

Лисий І. Я.

## СУЧАСНА ФОРМА КУЛЬТУРНОГО КОСМОПОЛІТИЗМУ

У статті йдеться про взаємодію транскультуралізму як ідеології непевності з культурницькою версією космополітизму. Під космополітичним в онтичній його площині сьогодні мислять не просто вселюдське, глобальне, а радше неідентифіковане, зокрема позбавлене національних прикмет або й протиставлене національному. І космополітизм репрезентує себе як альтернативу ідентифікації, тобто як невизначеність, непевність за умов культурної гомогенізації світу. Із цим акцентом пов'язана ідея можливості існування індивіда одразу в кількох культурах або співіснування в умовах культурної суміші, виражена в концепті транскультурності.

Поширення засад космополітизму на царину культури від початку натикається на суперечність, через яку радикальні космополіти відкидають саму ідею культури. Адже ця ідея стверджує плюралізм людини: культура як атрибут людського за визначенням є чимось множинним – різноманітним способом бути людиною; тому вона не може бути абстрактно-людською. А принципом космополітизму є єдність людського роду і тому неозначеність усередині нього. Подолання суперечності шукають в обґрунтуванні суто приватних стосунків одинокі людини-номада зі світовою культурою, відданості їй. Така відданість у візії транскультуралів досягається ціною відмови індивіда від матірньої (локальної, національної тощо) культури і безконечних мандрівок культурами, тобто космополітичної деідентифікації як індивіда, так і культури. У втечі з «неволі» питомої культури, тобто в утвердженні засади невизначеності транскультуралісти вбачають чи не єдиний шлях до культурної свободи.

У статті показано, як транскультурницька ідеологія формується і розгортається в руслі модернізованих космополітичних віянь. Автор переконує, що транскультура нині не становить якогось фрагменту світу здійсненого, вона залишається своєрідним утопічним проектом, проективним конструктом космополітично орієнтованої культурологічної думки.

**Ключові слова:** культура, національна культура, ідентифікація, ідеологія, космополітизм, транскультуралізм, непевність.

*Чи годне буюти цвітом перекотиполе?*  
В. Радчук

Попередню розвідку, присвячену непевності (uncertainty) нинішнього культурного світу і транскультурності як її симптому, автор цих рядків завершив наміром з'ясувати зв'язки концепту транскультури з ідеологією космополітизму [див.: 19, с. 294]. Настала пора реалізувати цей намір. Оскільки автори праць про транскультурність (А. Оліва, Ф. Ортіз, Т. Баба, В. Вельш, М. Епштейн, М. Глостанова, Н. Висоцька, Є. Більченко) є фундаторами або адептами цього концепту, то постає потреба критичного аналізу феномену транскультурності. Переважно його розглядають у співвіднесенні з мультикультуралізмом, оминаючи або лише побіжно торкаючись його відносин із космополітизмом. Тож метою пропонованої студії буде з'ясування цих відносин-зв'язків між модерною (точніше – постмодерною) ідеєю транскультурності та ідеологією космополітизму, витоки якої відшукують ще в далекій античності.

### Чи ідентифікується космополіт?

Попри певну актуалізацію ідей космополітизму в добу глобалізації доводиться констатувати парадоксальний факт: термінів *космополіт*, *космополітизм*, *космополітичний* та інших із цього понятійного гнізда немає у предметних покажчиках до багатьох вітчизняних і зарубіжних соціально-філософських, політологічних і навіть націологічних досліджень останніх десятиріч. Це стосується і монографії Е. Сміта, в якій є чималий розділ «Космополітична культура» [див.: 25]. У тексті ґрунтовної монографії В. Єрмоленка «Плинні ідеології» [12] йдеться про різні поширені в Європі XIX–XX ст. ідеології, тільки не про космополітизм. Складається враження, ніби це якась особливо сором'язлива ідеологічна позиція, оскільки її термінологічне означення назавжди (?) перетворилося на дискредитоване неправомірним використанням

тавро чи на перший план неминуче виступає, кажучи словами Юлії Кристєвої, «принизливий смисл слова *космополіт*» [15, с. 189]. А чи засвідчує це замовчування, що автори зазначених праць безпідставно не беруть до уваги концептуальну альтернативу націоналізму і космополітизму? Може, тут річ у тім, що постмодерне мислення після деридіанської деконструкції загалом відмовилося від традиційних бінарних опозицій на кшталт *своє – чуже, метропольне – провінційне, національне – космополітичне* тощо як культурно репресивних: мовляв, один із їхніх членів заздалегідь привілейований, тоді як інший – принижений чи й демонізований? Зрештою, невже для наших фахівців – як істориків ідеологій, так і укладачів предметних покажчиків – космополітична позиція в сучасному дискурсі є недостатньо значущою?

Та в такому разі вони глибоко помиляються. З актуалізацією націологічних проблем наприкінці ХХ ст. і з ущільненням відносин між культурами у глобалізованому світі дискусії навколо космополітизму небувало поживалися. Автори фундаментальної праці «Глобальні модерності» констатують «дедалі більший космополітизм західних еліт» [29, с. 24], тобто тих кіл, що визначають головні тренди нинішнього дня. Щоправда, у процесі згаданих дискусій не досягнуто єдності у тлумаченні засад космополітизму. Саме це поняття продовжує мерехтіти різними смислами.

Часто термін *космополітичний* наповнюється не ментальним, а онтичним змістом (уселюдський, загальнолюдський, глобальний) як характеристика тих чи тих реальних феноменів – від сучасного або майбутнього світопорядку і до етнічно гетерогенного населення великих міст. Нерідко цим терміном хочуть акцентувати не так всесвітнє, як змішване розрізнене; це бачимо ще у фразі Ніцше про «*космополітичний* карнавал релігій, звичаїв і мистецтв» (курсив мій. – *І. Л.*) [21, с. 186]. До речі, з цим акцентом пов'язана космополітична ідея можливості існування індивіда одразу в кількох культурах або, за Ульріхом Беком, співіснування в умовах культурної суміші, виражена в концепті *транскультурності*.

У цій самій онтичній площині космополітичне все частіше означає дещо неідентифіковане, зокрема позбавлене етнічних або національних прикмет. У ліпшому випадку такі прикмети релятивізуються: Юлія Кристєва вважає національну належність найпервіснішою і на позір безневинною, але все ж *умовністю* [15, с. 187]. Космополітизм мислить себе як альтернативу

ідентифікації, тобто як невизначеність, непевність, що є наслідком культурної гомогенізації світу<sup>1</sup>. Це може бути артикульоване як нульова ідентичність (С. Леш) або як єдина всесвітня ідентичність (Т. Цимбал), тобто настільки загальна, що нерозрізнена, а тому ніяка. Тим часом реально етнонаціональна ідентичність як один із перших виявів соціальності людини є найстійкішою і екзистенційно значущою для більшості людей. А світоглядний космополітизм обертається сьогодні щодо неї або тотальним нігілізмом – категоричним її запереченням, або наділенням її фрагментарністю, мозаїчністю, множинністю, динамічністю; так реалізується антиесенціалістська настанова постмодерного мислення.

У більшості випадків термін *космополітичний* несе не онтичний, а ментальний зміст. Його легко виявити у заголовку праці У. Бека про космополітичний погляд, у твердженні К. Лангеві про космополітичне (всєохопне) мислення, у фразі С. Грабовського про космополітичність (у сенсі метафізичного спрямування) думки П. Юркевича. Але й із цим смисловим навантаженням для чільних дослідників сучасного космополітизму (наприклад, О. Ремо) він нині залишається концептом, наділеним багатьма смислами, розчиненим у понятійній туманності. Та варто шукати можливість розрізнати змістове наповнення цього концепту в соціально-політичному і культурологічному контекстах.

