

Іван Лисий

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ КУЛЬТУРИ

*Культура ніколи не була і ніколи не буде
абстрактно-людською, вона завжди конкретно-людська,
тобто національна, індивідуально-народна...*

М. Бердяєв

Сьогодні наче всупереч засаді «поваги до відмінностей», схваленій міжнародним співтовариством, і всупереч домінантній постмодерній настанові на самоцінність культурного розмаїття, у культурознавчих текстах часто діє своєрідне табу на вживання поняття нації, а поняття національного нерідко опиняється в іншувальних лапках. І ось провідний російський етнолог В. Тішков наприкінці минулого століття публікує маніфестальний текст під заголовком «Забути про націю», в якому трактує націю як «академічно порожнє поняття» [24, с. 26]. А впливовий український філософ В. А. Малахов, людина глибокої і, я сказав би, поміркованої думки, у рецензії на останню працю покійного В. І. Мазепи з гіркотою дивується несподіваній україноцентричності позиції свого старшого колеги, бо переконаний, що проблеми нації, національного належать давньому минулому, а їх актуалізацію асоціює лише з жахіттями нацизму у Німеччині першої половини ХХ ст. [11, с. 515–518]. Речниця неолібералізму у вітчизняній гуманітаристиці Т. Гундорова іронізує щодо «глюорифікації тожсамости» і національну ідентичність культури вважає міфом, вигаданим шістдесятниками [3, с. 31]. Її одностумці, які керуються засадою методологічного індивідуалізму, готові вилучити із сучасного словника не тільки націю, а й культуру; вони привертають увагу до теперішньої сакралізації культури, ставлячи під сумнів не так сакралізацію, як саму культуру в її ідентифікаційному сенсі, бо вона, мовляв, уже потребує сакралізації.

Та резони, радше, на боці Р. Брюбейкера, який, критикуючи радикальні позиції в націології, все ж скептично зауважує, що інтелектуальна мода надто поспішно оголошує, ніби світ вступив у постна-

ціональну епоху [див.: 1, с. 69]. Ближче до істини й Джеремі Еделман: «Ідея нації більшою мірою відповідає сучасним уявленням про природну рівність людей...» [27, с. 57]

Щоби запобігти системному колапсу, спричиненому потужними уніфікаційними процесами у глобалізованій культурі, ці останні врівноважуються посиленням унікального. Воно може мати регіональні, державно-політичні, конфесійні виміри, але в сучасній культурі це передусім виміри національні. На XV Міжнародному естетичному конгресі філософи з різних країн – від Австрії і до Філіпін, від Японії і до Аргентини, Мексики – обґрунтовували необхідність протидії культурному імперіалізму та сприяння розвитку самобутніх національних культур. Відбувається наростання свідомого опору глобалізаційному зоднаковінню; як констатує Е. Сміт, усе більшу глобальну взаємозалежність супроводять етнічний поділ і культурні відмінності. «Відчуття незамінності своїх власних культурних цінностей загострюється в міру того, як дедалі помітніше глобальна одноманітність», а «розмаїтий світ націй та національних держав залишається єдиним запобіжником проти імперської тиранії» [22, с. 202, 214]. Унаслідок цього у світовій гуманітаристиці посилюється зацікавлення унікальним у царині культури, інтерес до її національних вимірів.

Ця розвідка присвячена національній ідентифікації культури. У ній простежено як прямі, так і зворотні зв'язки між культурою та етнічними і національними спільнотами. Звісно, поняття «культура» має всезагальний, «родовий» зміст, і щоби так чи інакше експлікувати його в національному, історичному, регіональному планах, користуємося поняттями східної культури, середньовічної культури чи національної культури. Саме це останнє й перебуватиме тут у центрі уваги.

Не так давно Дж. Леерсен, який репрезентує британську Асоціацію з вивчення етнічності й націоналізму, у статті «Націоналізм і культивування культури» нарікав на недооцінку значення культури для націоналізму з боку представників різних напрямів сучасної націології [34]. Мені ці докори здаються безпідставними, оскільки у новітніх філософських (та й соціологічних) західних дослідженнях нації смисловий наголос зроблено якраз на її культурних вимірах. Попри розмаїття реалізовуваних тут позицій – конструктивістських і примордіалістських, комунікативних та інструменталістських, державницьких і етнологічних (етніцистських), есенціалістських і номіналістських, модерністських і пере-

ніалістських тощо, – домінує підхід до нації та етносу як культурного проекту.

