». — 2000. — № 19. — С 99.
4. Там само. — С 100.
5. Нора П'єр. Глобальний «вибух пам'яті» // «День», 23.04.2001. — С 1.
6. Аржаковски А. «Путь» (1925—1945). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К., 2000. — С. 23.
7. Нова Європа на порозі третього тисячоліття // «Дух і Літера». — 1999. — № 5—6. — С. 200—201.
8. Успенский Б. А. Царь и патриарх. Харизма власти в России. — М., 1998. — С. 6.
9. Вопросы философии. — 2000. — № 5. — С. 143.
10. Див.: Возняк Тарас. Глобалізація як виклик людству. // «ї». — 2000. — № 19. — С. 33—35.
11. Ж. «Дух і Літера». — 2001. — № 7—8. — С. 37.
12. Кіосев О. Самопідкорювані культури // Критика. — 1998. — № 6, — С. 18—20.
13. Там само. — С. 18.
14. Там само.
15. Малахов В., Ермоленко А. та ін. Етика і політика: проблеми взаємозв'язку. — К., 2001. — С 25.
16. Мамардашвили М. Необходимость себя. — М., 1996. — С. 322.
Левінас Е. Між нами. — К., 1999. — С 164.
Апель Карл-Отто. Дискурсивна етика: політика і право. — К., 1999. — С 22.
Йонас Г. Принципи відповідальності. — К., 2001. — С 317.

V. S. Horsky

GLOBALIZATION OF CULTURE AS A PROBLEM OF UKRAINE

A status of mass culture in the contemporary information space is analyzed in connection with examining the threats, the Ukrainian culture is facing in the situation of globalization. The author considers the problem of correlation of history and memory of culture, and what a role an interpreting plays, due to refinement tasks of a certain culture. Indispensable strengthening of «responsibility ethics» is regarded as a pledge of the successful solution of the problem of the Ukrainian nation's cultural development at the present stage of the historic evolution.