У соціально-політичній площині космополітизм трактують як підставу сучасного світового політичного порядку (У. Бек, С. Бенгабіб), ґрунтовану на ідеях єдності людського роду чи спільності природи людини, на пріоритеті прав особи і концепті світового громадянства (у пом'якшеному варіанті це може звучати як розширення батьківщини до всесвітніх масштабів, а у трохи жорсткішому – як право індивіда не належати жодній території). «Справжня культура, – стверджував Б. Расел, – полягає в тому, щоби бути громадянином всесвіту, а не одного чи двох довільних фрагментів простору-часу» [22, с. 130]. У світоглядному плані космополітизм є обґрунтуванням відданості індивіда світовій спільноті людей, людству як цілому. «Ідеальна спільнота, – для З. Баумана, – це... цілий світ, який дає все для осмисленого і корисного життя» [2, с. 185]. Одна з суперечностей концептуального космополітизму полягає у тому, що, з одного боку, він мислить чи відчуває себе «частиною

<sup>1</sup> До речі, космополітичне заперечення ідентичності почалося ще з нігілізму кінків – їхньої відмови від громадянства сушого поліса з претензією на світове громадянство.

цивілізаторського експерименту людства» (У. Бек), хоча, з іншого, претендує на обстоювання культурних прав індивіда-номада.

Поширення засад космополітизму на царину культури відпочатку натикається на ще одну суперечність. Адже ідея культури стверджує плюралізм людини: культура як необхідний атрибут людського за визначенням є чимось розрізним, множинним – різноманіттям форм життя, способів бути людиною. Через те вона необхідна «покладає іншого» (І. Валерштайн), а тому не може бути абстрактно-людською; коли йдеться про людину культури, то відразу постає запитання: якої культури? А принципом космополітизму є єдність людського роду і тому неозначеність, невизначеність всередині нього. Ліла Абу-Лугод, наприклад, відкидає саму ідею культури, бо та контрарна обстоюваній нею концепції гібридизації чи креолізації [див.: 38].

Цю суперечність намагаються долати домінуванням індивідуалістичної позиції – «безжальним індивідуалізмом лібералізму» (Б. Гьоніг), а саме обґрунтуванням суто приватних відносин кожного індивіда (точніше – одинокі мобільної людини як особливого культурного суб'єкта<sup>2</sup>) зі світовою культурою, його відданості їй. Така відданість досягається ціною відмови від матірньої (локальної, національної тощо) культури, тобто своєрідним «звільненням від себе» (М. Фуко), деідентифікації як індивіда, так і культури. «Космополітизм, – стверджує шведський соціолог Ульф Ганерз, – передбачає автономність індивіда щодо культури, до якої він належить (?)» [31, с. 166]. Понад те, національне розрізнення, ідентифікація культури тут не лише ставиться під сумнів, а й взагалі заперечується. За Зигмундом Бауманом, «у “стані після оргії” вже не лишається ідентичностей».

Ідентичності як мнимі, на їхню думку, прикметі культури космополіти протиставляють – як безсумнівну чесноту – відкритість космополітичної культури світові [див.: 8, с. 81], мислячи їх несумісними. Але хіба відкритість не є атрибутом культури як такої, а не специфікуючою прикметою якогось особливого її різновиду – культури космополітичної? Адже звичайним модусом буття культури є стан діалогу. Зрештою, аби насправді відкритися, треба бути, тобто визначитись, ідентифікуватись.

<sup>2</sup> На його означення Карл Мангайм запропонував слово *freischwebende* (буквально – вільнопливучий), яке в українця викликає не випадкову асоціацію з дієсловом *шведяться*. Невипадкову не лише за смислом, а й за генезою, адже корінь цього дієслова запозичений із німецької.

Та космополіти наполягають на тому, що тільки світову, вселюдську культуру належить мислити як справді цілісну, самодостатню; в такому випадку національні культури мусять бути позбавлені цих прикмет, вважатися несамодостатньою частиною самодостатнього. Проте виабстрагувана світова культура повертає нас до де Местрової асоціації з борошном, виготовленим зі збіжжя (а не з пшениці, жита чи ячменю), або до Марксової іронії щодо «тварини взагалі», такої, що ніби існує поруч із левами, тиграми, кроликами тощо, або до позиції деяких учених XIII ст., які, на думку Н. Еліаса, бачили ліс без дерев. Чи не тому Е. Сміт, зазначаючи безпам'ятство безкорінної глобальної культури, стверджує, що вона «не задовольняє жодної життєвої потреби, не відповідає жодній ідентичності-впроцесі-творення» [43, р. 180]. І запитус: «Яку пам'ять, які міфи й символи, цінності й ідентичності може запропонувати така глобальна культура?» [25, с. 41].

У концепті глобальної культури сьогодні вчувається відлуння гіпертрофованих універсалістських змагань Просвітництва з його «людиною взагалі», під якою нерідко розуміли Людство як єдиний організм. У просвітників локальні форми життя трактувалися як репрезентанти попередніх незрілих епох, щось відстале, «просто-народне», що стає на перешкоді становленню єдиного, світового способу бути людиною. І космополітична орієнтація на таку умоглядно вибудовану сутність чи її беззастережний пріоритет часто виявляється орієнтацією на так само сконструйований у кабінеті культурний пастиш – еkleктичну суміш різнорідних культурних елементів. Цей штучний гібрид, що претендує на статус самостійного культурного утворення, наче виникає на перехресті культур і витісняє корінні культурні форми [див.: 11]. Він розмиває межі між фікційністю і фактичністю, деконструє культурну пам'ять, яка в космополітизмі витісняється свідомістю спільного майбутнього. Його творцями й носіями вважають культурні номади.

Насправді йдеться, як слушно зауважує І. Валерштайн, про космополітично орієнтовані еліти, що, потрапляючи до «нерозвинених» країн і не бажаючи там асимілюватися, вважають себе репрезентантами всесвітньої культури, тоді як фактично є «носіями культури панівної групи світосистеми», тобто тієї самої суміші, можливість співіснування у якій обстоє У. Бек [39, с. 10]. Кочова екстериторіальна еліта, що, за З. Бауманом, керує осілою більшістю [2, с. 20], намагається нав'язати цю суміш під виглядом

цивілізаторської місії, покликаної руйнувати партикуляризм і провінціалізм [6, с. 34]. Дж. Д. Гантер і Дж. Сйтс підставно зауважують штучність соціокультурної оболонки космополітичних еліт, що, відчуваючи себе «громадянами світу», по суті ніколи не виходили з дому [див.: 32, с. 376].

Та коли З. Бауман наполягає на тому, що ідентичність є злом, бо вона ділить і відокремлює, то відразу постає декілька запитань. По-перше, з ким або чим зливається, не ділячись і не відокремлюючись, неідентифікований протагоніст Баумана? Адже таке *дещо* також мусить бути позбавленим ідентичності, властиво бути *нічим*. А невизначеність, «ніякість» не об'єднує і не звільняє людей; натомість, як слушно стверджує Ульріх Бек, робить їх чужими [40, р. 110].

По-друге, хіба прохід індивіда-номада, для якого буття в дорозі, за Бауманом, стало постійним способом життя, через безконечне чергування ідентичностей усуває оті небажані (нехай хвилинні чи навіть миттєві) поділ і відокремлення? Інакше кажучи, чи досягається бажане в кожному окремому акті ідентифікації з ланцюга отого безконечного їхнього чергування? Адже З. Бауман не може категорично заперечити вибір індивідом ідентичності, проте важливішим для нього є питання, як вчасно здійснити *інший*, черговий вибір [див.: 1, с. 191, 185].

Нинішній «вибух етнічності» додає гостроти проблемі культурної ідентифікації як індивідів, так і спільнот. За умов тотального усвідомлення ідентифікаційної кризи (на думку Ж. Бодрійяра, ідентичність щохвилинно розкладається [див.: 5, с. 284]) у новітніх версіях космополітичної позиції спостерігається певний відступ від колишнього радикалізму щодо утвердження всесвітньої ідентичності. І в полі «космополітичного погляду» У. Бека з'являється *Інший*, неможливий без тієї чи тієї ідентифікації. Тим самим Бек наче повертається до кантівської думки про співіснування відмінностей, примирення ідеї національного самоутвердження з універсальними принципами права, асоційованими Кантом із засадами космополітизму. «Наче» – бо *іншість* нинішніх космополітів змішана, креолізована, а отже, знову ж таки, ніяка.