Переконуєшся у цьому, ознайомлюючись із текстами Б. Андерсона, Дж. Армстронга, Г. Бгабга, Е. Гелнера, К. Гірца, Е. Гобсбаума, М. Гроха, В. Коннора, Дж. Гатчинсона та інших, позиції яких з решти питань відмінні, іноді різуче. Особливо гострою є полеміка між конструктивістами і примордіалістами. При цьому, як здається, перші, критикуючи других, звертаються до крайнього, радикального варіанта примордіалізму, який легше спростовувати, але через те самі зміщуються до краю, радикалізуються, а тому зрікаються резонів, наявних у їх власній позиції, не кажучи вже про резони їхніх опонентів.

Доволі радикально наголос на культурі продемонстрував Дж. Келас: «Національність і культура – майже синоніми... Без національної культури мало що залишається від поняття нації...» [31, с. 67] Новітні дослідники нації у цій площині наче повертаються до первісного її концепту, який, за свідченням Ю. Кристєвої, до початку ХІХ ст. був культурним (у Гердера з моральними акцентами, а в Руссо – з освітніми) і лише згодом набув політичного сенсу [7, с. 234].

Найбільш обґрунтованою здається культуро-детерміністська позиція, обстоювана в рамках історичної соціології вже згаданим професором Лондонської школи економіки, автором цілої бібліотеки націоналістичних праць Ентоні Смітом¹. Він розглядає проблему нації в етносимволічній перспективі, залучаючи до аналізу багату соціально-історичну і культурну емпірію. У своєму дослідженні я спиратимусь на його концептуальні міркування.

Етніцизм поглядів Сміта полягає передусім у тому, що він, розрізняючи націю та етнос, не альтеризує їх, не протиставляє першу другому. Він доводить, що нації походять «від наявних доти і чітко розділених між собою культурних спадків та етнічних утворень» [22, с. 12–13]. Сміт переконаний, що «нація історично закорінена. Вона – сучасний нащадок і *перевтілення* (курсив мій. – І. Л.) багато старішого і загальнішого етносу і як така вбирає в собі всі символи й міфи домодерної етнічності» [22, с. 217]. Тут символи й міфи уособлюють загальнішу сутність – культуру. Її нація не просто успадковує від етносу і збагачує в нових історичних умовах, а детермінується нею.

¹ Націєскептики на кшталт російського історика й публіциста В. Малахова, який із великою підозрою ставиться до *nationalism studies*, а зі ще більшою – до *ethnicity studies*, докоряють англійському дослідникові тим, що він, мовляв, «створив цілу індустрію націоналізмознавства» [12, с. 302].

Ту саму позицію поділяє Поль Рікер, трактуючи культуру як «комплекс цінностей, що конституують народ як народ» [17, с. 301]. Разом із тим він слушно стверджує, що з переходом від етносу – найбільш стійкої соціальної групи – до нації настає кінець «культурної монополії», тобто усвідомлюється множинність культур [17, с. 300].

В одному з останніх своїх досліджень із промовистою назвою «Культурні основи націй» (2008) Е. Сміт демонструє, як донаціональні форми колективних культурних ідентичностей, останньою з яких є етнічна спільнота, творили для нації «певну культурну основу у вигляді міфів, спогадів, символів і традицій», які він поєднує у понятті «культурні ресурси етнічних спільнот» [21, с. 52]. Тому «національне існування можна вважати за спеціалізований розвиток етнічної належності, а конкретні нації (або історичні форми націй, які Сміт відрізняє від ідеального типу націй, осмислюваного ним на ґрунті відповідного концепту М. Вебера. – І. Л.) – за територіалізований і політизований розвиток *etnies*» [21, с. 55].

«Політизований» тому, що нація, на одміну від етносу, крім культурних, характеризується і політичними визначниками. Політизація ж етносу (точніше – візії етносу у глобалізованому світі) є здебільшого ідеологічно мотивованим перенесенням специфічних прикмет нації на попередні суспільні спільноти. Сміт показує, що саме нація поєднує спільні з етносом домодерні зв'язки і почуття «з вибуховим модерним зарядом народного суверенітету і масовою громадською культурою...» [22, с. 217]. Отже, як і раніше М. Вебер, Сміт розташовує націю «на перетині культурних уз і політичних спільнот», проте все ж асоціює її передусім з «фундаментальними культурними зв'язками» [22, с. 20]. Щоправда, в нації культура набуває політичних вимірів, а політика, – на жаль, не завжди – культурних.