З'являються у космополітичному дискурсі й неможливі без будь-якої іншості межі, кордони; щоправда, вони для космополітів обов'язково прозорі, але межі є [див.: 39, с. 14]. Як їм не бути, коли справді, кажучи гегелівською мовою, кожне суще у світі наштовхується на свою межу в усьому тому, що не є ним самим; інакше світ був би чимось цілковито неозначеним, тобто *нічим*. Тож Бек навіть стверджує, що ідеї прав

людини потребують для реалізації національного ґрунту; ба більше, для нього сьогодні не існує космополітизму без зв'язку з місцем [див.: 39, с. 25, 26], так само як для Ганерза жоден космополіт не може з'явитися без існування локальних мешканців. Тому Бек готовий вести мову не тільки про космополітизми (у множині, і не лише в історичному сенсі), а й про «закорінений космополітизм», «космополітизм з корінням» [див.: 3, с. 26, 46]. Думка Ф. Джеймсона про закорінення космополітично орієнтованої людини лише здається парадоксальною. Вона справді закорінена, але не у якійсь території чи певній культурі, а у структурах транснаціонального капіталу. Навіть така завзята прихильниця космополітизму, як Юлія Кристева, називаючи національні кордони архаїзмом, повагу до національних (очевидно, національно-культурних) особливостей вважає сьогодні необхідною, бо розуміє, принаймні, що «нам ще дуже довго доведеться жити в рямцях націй і національностей» [див.: 15, с. 18].

Радикальному «безконечному кочуванню», спроектованому-сконструйованому ще у 80-х роках ХХ ст. Джеймсом Кліфордом, У. Бек тепер протиставляє помірковану «трансформацію локального». Вона полягає в детериторіалізації, тобто послабленні зв'язків культури з місцем. А космополітичні форми життя він схильний вважати одночасно глобальними і локальними з етичного і культурного поглядів [3, с. 46]; для нього тепер це не антиподи, а взаємодоповнювальні принципи [40, р. 72–73; 3, с. 25], як і збільшення, і зменшення впливу національного на суспільство [3, с. 184]<sup>3</sup>.

Зазначене коригування засад космополітизму має й інші суперечності. Достоту, «замісцевлення» космополітизму позбавлене сенсу, коли саме місце, за У. Беком, втрачає вагу (до речі, разом із пам'яттю, яка тратить силу) [39, с. 40]. Внаслідок «повстання проти батьків» (С. Павличко) «космополіт у сенсі ідентичності перебуває поміж і ніде...»; залучений до багатьох світів, він «не стає частиною жодного з них». Тому він «не матиме власної реальності, іншої, ніж сама інакшість» [30, с. 118]. Але неможливе «визнання іншого як відмінного від нас» за одночасного наполягання У. Беком на множинній

<sup>3</sup> До речі, нинішня відмова У. Бека від традиційного «*або...або*» і заміна його на постмодерну формулу «*і...і*» веде до дивовижних синтезів: синтезу дому і «місця ніде», тобто відсутності місця (саме так Бек визначає глокальність [див.: 3, с. 40]); синтезу космополітизму як все-світності та «коріння» – «свого місця, відкритого світові» [3, с. 46].

ідентичності та світовому громадянстві [40, р. 58, 72–73].

Крім того, цей автор то розрізняє глобалізацію як цивілізаційний процес, ґрунтований на економіці, і космополітизацію як розвиток різних транснаціональних форм співжиття, як культурні зміни (тому культурні цінності позбавлені у нього національної ідентичності), то ототожнює їх, стверджуючи, що космополітизація означає внутрішню глобалізацію, яка спонтанно розвивається зсередини національних суспільств [3, с. 25]. І все ж, на думку Бека, космополітичний проект вимагає беззастережно жертвувати всім національним, передусім відповідною ідентифікацією [див.: 40, р. 176]. Звідси думка про *мерехтливу ідентичність*. А ключовими поняттями космополітичного осмислення культури для нього є *гібридний, транснаціональний, транскультурний* [див.: 3, с. 47].

### Чи реальна культура trans?

Шукаючи відповідь на винесене у підзаголовок запитання, стикаєшся з неабиякими труднощами. Вони викликані вже тим, що, по-перше, зміст – нехай і розмитий, невиразний – ідеї транскультуралізму знаходимо не тільки в одноіменному концепті; імпліцитно він так чи так представлений у метафорі креолізації чи гібридності культури, в ідеї множинної ідентичності індивіда, в моделюванні культурної ситуації «між» або культурного пограниччя, в ідеях культурного номадизму і екстериторіальності тощо. По-друге, фундатори й адепти концепту *транскультура* не окреслили більш-менш однозначно (хоча цього і не слід було сподіватися від постмодерністськи орієнтованих інтелектуалів<sup>4</sup>) його зміст. Діапазон спроб такого окреслення, навіть пропонованого одним і тим самим автором, досить широкий.

Так, М. Епштейн, який претендує на статус фундатора концепту, з одного боку, бачить у транскультурі «творчість у жанрі й обсязі культури як цілого» і разом з тим безконечну серію переходів індивіда від культури до культури, переходів у завзятій і невтолимій гонитві коли не за

новизною, то принаймні за іншністю, «сукупність трансгресій, що виходять за межу наявних культур» [34, с. 627, 650]. Це окреслення суперечливе тому, що – попри акцентовану в ньому домінують процесуальності, таку природну у плинному для цього автора світі сучасності, в якому буття витіснене становленням, – культури, з яких і до яких мандрує номад-індивід, мисляться як дещо окреслене і навіть статичне. Крім того, йдеться одночасно про творчість, що виглядає знеосібленою, і про мандри *індивіда* культурами. До того ж індивідуалізація тут набуває принципового сенсу.

З іншого боку, транскультура для М. Епштейна є *цариною* культурних вибухів [35, с. 216], новою *сферою* культурного розвитку поза межами національних, расових, гендерних, професійних культур, що склалися, *подем* «позазнаходження» щодо всіх наявних культур і водночас континуумом, що обіймає всі культури і лакуни<sup>5</sup> поміж ними, і *сферою* «нового символічного середовища життя людського роду» (курсив скрізь мій. – І. Л.) [див.: 34, с. 622, 631, 626, 634]. У цьому випадку (як і у Т. Кулікової) йдеться про суто просторове тлумачення обговорюваного феномену, що нівелює наголошувану в попередньому окресленні процесуальність – серію втеч індивіда з рідної культури, тобто безконечний ланцюг акультурацій особи<sup>6</sup>. Вони водночас є і знеосібленням людини. Натомість реальне трансцендування особистості, яке водночас є її розвитком, здійснюється через творчі її акти, неможливі поза фундаментом наявної культури. В ідеальному варіанті це культуротворча діяльність генія, що відкриває нові культурні горизонти. А загалом самореалізація людини, за Гіденсом, є неперервним процесом підтримки ідентичності [див.: 8].

М. Епштейн стверджує: «Транскультурно я сам (курсив мій. – І. Л.) обираю, до якої кулінарної, художньої чи релігійної традиції примкнути і якою мірою зробити її своєю» [34, с. 633]. Але тоді постає запитання: коли вибір справді транскультурний, тобто вільний від власної культури, то на якому ґрунті постає виділена щойно мною *самість* суб'єкта вибору? Адаже мандрівки

<sup>4</sup> Постмодернізм перетворив мінливість на самоцінність. І ось уже Гарарі стверджує, що «не якась унікальна німецька сутність», а «радикальні трансформації (упродовж ХХ ст. – І. Л.) є саме тим, що визначає німецьку ідентичність». Інакше кажучи, не важливо, *що* саме змінюється, а важливо, *що змінюється*. Навіть така порівняно стійка річ, як ідентичність, в такому разі стає плинною. Адаже у «плинних часи» «постійні лише зміни». Головна особливість «плинного» світу – «глибока непевність». Настала доба невизначеності, коли «старі оповіді зазнали невдачі, а нові їм на заміну ще не складено» [33, с. 130, 181, 318, 323, 14].

<sup>5</sup> Т. Кулікова, опираючись на ідеї Епштейна, наповнює простір транскультури одними лише лакунами (поміж чим? – І. Л.), які валять до виходу «поза» і перетворюють осілий номос на кочовий [див.: 16, с. 273].

<sup>6</sup> Ідею культурного номадизму передхопив на початку ХХ ст. Роберт Музіль. Головний персонаж його епопеї «Людина без властивостей» Ульріх – протагоніст автора – зауважує у своїх молодих сучасників схильність до інтелектуальних мандрівок; вони іменують себе блукаючими або заблуканими мандрівниками.

культурами, втечі з «неволі» питомої культури є у нашого автора способами реалізації засади невизначеності, обстоюванням деідентифікації як ледь чи не єдиного шляху до культурної свободи індивіда за «*вибухового* розвитку цивілізації початку XXI ст.» [35, с. 214]. Тоді як самість генія народжується не на безгрунті «поміж культур», як здається М. Тлостановій, не у чорній дірі міжкультурного простору, а в утробі певної питомої культури.

Поміж зазначеними крайнощами у спробах означити обговорюване поняття можна знайти трактування транскультури тим самим автором і як культурної універсальності й розмаїття однієї особистості, стану її віртуальної належності до багатьох культур одночасно, і як «сфери метафізичних актів» чи перетинів індивідами меж різних культур, і навіть як проективного конструкту культурологічної думки [див.: 34, с. 630]<sup>7</sup>. Щодо останнього, то культурологія для М. Епштейна є не просто однією з гуманітарних дисциплін, а загадковим, як на мене, «способом транскультурного буття на перехрестях культур» [34, с. 625–626]. Тому-то творена культурологом транскультура є ще й «станом людини, **звільненої... культурологією від культури**» (виділено автором цитованого тексту. – *І. Л.*) [34, с. 626].

У такому разі суб'єкт транскультури чи транскультуризації зрештою справді опиняється поза... культурою. А *буттю-у-межах* протиставляється не тільки *буття-в-дорозі* (розрив із однозначною типологічною культурною прив'язаністю, культурний туризм), а й *буття-на-межі*. Обстоюючи пріоритет останнього модусу, прихильники *trans* розташовують культурного дівця-кочівника «всередині границі». Тому він рухається разом із нею [див.: 24].

Буття на кордоні є «звичним станом життя» космополіта і для Тоні Джадта; обираючи такий стан, він вважає себе не безкорінним, а «надто закоріненим (?) у низці протилежних (?) спадків» [9, с. 44]. І все це відбувається у нинішньому плінному світі, за Бауманом, за реваншу кочового способу життя. А редактор антології «Мобільність культур: маніфест» С. Грінблатт вважає

<sup>7</sup> Біля витоків концепту транскультури російські інтелектуали (М. Епштейн, М. Тлостанова) опинилися не випадково. Адже, як слушно висновує В. Єрмоленко, у російській культурі ще з першої половини XIX ст. закоренилася «нелюбов до меж» і «прагнення до сумішей»; і тепер тут «жодна реальність не має свого чіткого місця, все є плінним і газоподібним, сплітаючись із повітря і розчиняючись у ньому», «кожне поняття втрачає свої обриси і свої межі, стає мінливим і... схожим на будь-яке інше», що і є «ключем російської ідеології», «ментальною матрицею російської культури» [12, с. 410, 415, 432–433].

стабільність (навіть відносно) культур і культурну ідентичність міфом. «В реальності, як у минулому, так і нині, – стверджує він, – всюди більше кочівників, аніж туземців» [41, р. 6]. Ще одна прихильниця транскультуралізму М. Тлостанова демонструє свою космополітичну позицію, стверджуючи, що пограничний інтелектуал живе не у певній культурі, а у світі [див.: 28]. У такому номадизмі проглядає постмодерне бачення людини тільки у стані безперервного становлення (*differance*).

Деякі з наведених тверджень (хоча б на кшталт Епштейнної «конструктивної **свободи від самої культури** (*sic!*)» [34, с. 626]) складно коментувати. Та відмовитися від їхнього аналізу чи й їхнього спростовування (адже, як говорив Герман Гессе у «Грі в бісер», чим гостріше і невмолиміше сформульована теза, тим наполегливіше вимагає вона антитези) в пошуках відповіді на поставлене у підзаголовку питання неможливо. Привертає увагу присутність – пряма чи імпліцитна – у більшості цих окреслень постмодерної ідеї *трансгресії* – «долання неперехідних меж»<sup>8</sup>. Концептуальний її смисл – передусім у досяганні суб'єктом зовнішньої позиції щодо будь-чого у процесі перетину границь і виходу за межі, «спрямування за край» (М. Фуко). У прихильників транскультурності найчастіше йдеться про переходи з культури до культури, про безконечну зміну ідентичності. Настільки калейдоскопічну, що її можна потрактувати як нескінченне самозречення, перманентну деідентифікацію індивіда.

Але деідентифікація, до речі, мусила б бути вилученням, «вийманням» «нових кочівників» (Жак Аталі) із соціуму, бо ідентифікація становить необхідну складову соціалізації людини. Коли одностудець М. Епштейна В. Тішков декларує *право* людини перестати бути собою [див.: 26], то складається враження, що транскультуралізм є відчайдушною спробою подолати реальну кризу ідентичності або принаймні пом'якшити її гостроту, доводячи ситуацію до абсурду. Хіба не тим займається і М. Тлостанова, вводячи поняття «буття ніде й ніколи»?

Ідейне підґрунтя концепту *транскультури* можна шукати, починаючи з Кратилового прочитання Гераклітової плінності й аж до екзистен-

<sup>8</sup> Складник *trans* із кінця XX ст. стає дуже поширеним, ба навіть модним у постмодерному дискурсі: трансмодерний світ, транскультураційний переказ, трансепістемологічне взаємопроникнення, трансграничний рух, транслоніальні взаємодії, трансдисциплінарний підхід, транснаціональна історія, трансетнічне прочитання, транскультурне мулатство тощо.

ціалістського тлумачення екзистенції як переступання людиною наявних меж існування, виходу за границі себе самої, «завжди-поза-собою-перебування» індивіда, його здатності встановлювати відмінності з самим собою. Разом із тим у цьому підложжі легко віднайти і постмодерну засаду перманентного інноваціонізму (нове, стаючи самоцінним, не розвиває систему, а заперечує її цілковито<sup>9</sup>), і гранично радикалізований постмодерний принцип розрізнення (у Ф. Джеймсона – «постмодерне свято відмінностей і розрізень»), а отже і культурного розмаїття (cultural diversity). До речі, дивно, що рідко хто з adeptів транскультурності згадує ім'я Ж. Бодрійяра, не без впливу ідей якого сформувався сам цей концепт. Адже в його дискурсі ключовими є поняття трансгресії та трансмутації, а сучасний світ є для нього трансестетичним світом симуляцій, станом глобального трансу, з полісемії якого найістотнішим є змішування [див.: 5].

Коли йдеться про реальність транскультури, то треба визнати, що adeptи транскультуралізму не нехтують культурною емпірією. Вони часто посилаються то на феномени елітарної «креольської» культури, зокрема літературу чи кінематограф «міжнародних позашлюбних дітей» (І. Дзюба), тобто на ситуацію безгрунтя («між»), в якій опиняється чимало діячів сучасної культури; то на поширення міжетнічних шлюбів або глобальну популярність кулінарії, донедавна обмеженої певними етнічними рамцями; то на збільшення ваги місць тимчасової осілості (готелі, аеропорти, вокзали, поїзди тощо<sup>10</sup>), які, мовляв, мають замінити традиційну домівку; то на фрланс як форму незалежної занятості або на професійну мобільність сучасної людини; то на домінування в сучасності короточасних контактів над тривалими і середньотерміновими, то на копродукцію кінострічок п'ятьма-шістьма країнами, то на універсалізм (читай – тотальне поширення) уніфікованої масової культури тощо. Тож транскультуралісти відшуковують у нинішньому культурному житті ті тренди, які з їхнього погляду виглядають перспективними, і підводять під них відповідну концептуальну базу.