Що стосується територіалізації, то у Сміта йдеться не тільки про розташування нації в географічних координатах, а й про історизацію природи і натуралізацію спільноти, про те, що «більшість членів націй живуть на своїх історичних “батьківщинах”, котрі мають визнані центри і виразно демарковані кордони... До “поетичних краєвидів” цих земель вони відчують глибоку прив'язаність» [21, с. 55]. Отже, мова про широко тлумачене своє природне середовище (наприклад, «степовий ландшафт» для історично локалізованих українців), що, за Гердером, визначає ментальні риси етносу, стаючи простором його вбуттєвлення, і характер культури, яку він тво-

рить; мова про землю, чії продукти підтримують життя, є джерелом живлення. Звідси – любов до цих конкретних місць, до поетичних краєвидів, що символізують рідну землю-годувальницю.

Спільним же і найістотнішим для етносу і нації Сміт вважає передусім єдиний фонд (спадщину) сукупних спогадів, міфів, цінностей, традицій, символів, тобто *характерну* (особливу) публічну культуру, яка «відіграє стрижневу роль у розвитку різних історичних видів нації» [21, с. 63]. Наголошуючи її визначальну роль, Сміт іменує її ще етнічним *ядром* нації або культурним ресурсом національної ідентичності. Тому етнічне осмислюється в обговорюваній праці як етнокультурне, а не біологічне за генезою; спільне походження членів етносу через те може бути «припущеним», найчастіше зафіксованим у міфі про спільних предків.

Від обсягу та якості культурних ресурсів, репрезентованих не тільки різними видами мистецтва, а й інституціями на кшталт музеїв чи конструюванням національної політичної символіки і міфології, від їх мобілізації залежать сила і тривкість «чуття національної ідентичності», а також те, чи «воно переживе руйнівні наслідки локальної фрагментації і глобалізаційного космополітизму» [22, с. 73]. Як бачимо, національну ідентичність Сміт осмислює як цінність, і він добре усвідомлює ті загрози, що її сьогодні підстерігають.

Крім того, і етносу, і нації притаманне самовизначення в сенсі самоозначення і певний ступінь солідарності, «творення почуття братерства і кривності» [22, с. 215]. Поняття кривності не має у Сміта жодних біологізаторських сенсів, які той схильний відносити хіба що до компетенції міфології. Якщо опоненти Сміта хотіли б пов'язати *etnies* із «голосом крові та ґрунту» і тим самим дискредитувати його етніцизм, то сам він етнічне тлумачить як культурне чи визначуване культурою. Тому почуття кривності у нього – це історично формоване у тілі культури почуття солідарності. Воно утримується завдяки мовній гомогенізації [21, с. 193], яка у перебігу формування нації є тривалою і суперечливою, але неуникною. Як відомо, у національно гомогенній Франції середини ХІХ ст. принаймні 20 % французів ще не володіли «мовою свободи» (так іменували офіційну французьку революціонери кінця ХVІІІ ст.).

До речі, мову наш автор трактує як «самобутній символічний код, що втілює унікальний внутрішній досвід етносу» [22, с. 97], виражає субстанційні життєві смисли нації, своєрідність її світобачення, унікальність культури.

Нація ж, на одміну від етносу, набуває стандартизації законів і здатності до політичної мобілізації своїх членів, без якої неможливе обстоювання народного суверенітету. «...Нації і націоналізми залишаються політичною неодмінністю, тому що (і допоки) вони одні можуть закоренити міждержавний порядок у принципи національного суверенітету й волі народу... принцип національності лишатиметься єдиною широко визнаною легітимізацією і фокусом народної мобілізації» [22, с. 214].

Проте «неодмінність» нації не можна тлумачити як її незмінність. «Нація може існувати, – слушно стверджує Ф. Бродель, – тільки коли вона безконечно шукає саму себе, тільки коли вона постійно еволюціонує, тільки коли вона безнастанно протиставляє себе іншим і прагне відповідати кращому, головному, що в ній приховано, тому, що втілено в ідеальних образах і заповітних словах» [цит. за: 25, с. 78]. З цією думкою резонує афористичний парафраз відомого ренанівського висловлювання, що належить британському історикові Гвіну А. Вільямсу: «...валійці творять і переозначають Уелс щодня, щороку» [33, с. 200].