Адже транскультура для них, нагадаю, – проєктивний конструкт культурологічної думки: культуролог створює з наявних культур транс-

культуру; транскультура постає «на основі національних культур, що склалися» [34, с. 630, 627, 634]<sup>11</sup>; «транскультурна творчість користується палітрою всіх культур» [35, с. 216]. Із думкою про творення транскультури з наявних культур корелює теза Е. Косьцяляк про творення номадами власну культуру, яка може бути мозаїкою відвідуваних ними культурних світів, до жодного з яких вони не належать. Суттєво, що для цієї авторки те гостювання є хвилиним: «щоби щоразу змінювати середовище, не визнаючи жодне з них за власне» [42, с. 301].

Так у культурному номадизмі гіпертрофовано нинішнє реальне (а реальність, як відомо, має здатність опиратися концептуальним схемам) розширення можливостей людського вибору – аж до трансформації культурних мандрівок чи туризму в культурні... блукання. Проте майже ніхто з adeptів транскультури не може вказати на реальні (на кшталт хоча б тієї ж радянської культури) кореляти цієї ідеї в сучасному глобалізованому світі. Радше йдеться – і цього не приховує і М. Епштейн – про «зачатки, гіпотези, проєкти можливих культур» [34, с. 627], тобто те, що залишається в царині віртуальної реальності.

У пошуках соціокультурного підґрунтя таких «зачатків» доведеться, крім переліченого раніше, повернутися до вже згаданої думки Валерштайна про роль вузького, але дуже впливового кола космополітично орієнтованої фінансової та економічної еліти світу. Ще Томас Джеферсон застерігав, що «вивищення банківських установ і фінансових корпорацій (тим більше за нинішнього корпоративного капіталізму) приведе до нових форм тиранії» [див.: 12, с. 63]. Йонатан Фрідман відносить сьогодні до такої еліти «вищих дипломатів, урядових міністрів, чиновників допомогових організацій і представників міжнародних організацій на кшталт ООН, які разом грають у гольф, обідають і п'ють коктейлі, формуючи своєрідну окрему культурну когорту. Це угруповання збігається з міжнародною культурною елітою арт-дилерів, представників видавничої та медіа-справи, знаменитостей і верховод культурної індустрії...» [30, с. 119]. А Фредрик Джеймсон ще на зорі постмодерну бачив, що люди цієї культури закорінені у структурах капіталу, переважно транснаціонального. З ним

<sup>9</sup> Для постмодернізму, як і для авангарду початку ХХ ст. головна естетична цінність – небувале.

<sup>10</sup> Англо-карибський літератор К. Філіпс проголосив: моя домівка – аеропорт [див.: 27, с. 159].

<sup>11</sup> До речі, такий конструкт, на думку М. Епштейна, ґрунтується на плідному досвіді радянської культури. І засвідчується це такими прикметами останньої, як «утопічність, проєктизм, тотальність», а також її намаганням «побудувати нову культуру» [34, с. 628].

погоджується Фрідман, коли бачить «місцезо-  
ложення транскультурного» у транснаціональних  
структурах і організаціях» [30, с. 119].

Саме сьогоднішній світовий істеблішмент,  
який позиціонує себе як демократичний та ега-  
літарний, хоча насправді претендує на статус  
модерної глобальної аристократії, є «замовни-  
ком» конструйованого інтелектуальною ари-  
стократією – трансінтелектуалами-експертами,  
«міжнародним клубом професури» (П. Бергер)  
чи «креативним класом» (Р. Флорида) – проекту  
елітарної космополітичної субкультури, «клуб-  
ної культури інтелектуалів» (faculty club culture).  
П. Бергер наголошував її соціальне підложжя,  
кажучи про «міжнародну культуру провідних  
ділових і політичних кіл світу» [4, с. 11]. Її С. Ган-  
тінгтон свого часу дотепно іменував «давоською  
культурою», а послідовники М. Епштейна мис-  
лять як прообраз транскультури. Серед людей,  
що примикають до неї, Е. Сміт називає технічну  
інтелігенцію, яка «витіснила раніших гуманіс-  
тичних і часто націоналістичних інтелектуалів»  
[25, с. 40], а П. Бергер бачить передусім «космо-  
політів у всіх площинах» [4, с. 11].

Саме ця «обрана транснаціональна... космо-  
політична еліта обстоює погляд на світ із пози-  
цій гібридної культури... і часто нехтує та від-  
кидає цінність, яку має національна ідентичність  
для мільйонів людей...» [7, с. 14]. Адже сьогодні,  
як стверджує Мігель Кастельс, «еліти космо-  
політичні, народи локальні» [13, с. 349]. Щось  
схоже на рабовласництво в новітній культурі:  
повна свобода культурних еліт за рахунок «нево-  
лі» непривілейованих, зусиллями яких зберіга-  
ється і той визначений культурний простір, куди  
можуть за бажання податися привілейовані но-  
мади, і ті плацдарми, з яких вони стартують. Оці  
локальні, національно ідентифіковані спільноти  
жодним чином не дотичні до лабораторно скон-  
струйованого проекту гібридної культури чи  
«глобальної публічної космополітичної сфери»  
(М. Тлостанова), іменованої транскультурою.  
Для Е. Сміта така космополітична культура  
«залишається мрією небагатьох інтелектуалів»  
[25, с. 43].

Тож ідеться не про емпіричні реалії сього-  
дення, дивом народжені розвитком культурології,  
а проект, найімовірніше, утопійний (треба від-  
дати Епштейнові належне: він, зрештою, готовий  
визнати транскультуру проектом) [34, с. 628].  
Утопійний він не тільки для культури загалом,  
а навіть для будь-яким чином організованої суб-  
культури вже хоча б тому, що у ньому суттєві  
не так безконечні зміни культурних уподобань

суб'єктів, як темпи таких змін. Темпи постулю-  
ються самоцінними разом із новизною.

Цей проект вибудовується як альтернатива  
концепту локальної чи національної культу-  
ри. Тому йому притаманне, на думку Е. Саї-  
да, «дивовижне відчуття невагомості стосовно  
сили тяжіння історії та індивідуальної відпо-  
відальності» [23, с. 423]. З огляду на його за-  
значену альтернативність проект транскультури  
не варто зводити до швидкоплинної інтелекту-  
альної моди, як здається П. Бергеру. Швидко-  
плинність тут справді наявна: згадаймо хвили-  
не гостювання у різних культурах, на якому  
наполягала Е. Косьцяк, або Бауманове трак-  
тування свободи культурного маневру як ме-  
тацінності (вище згадувався клопіт З. Баума-  
на з тим, як би культурному номадові якомо-  
га швидше здійснити наступний, черговий  
вибір). Можна погодитися і з М. Тлостановою  
у тому, що у споживацькому соціумі креоль-  
ський митець стає жертвою моди – «новим  
варіантом інтелектуального товару з колоніаль-  
ної крамниці» [27, с. 158]. Та модою прихова-  
ний інтерес тих соціальних сил – службовців  
МВФ і Світового банку, транснаціональних  
корпорацій та міжрегіональних інвестиційних  
банків тощо, які замовляють подібні інтелек-  
туальні ігри. А наголошувана тут свобода куль-  
турного суб'єкта – розмаїття захоплень тран-  
культуралів і здійснюваних ними безконечних  
культурних виборів, що корелює з консюме-  
ризмом як ціннісною домінантою сучаснос-  
ті, – ілюзорна, бо все це вбудоване в достатньо  
уніфіковану соціокультурну систему. І полі-  
тика транскультурності у чомусь дотична до  
фішінгу, тобто нав'язування певної культур-  
ної орієнтації, маніпулювання вибором спо-  
живача.

### **Чи здатна розкріпачувати індивіда транскультурна утопія?**

Не зовсім коректно сформульований підзаго-  
ловок містить таке безперечно коректне запи-  
тання: чи корелює ідея свободи з концептом  
транскультури? Адепти концепту вважатимуть  
це запитання якщо не образливим для нього  
і для себе, то в кращому випадку риторичним.  
Адже, як зазначалося, М. Епштейн вибудовує  
концепцію транскультурності – на противагу  
есенціалістській концепції мультикультурнос-  
ті – на суто індетерміністських засадах, на ідеї  
свободи. Свободи переходу з культури до куль-  
тури. Свободи від власної культури. Зрештою,



згадаймо, «конструктивної **свободи від самої культури** (sic!)» [34, с. 626]<sup>12</sup>.

Співзвуччя з цими тезами (звісно, крім надто епатажної «свободи від культури») трохи несподівано можна знайти в документах, опублікованих такою авторитетною міжнародною організацією, як ООН. Це «Доповідь про розвиток людини: культурна свобода в сучасному різноманітному світі» (2004), яка чомусь так і не знайшла відлуння серед наших інтелектуалів. Хоча її автори обстоювали позиції мультикультуралізму, вони – не зауваживши його альтернативності з транскультурністю – проголосили чимало «транскультурних» тез. Зокрема, небезпідставно пов'язуючи культурну свободу людини з ідентифікацією останньої, а саму ідентичність – передусім із культурною належністю, тлумачили множинну ідентичність у ключі нескінченних культурних альтернатив, що нагадують культурні мандрівки транскультурного дельозівського номада. «Індивіди повинні вийти з жорстких рамок тієї чи тієї ідентичності... – читаємо в “Доповіді”. – Люди не мають бути скованими жорсткими рамками під наліпкою *самобуття культури*» [10, с. 12, 107]<sup>13</sup>.

Автори доповіді, можливо, не зауважують, що таке динамічне розуміння поліідентичності (в adeptів транскультури – «мерехтливої ідентичності»), яке космополітично орієнтовані транскультуралісти вважають концептуальним для себе, зрештою веде до відмови від ідентичності, передусім національної. Адже і у тих, і в інших ідеться про звільнення з «жорстких рамок» питомої культури. Така воля обертається неволею: із усіх можливих альтернативних виборів індивіда табується вибір тієї останньої – транскультуралісти посягають на свободу вибору своєї культури. Він прирівнюється до утримування від вибору, у якому, до речі, парадоксаліст К. Леш і бачить справжню свободу вибору [див.: 1, с. 187]. Обстоюючи космополітичну множинну ідентичність, транскультуралісти обмежують можливий спектр своїх ідентифікацій, відмовляючись від національної ідентичності. Оскільки

<sup>12</sup> Ця дивовижна теза не так уже й епатажуватиме, коли прочитати її поруч із обстоюваною тим самим автором відмовою індивіда від своєї природної ідентичності в процесі «гендерної революції» [див.: 37].

<sup>13</sup> Варто зазначити, що автори «Доповіді» не забули про, так би мовити, *космополітичну ідентичність*, – «визнати себе частиною єдиного, взаємозв'язаного людства». Таке світове громадянство для них чомусь сумісне із множинною ідентичністю індивіда, але контрарне «обмежуванню себе тільки однією ідентичністю» [10, с. 127], яка у них ледь не межує зі злочином проти себе самого. Але хіба світове громадянство не є моноідентичністю?

ідентичність, як слушно зауважив Е. Г. Еріксен, охоплює і культурну наступність, то космополітична відмова від останньої (за Бауманом, ми сьогодні не хочемо відчувати наступність) веде до зречення від традиції. І в «Доповіді» ставиться під сумнів доцільність звертання до власної культурної традиції, оскільки та альтернується з культурною свободою [див.: 10, с. 106]. Адже для її авторів уявлення про можливість людини існувати у якійсь певній культурі не тільки консервативне й архаїчне, а й «сіє ворожнечу й породжує конфронтацію» [10, с. 51]. Цілком «політкоректний» неоліберальний зворот думки.

І якраз він спрямований на конфронтацію з тими, хто обстоює культурну свободу включно з вибором рідної культури і розвитком питомої культурної традиції і тим самим засуджує будь-який спосіб культурного поневолення. Тут не місце обговорювати питання, чи позбавляє свободи традиція. Зауважу тільки, що радикальні антитрадиціоналісти розташовують традицію у розвінчаному ними минулому<sup>14</sup> і нехтують глибокою думкою М. Гайдеггера про те, що традиція щоразу здійснюється заново. Тобто традиція формується й існує не в минулому, а в тому процесі її конституювання тут і тепер, який ми звичайно мислимо як *прийняття* і використання традиції у процесі культуротворення [детальніше див.: 18, с. 138–147]. Тоді традиція не диктує щось, як здається М. Епштейнові [див.: 34, с. 633], а стає предметом вибору *і творення*. Тож немає підстав для вибудови антитези з культурної традиції та культурної свободи.

М. Епштейн, як бачимо, особливо наполягає на свободі від своєї культури, оскільки та для нього чомусь володіє найбільшою поневолювальною силою. Завзяття фундатора транскультуралізму у цій царині приводить до встановлення ним безглуздої залежності: чим досконаліше володіє людина рідною мовою, тим вищі стіни в'язниці-культури, які вона для себе споруджує [див.: 34, с. 810]. Тому-то сама транскультура уявляється йому то «серією втеч свободної транскультурної особистості з “рідної” (лапки належать М. Епштейнові. – І. Л.) культури» [34, с. 631], то «свободою переходити з культури до культури не для того, щоби замінити одну іншою, а *щоби просто не затхнути в люблячих обіймах власної*» (курсив мій. – І. Л.) [36].

<sup>14</sup> Плуताючи традицію з культурною спадщиною, З. Бауман визначає першу з них як те, що залишилося від минулого у теперішньому [див.: 2, с. 9], тобто також вважає її минулим, щоправда, збереженим.

Отже, смисл усіх тих безконечних втеч – визволення з об'ємів культури, до якої індивід належить за вихованням. Та чи не є воно відмовою від себе, самовідчуженням, зреченням власного Я?

Таким самим самозреченням обертається й досягнення культурної свободи через полікультурність як варіант транскulturності. З першого погляду може здатися, що полікультурність для індивіда може стати антитезою «в'язниці» монокультурності. Але чи не з більшою ймовірністю вона може виявитися «жоднокulturністю» у сенсі культурної неозначеності, потраплянням до чорної діри «між». Цю останню можливість як небезпеку оцінює сам ревнитель культурних мандрівок: «Переходячи межу між культурами, легко застрягнути у нічійній смугі, де жодна з культур не залишила нічого, крім сміття і відходів» [34, с. 820]. Той самий автор мимохіть ставить під сумнів саму ідею полікультурності, коли стверджує, що навіть двокультурність – мінімальний варіант останньої – може привести до «запаморочення й нудоти», коли «світ двоїться і пливе перед очима» [34, с. 809–810]. Ймовірно, саме у такому стані досягається стверджувана Епштейном свобода двокультурного індивіда від обох культур.

Варта уваги позиція транскulturалів із питання суб'єкт-об'єктного статусу учасника (транс)культурного процесу. Вона якоюсь мірою апелює до кантівського уявлення про трансцендентальне (на відміну від емпіричного) Я, про сферу чистої свободи й недетермінованості. Адже в концепції транскulturи свободні стосунки людини з культурою інтерпретуються як суто приватні, навіть примхливі відносини номада зі щоразу новою культурою. Припустимо, що деяка анархічно налаштована особа готова до таких стосунків. Та – поставимо риторичне запитання – чи готова до них культура? Хіба що дельозівські культури калейдоскопічного кшталту. І чи не їх мала на оці прихильниця транскulturності Т. Кулікова, стверджуючи: «...культура в новому розумінні вже не є культурою» [17,

с. 67]<sup>15</sup>. Зауважу, що маємо справу, очевидно, зі спостереженою недавно В. Моренцем ентропією гуманітарних понять: «...напрацьований і свого часу всім зрозумілий зміст певного поняття, концепту, категорії уповні своєї зрозумілості навично лишається даністю культурно-історичної парадигми, у якій він сформувався, не передаючись наступній...» [20, с. 34]. Так легко здійснюваний постмодерною думкою обрив спадковості.

Міра свободи суб'єкта транскulturи в Епштейна артикульована формулою: культура набуває людей (ще б пак – в'язниця!), тоді як транскultur набувається людьми, щоправда, лише «на виході зі своєї культури і на перехрестях із чужими» [34, с. 624]. Ця симпатична перевага транскulturи над просто культурою може бути прочитана як креативна. Але в іншому місці дискурсу виявляється, що таке припущення хибне. Бо коли транскultur зводиться до суто індивідуального мерехтливого вибору культурної належності [див.: 34, с. 633], то вона не твориться індивідами, індивід не бере участі у культуротворенні, а лише розставляє свої мінливі пріоритети в полі доступних йому наявних культурних здобутків. Тим більше що Епштейн бачить транскultur «на основі національних культур, що склалися» [34, с. 634]. Тоді в кращому випадку може йтися не про *свободу для*, а про *свободу від*, тобто «гіршу половину» свободи, а то й про виключно споживчі чи й споживацькі відносини з культурою, гонитву пересичених еліт за новизною.