Наголошування Смітом визначальної ролі культури у справі національної ідентифікації оприявнене і в його спробі дефініювати націю як ідеальний тип. Для нього *«це названа і самовизначена людська спільнота, члени якої плекають спільні міфи, спогади, символи, вартості і традиції, створюють і поширюють характерну публічну культуру і дотримуються спільних вартостей і спільних законів»* [21, с. 40]. У цьому визначенні трапляються елементи тавтології, але їх можна потрактувати як риторичний прийом, покликаний якраз виразити думку про культуру як основу нації. А така думка, зрозуміло, не породжує сумнівів щодо підставності національної ідентифікації культури. Адже остання не тільки формує націю, а й забезпечує її тривкість, визначає її історичні перспективи, закріплює і утримує національну ідентичність. Отже, якщо деякі дослідники національної визначеності культури (у нас, наприклад, Д. Чижевський) відводили їй суто феноменальну роль, то для Е. Сміта ця роль є присутньою.

Не можна оминути ту обставину, що впливова нині феноменологічна настанова спонукає шукати національну визначеність культури не у самій культурі, її артефактах, а в інтенціях суб'єкта культуротворення і в налаштуванні споживача культури. При тому випускають з поля зору принаймні недавно зазначений унікальний культурний код, що артикулює і транслює цінності культури. Не

кажу вже про властиво змістові аспекти культури, про які йти-меться далі; вони, очевидно, визначальні щодо символічного коду. Тому думка про оприявлення національного тільки у сприйнятті, інтерпретації, оцінюванні культури [30, с. 29–30] щонайменше од-нобічна.

На початку цієї розвідки згадано тенденцію до табування понять «нація» і «національний» у новітніх культурологічних текстах. Одночасно виникає загроза такого ж табування поняття «культура» (особливо в її ідентифікуючому сенсі) у філософських і соціологічних дискурсах: його вже намагаються витіснити неідентифікуючим поняттям цивілізації, а то й до «постнаціонального суспільства» додають ще «посткультуру».

Звідки такий етнічний нігілізм? Серед його підґрунтя в культурології – поширена технологізована інтерпретація культури, яка позбавляє її змістовості, вкрай інструменталізує всі її структури. Я не хотів би долучатися до давньої і не дуже плідної дискусії про дефініцію культури. Та оскільки мене цікавить національно-культурна ідентичність, то проблему культури – з акцентом на її змістовості – обійти не вдасться.

Культура виражає, яким чином діє, поводить ся людина, формує-чесь, утверджує-чесь і залишає-чесь людиною. Культура мислить-ся у зв'язку не тільки зі способом людської діяльності, а й – ширше – зі способом буття людини у світі. І хоча до цього «технологічного» аспекту вона не зводиться, як і до форм і засобів, знарядь людської діяльності, її арсеналу, то вже в цьому аспекті вона диференційована у своїй єдності й у такому розумінні плюралістична. «Термін “культура”, – висновує Е. Сміт, – стосується не тільки “комунікації” та її технології, а й різного способу життя і вираження внутрішнього світу через естетичні стилі та засоби масової інформації, людські якості, емоції та діяльність. У цьому сенсі завжди існувала не якась єдина культура, а сукупність культур з різними історичними способами існування та різноманітними проявами людських якостей, емоцій і діяльності. Такі культури задовольняли особливі колективні потреби й розв'язували певні проблеми за специфічних історичних обставин» [23, с. 124]. Серед згаданих колективних потреб Сміт передусім має на увазі потреби в «коренях, безпеці і братерстві» [22, с. 220].

Відтворена щойно позиція Е. Сміта корелює з переконанням Поля Рікера щодо «первісної неоднорідності людства» та прадав-

ності «усталених культурних спільнот» [18, с. 301–303]. Відпочаткове культурне розмаїття людства належить вважати результатом його пристосування до різноманітних природних і суспільних умов. До речі, глобалізаційна культурна нівеляція радикально знижує адаптаційний потенціал людства.

У плюралістичності культури знаходять вираження притаманні для кожної етнічної та національної спільноти взаємини з середовищем, починаючи зі світовідчування, характеру вбуттєвлення етносу в оточення – і природне, і суспільне. Уже тут культура є способом освоєння світу саме цим етносом, способом його самореалізації у світі і разом з тим не дуже чітко окресленою і все ж досить визначеною конфігурацією духовності спільноти, тими її константними межами, на яких увиразнюється її самобутність, самість (в обговорюваному аспекті вона стосується способу організації життєдіяльності спільноти, форм її життєдіяльності). Утім, якщо в культурі етносу ці межі переважно відгороджують і протиставляють, то в національній культурі на них виникає (і не виникнути не може) діалог націй, засобом якого слугує символізм культури.