У концепції транскulturи світ культурних визначеностей – передусім монокультур, що перебувають у природному полілозі, – оцінюється як світ несвободи, а свобода (звісно, індивіда) досягається довільною мандрівкою кочівника культурами, тобто обертається свавіллям, а зрештою повним культурним обездомленням людини.

<sup>15</sup> За дивовижного трактування культури як не-культури Т. Кулікова розмірковує не тільки про свободу індивіда у транскulturі, а й про свободу культур. У неї свободні й «кочові культури» в усвідомлюваному цілму культурному просторі [див.: 16, с. 271]. Між іншим, згадана раніше Косцьцяк, хоч би яким це здавалось абсурдним, твердить про номадичність і глобальної культури [див.: 42, с. 299].

#### Список літератури

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. Москва : Логос, 2005. 324 с.
2. Бауман З. Текущая современность. Москва; Санкт-Петербург : Питер, 2008. 240 с.
3. Бек У. Космополитическое общество и его враги. *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2003. № 6 (1). С. 24–53.
4. Бергер П. Л. Культурная динамика в современном мире глобализации. *Многоликая глобализация: культурное разнообразие* / П. Л. Бергер; С. П. Хантингтон (ред.). Москва : Аспект-Пресс, 2004. С. 8–24.
5. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва : Добросвет, 2000. 389 с.
6. Валлерстайн И. Возможна ли всемирная культура? *Хрестоматия по культурологии* / А. И. Кравченко (сост.). Москва : ТК Велби, Проспект, 2007. С. 26–44.
7. Гібернау М. Ідентичність націй. Київ : Темпора, 2012. 303 с.
8. Гіденс Е. Нестримний світ. Київ : Альбертпрес, 2004. 97 с.

9. Джадт Т. Пограничний народ. *Критика*. 2010. № 9–10. С. 44–45.
10. Доклад о развитии человека – 2004: культурная свобода в современном многообразном мире (Издано для Программы развития Организации Объединенных Наций (ПРООН)). [Москва:] Весь Мир, 2004.
11. Зубов В. Кроскультурний пастиш в умовах глобалізації: світоглядний аспект. Київ: ІВО НАПН України, 2014. 252 с.
12. Єрмоленко В. Плинні ідеології: ідеї та політика в Європі XIX–XX століть. Київ: Дух і Літера, 2018. 471 с.
13. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Москва: ГУВШ, 2000. 606 с.
14. Керни Р. Диалоги о Европе. Москва: Весь мир, 2002. 317 с.
15. Кристева Ю. Самі собі чужі. Київ: Основи, 2004. 262 с.
16. Кулікова Т. Мультикультуралізм як попытка метаскрипції мовних ігор. *Totallogy-XXI*. 2006. № 14. С. 263–274.
17. Кулікова Т. Мультикультурна гіперреальність. *Вісник ХНУ*. 2005. № 654. С. 62–67.
18. Лисий І. Національно-культурна ідентичність філософії. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2013. 179 с.
19. Лисий І. Ідеологія непевності (до постановки проблеми). *Література та ідеологія: колективна монографія* / В. В. Моренець (ред.). Київ: НАУКМА, 2017. С. 276–295.
20. Моренець В. Ефект високої башти. *Література та ідеологія: колективна монографія* / В. Моренець (ред.). Київ: НАУКМА, 2017. С. 14–63.
21. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. *Сочинения в 2 т.* Т. 2. Москва: Мысль, 1990. С. 5–237.
22. Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали. Киев: Port-Royal, 1996. 368 с.
23. Саїд Е. Культура й імперіалізм. Київ: Критика, 2007. 608 с.
24. Смирнов С. А. Антропология номадизма. *Человек*. 2014. № 3. С. 5–17.
25. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. Київ: Ніка-Центр, 2006. 320 с.
26. Тишков В. А. Окультурномногообразии. *Этнографическое обозрение*. 2005. № 1. С. 3–22.
27. Тлостанова, М. В. Пограничное (со)знание / мышление / эстетизм на пути к трансмодерному миру. *Общественные науки и современность*. 2012. № 6. С. 155–165.
28. Тлостанова М. В. Постсоветская литература и эстетика транскulturации. Жить никогда, писать ниоткуда. Москва: URSS, 2004. URL: <http://urss.ru/cgi-bin/db.pl?lang=Ru&blang=ru&p age=Book&id=20611>.
29. Фезерстоун М., Леш С. Глобалізація, модерність і опросторювання суспільної теорії: вступ. *Глобальні модерності* / М. Фезерстоун (ред.). Київ: Ніка-Центр, 2008. С. 17–47.
30. Фрідман Й. Глобальна система, глобалізація та параметри модерності. *Глобальні модерності* / М. Фезерстоун (ред.). Київ: Ніка-Центр, 2008. С. 106–134.
31. Ханнерс У. Космополітичне і локальне в мировій культурі. *Человек: образ и сущность. Гуманитарные аспекты. Диалог культур. Ежегодник-2004*. 2004. С. 166–167.
32. Хантер Дж. Д., Йейтс Дж. Мир американских глобализаторов. *Многоликая глобализация: культурное разнообразие в современном мире* / П. Бергер (ред.). Москва: Аспект Пресс, 2004. С. 341–376.
33. Харарі Ю. Н. 21 урок для XXI століття. Київ: BookChef, 2018. 416 с.
34. Эпштейн М. Знак пробела: о будущем гуманитарных наук. Москва: НЛО, 2004. 864 с.
35. Эпштейн М. Нулевой цикл столетия. *Звезда*. 2006. № 2. С. 214–217.
36. Эпштейн М. Расширьте способы мышления и действия (интервью О. Логош). 2010. URL: [http://www.emory.edu/INTELNET/virt\\_bibl.html](http://www.emory.edu/INTELNET/virt_bibl.html).
37. Эпштейн М. Сверхпоэзия и сверхчеловек. *Знамя*. 2015. № 1. URL: <http://magazines.russ.ru/znania/2015/1/11e.html>.
38. Abu-Lughod L. Writing against culture. *Recapturing Anthropologie* / R. G. Fox (ed.). Santa Fe NM: School of America Research Press, 1991.
39. Beck U. Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2004. 288 s.
40. Beck U. The Cosmopolitan Vision. Cambridge: Polity Press, 2006. 216 p.
41. Cultural Mobility: A Manifesto / S. Greenblatt (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 260 p.
42. Koscielak, E. Transkulturowosc jako wartosc sztuki wspolczesnej. *Aksjotyczne przestrzenie kultury: Acta Universitatis Wratislaviensis*. 2005. No. 2745. S. 297–308.
43. Smith, A. D. Towards a global culture? *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* / M. Featherstone (ed.). London: Sage, 1990. P. 171–192.
44. Welsch W. Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today. *Spaces of Culture: City – Nation – World* / M. Featherstone, S. Lash (ed.). London: Sage. 1999. P. 194–213.