Її символи означають людські сенси людського світу, орієнтуючи в ньому людей певної культурної спільноти, несучи в собі й загальнолюдський зміст. Для кожної нації це своєрідна культурна матриця життєдіяльності, побудована на власних цінностях. Отже, навіть суто інструментальні грані культури не позбавлені змістової наснаги. Змістовість, якісну визначеність культури (а не її голий інструменталізм) передбачає ніким не заперечувана її регулятивно-орієнтувальна місія. Слід, очевидно, погодитися з В. Скуратівським у тому, що людська поведінка не лише оформлюється, а й «озмістовується» національною культурою [20, с. 123].

Намагаючись утримати в полі зору змістовість культури, неокантіанці у ній виокремлювали й наголошували саме систему цінностей та ідей. Аксиологічна грань культури нині увиразнюється як критерій зрілості духовного буття людини, спільноти, міра їх самореалізації, ступінь розвитку можливостей людини. Тут, здавалося б, пріоритет загальнолюдського очевидний. Але в міру того, як поняття людства замість умоглядної абстрактності набувало реального змісту, культура кожної етнонаціональної спільноти вбирала в себе вершинні досягнення світового генія.

І це вбирання не є механічним перенесенням культурних здобутків з одного національного ґрунту на інший. Воно здійснюється через заломлення загальнолюдського в системі власних цінностей

саме цієї національної культури, узгоджуючись із її субстанційним етнонаціональним ядром, яке визначає її самість і забезпечує її цілісність. Як слушно стверджував П. Рікер, «лише жива культура, культура водночас вірна своїм витокам і така, що перебуває у стані творчості... спроможна витримати зустріч з іншими культурами і не тільки витримати, а й надати якогось смислу цій зустрічі» [18, с. 305].

Культура як згорнута діяльність містить не лише свій спосіб, а й продукт, а тому містить не тільки категоріальні структури, типи мислення, парадигми життя, а й ціннісні орієнтири. Вони ж опираються на притаманну певному етносу самобутню інтерпретацію світу. Як переконливо показала С. В. Лур'є [див.: 10], етнічна свідомість базується на певній картині світу. Уявлення про неї передається від покоління до покоління і характерне для всіх членів етносу. Вона сприяє, з одного боку, адаптації людини до світу, до певного середовища, а з іншого – психологічному пристосуванню середовища до себе.

Власне така картина, в якій наголошується «план змісту», а не «план виразу» (А. Гуревич), неперервно формується, заломлюється через досвід діяльності саме цієї спільноти, і яка акумулюється у притаманній їй системі ціннісних орієнтирів, становить змістове ядро національної культури як духовної субстанції буття людини в олюдненому світі ¹. Воно, вміщуючи упорядковані форми збереження і трансляції зазначеного змісту, визначає спосіб буття людини у світ і спосіб буття в ньому. Національна культура як «творення своїх питомих життєвих форм» (М. Євшан) є самобутнім не тільки освоєнням загальнолюдських цінностей, а й укоріненням в універсальний процес культуротворення на ґрунті національної самосвідомості і традиції. Унікальність культури тоді обертається не «імперіалізмом самобутності» (Е. Аппія), а її самоцінністю: жодну культуру не можна зняти в іншій, а тому можливий лише їх діалог, у які б форми він не виливався. Необхідність такого діалогу засвідчує розімкнутість національної культури як цілісності, а отже, її здатність до саморозвитку, котра щезає тоді, коли культура замикається у собі, відмовляється від діалогу. Кожна культура може жити і розвиватися «на грані культур» (В. Бі-

¹ В українській націології вже І. Франко схильний був трактувати культуру як субстанцію національної ідентичності [див.: 5]. Він же, обговорюючи проблеми української нації, мислив її як «суцільний *культурний* (курсив мій. – І. А.) організм» [26, с. 404].

блер), на межі ідентичностей. (М. Бахтін навіть наполягав на тому, що національний культурний ареал розташований на своїх межах і не володіє внутрішньою територією.) Але реалізує цю свою можливість тільки завдяки самотності. Позанаціональна культура втрачає здатність до діалогу.

Суспільна субстанціальність культури забезпечує її тотальність, здатність проникати в усі без винятку структури соціальної реальності, життя певної спільноти. З неї ж випливає й особлива відкритість цілісності культури. Така цілісність, з одного боку, динамічна, процесуальна: в культурі постійно відбуваються зміни й перетворення, зумовлені внутрішніми й зовнішніми взаємодіями. З іншого боку, різні типи історичних націй характеризуються внутрішнім розмаїттям, зокрема, як зауважує Е. Сміт, регіональними культурними піділами.