### References

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. In R. G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropologie*. Santa Fe NM: School of America Research Press.
- Bauman, Z. (2005). *Individualizirovannoye obshchestvo*. Moskva: Logos [in Russian].
- Bauman, Z. (2008). *Tekuchaya sovremennost*. Moskva; Sankt-Peterburg: Piter [in Russian].
- Beck, U. (2004). *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Beck, U. (2006). *The Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.
- Bek, U. (2003). Kosmopoliticheskoye obshchestvo i yego vragi. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoj antropologii*, 6 (1), 24–53 [in Russian].
- Berher, P. L. (2004). Kulturnaya dinamika v sovremennom mire globalizatsiyi. In P. L. Berher, & S. P. Khantynhton (Eds.), *Mnogolykaia hlobalizatsiya: kulturnoe raznoobrazye* (pp. 8–24). Moskva: Aspekt-Press [in Russian].
- Bodryi, Zh. (2000). *Simvolicheskii obmen i smert*. Moskva: Dobrosvet [in Russian].
- Doklad o razvitiyi cheloveka – 2004: kulturnaya svoboda v sovremennom mnogoobraznom myre (Izdano dlia Prohammy razvitiya Orhanizatsiyi Objedinennykh Natsiyi (PROON)). [Moskva:] Ves Myr [in Russian].
- Dzhadt, T. (2010). Pohranychnyi narod. *Krytyka*, 9–10, 44–45 [in Ukrainian].
- Epshtein, M. (2004). *Znak probela: o budushchem humanitarnykh nauk*. Moskva: NLO [in Russian].
- Epshtein, M. (2006). *Nulevoyi tsikl stoletiya*. *Zvezda*, 2, 214–217 [in Russian].
- Epshtein, M. (2010). *Rasshyryt sposoby myshleniya i deistviya (intervyju O. Lohosh)*. Retrieved from [http://www.emory.edu/INTELNET/virt\\_bibl.html](http://www.emory.edu/INTELNET/virt_bibl.html) [in Russian].
- Epshtein, M. (2015). Sverkhpoeziya i sverkhchelovek. *Znaniya*, 1. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/znania/2015/1/11e.html> [in Russian].
- Fezerstoun, M., & Lesh, S. (2008). Hlobalizatsiia, modernist i opristorovlennia suspilnoi teorii: vstup. In M. Fezerstoun (Ed.), *Hlobalni modernosti* (pp. 17–47). Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Fridman, Y. (2008). Hlobalna sistema, hlobalizatsiia ta parametry modernosti. In M. Fezerstoun (Ed.), *Hlobalni modernosti* (pp. 106–134). Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Greenblatt, S. (Ed.). (2009). *Cultural Mobility: A Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hibernau, M. (2012). *Identychnist natsii*. Kyiv: Tempora [in Ukrainian].

- Hidens, E. (2004). *Nestrymnyi svit*. Kyiv: Alterpres [in Ukrainian].
- Iermolenko, V. (2018). *Plynni ideolohii: idei ta polityka v Yevropi XLX–XX stolit*. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Kastels, M. (2000). *Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kultura*. Moskva: HUVSh [in Russian].
- Kerny, R. (2002). *Dialogi o Evrope*. Moskva: Ves myr [in Russian].
- Khanners, U. (2004). Kosmopoliticheskoye i lokalnoye v mirovoj kulture. In *Chelovek: obraz i sushchnost. Humanitarnyye aspekty. Dyalog kultur. Ezhegodnik-2004* (pp. 166–167) [in Russian].
- Khanter, Dzh. D., & Yeits, Dzh. (2004). Mir amerikanskikh globalizatorov. In P. Berher (Ed.), *Mnogolykaya globalizatsiya: kulturnoye raznoobrazye v sovremennom mire* (pp. 341–376). Moskva: Aspekt Press [in Russian].
- Kharari, Yu. N. (2018). *21 urok dlia 21 stolittia*. Kyiv: BookChef [in Ukrainian].
- Koscielak, E. (2005). Transkulturowosc jako wartosc sztuki wspolczesnej. *Aksjotyczne przestrzenie kultury: Acta Universitatis Wratislaviensis, 2745*, 297–308.
- Krysteva, Yu. (2004). *Sami sobi chuzhi*. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Kulikova, T. M. (2005). Multykulturna hiperrealnist. *Visnyk KhNU, 654*, 62–67 [in Ukrainian].
- Kulykova, T. (2006). Multykulturalizm kak popytka metaskriptsiyi yazykovykh igr. *Totallogy-XXI, 14*, 263–274 [in Russian].
- Lysyi, I. (2013). *Natsionalno-kulturna identychnist filosofii*. Kyiv: Vyd. dim "Kyievo-Mohylianska akademiia" [in Ukrainian].
- Lysyi, I. (2017). Ideolohiia nepevnosti (do postanovky problemy). In V. Morenets (Ed.), *Literatura ta ideolohiia* (pp. 276–295). Kyiv: NaUKMA [in Ukrainian].
- Morenets, V. (2017). Efekt vysokoi bashty. In V. Morenets (Ed.), *Literatura ta ideolohiia* (pp. 14–63). Kyiv: NaUKMA [in Ukrainian].
- Nytsshe, F. (1990). Tak govoril Zaratustra. In F. Nytsshe, *Sochineniya* (Vol. 2, pp. 5–237). Moskva: Mysl [in Russian].
- Rassel, B. (1996). *Fylosofskiy slovar razuma, materyy y moraly*. Kyev: Port-Royal [in Russian].
- Said, E. (2007). *Kultura y imperializm*. Kyiv: Krytyka [in Ukrainian].
- Smit, E. (2006). *Natsii ta natsionalizm u hlobalnu epokhu*. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Smith, A. D. (1990). Towards a global culture? In M. Featherstone (Ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (pp. 171–192). London: Sage.
- Smyrnov, S. A. (2014). Antropolohiia nomadyzma. *Chelovek, 3*, 5–17 [in Russian].
- Tlostanova, M. V. (2004). *Postsovetskaya literatura i estetika transkultursiyyi. Zhit nykogda, pisat niotkuda*. Moskva: URSS. Retrieved from <http://urss.ru/cgi-bin/db.pl?lang=Ru&blang=ru&page=Book&id=20611> [in Russian].
- Tlostanova, M. V. (2012). Pogranychnoye (so)znaniye / myshleniye / estezis na puti k transmodernomu miru. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost, 6*, 155–165 [in Russian].
- Tyshkov, V. A. (2005). O kulturnom mnogoobrazii. *Etnografycheskoye obozrenye, 1*, 3–22 [in Russian].
- Vallerstain, Y. (2007). Vozmozhna li vseмирnaya kultura? In A. Y. Kravchenko (Ed.), *Khrestomatiya po kulturolohyy* (pp. 26–44). Moskva: TK Velbi, Prospekt [in Russian].
- Welsch, W. (1999). Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today. In M. Featherstone, & S. Lash (Eds.), *Spaces of Culture: City – Nation – World* (pp. 194–213). London: Sage.
- Zubov, V. (2014). *Kroskulturnyi pastysh v umovakh hlobalizatsii: svitohliadnyi aspekt*. Kyiv: IVO NAPN Ukrainy [in Ukrainian].

I. Lysyi

## THE MODERN FORM OF CULTURAL COSMOPOLITANISM

*The article deals with interaction of transculturalism as the ideology of uncertainty with a cultural version of cosmopolitanism. In the cosmopolitan in its ontic plane, today's thinking is not just universal and global. The emphasis is predominantly on the unidentified, in particular, the deprived of national attributes or opposed to national ones. Thus cosmopolitanism represents itself as an alternative to identification, that is, as uncertainty, incertitude in the conditions of a cultural homogenization of the world. This emphasis is connected to the idea of the possibility of an individual's existence at once in several cultures or coexistence in a cultural mix, expressed in the concept of transculturality.*

*The application of principles of cosmopolitanism in the realm of culture initially causes a certain contradiction through which radical cosmopolitans reject the very idea of culture. After all, this idea asserts human pluralism: culture as the attribute of the human by definition is something plural – a variety of ways to be human; so it can't be abstractly-human. While the principle of cosmopolitanism consists of the oneness of humanity, and therefore indistinguishability within it. The overcoming of contradictions is sought in the justification of the purely private relations of a single person-nomad with world culture, his or her devotion to it. Such devotion in the vision of transcultures is achieved by an individual's refusal from one's own (local, national, etc.) culture and by endless journeys through cultures, that is, a cosmopolitan identification of both individual and culture. In an escape from the "captivity" of a specific culture, that is, in confirming the principles of uncertainty, transculturalists perceive almost the only path to cultural freedom.*

*The article describes how transcultural ideology is formed and unfolded in the framework of modernized cosmopolitan trends. The author shows that transculture now is not an accomplished feat, it remains a kind of utopian project, a projective construct of cosmopolitan-oriented culturological thought.*

**Keywords:** culture, national culture, identification, ideology, cosmopolitanism, transculturalism, uncertainty.

Матеріал надійшов 06.04.2019