На цьому ж внутрішньому поліморфізмі національних культур зупиняє увагу і Стюарт Гол: «Національні культури перетинають глибокі внутрішні поділи й відмінності...» [29, с. 297] Однак коли останній робить наголос на єдності *відмінностей* і цю єдність ставить у заслугу владі, то Сміт радше наголошує *єдність* відмінностей, джерело якої шукає в самій культурі. Наприклад, у Баварії, де більшість населення становлять три етнічні групи – старобаварці, франконці та баварські шваби – кожна зі своїм діалектом, своїми звичаями і обрядами тощо, немає жодних проблем з німецькою національною ідентичністю. Бо утверджується «провідна публічна культура нації», коли члени останньої творять «спільну характерну національну культуру та інститут “громадянської релігії” патріотизму, що полягає у спільних поглядах і звичаях, коли є спільні політичні символи, спогади, міфи й цінності, виражені в монументальній скульптурі, літературі, патріотичній музиці, а передусім у публічних святкуваннях і церемоніях» [21, с. 205].

Для утвердження «провідної публічної культури» необхідні формування єдиного комплексу буттєвих уявлень, спільнотної концепції світу й людини та відношень між ними, що належить до компетенції філософії як самосвідомості культури; ґрунтування на ній ціннісних орієнтирів людської діяльності й поведінки; організація системи виховання, відповідальної за поширення і прищеплення таких орієнтирів та усталених у національній традиції форм культурного життя. Тільки за цих умов національна культура набуває цілісності, а з нею і «відпорності на асиміляційну роботу інших націй» [26, с. 404].

Сучасна неоліберальна думка не зовсім безпідставно наголошує не на цілісності культур, а на їх гібридизації, креолізації, навіть синкретизації у глобалізованому світі. Натомість уже згадуваний тут Леерсен твердить, що в перебігу породженої цими обставинами нинішньої культурної мобілізації постало нове зацікавлення «народною, неklasичною культурою, а також канонізацією цієї культури як репрезентанта сутності нації та визначника її специфіки щодо інших націй...» [32, с. 573]. Справді, гомогенна національна культура інтегрує спільноту і водночас відрізняє її від інших спільнот, уможливаючи тим самим партнерський контакт між ними. Саме культурні відмінності спонукають до обміну цінностями. Зберігаючи унікальність нації, культура в той самий час репрезентує її «назовні» й утворює поле реальної її взаємодії з іншими націями. Адже у ній домінують синхронні зв'язки, тоді як етнічна культура надає перевагу зв'язкам діахронним.

Особливість національної культури, її утвердження і збереження є передумовою її входження до культури світової, як прийнято казати, з мінімальними втратами. А це останнє, своєю чергою, робить своєрідність окремої культури по-справжньому виразною і самісною. Інакше кажучи, таке входження є водночас і достоту розрізненням, відокремленням, неможливим поза універсумом загальнолюдських культурних цінностей. Адже в цьому універсумі особливе набуває всезагального значення саме завдяки своїй особливості. Це уможливується, як слушно стверджує І. Дзюба, «через універсалізацію власного досвіду, через розкриття універсального первня у самотності, тобто через таку інтерпретацію власного буття, яка зробила б його зрозумілим і важливим для людей всього світу» [4, с. 947].

Американський письменник українського походження Аскольд Мельничук розмірковує над культурною ідентичністю спадщини Джеймса Джойса. Хоча він із захопленням говорить про здатність цього геніального новатора вирватися за тісне ірландське коло, проте переконаний, що саме створення «нового образу стилізованої і дуже особистісної Ірландії» дало змогу Джойсові «утвердити ірландську літературу у світовому контексті» [14, с. 27]. Ірландське особливе завдяки генієві Джойса набуло вселюдської значущості.

Здатність вступати у міжкультурний діалог і таким чином самоідентифікуватися ослаблена в культурі постколоніальної, якою є

сьогодні культура українська. У її своєрідній гетерогенності наче реалізується модне донедавна і привабливе для держави з багатоетнічним населенням гасло мультикультурності. Проте реально в нашому культурному житті воно обертається, як і раніше, звичною для нас бікультурністю. Звичною, бо коли під цим «раніше» розуміти, скажімо, Україну у складі Речі Посполитої XVI–XVII ст., то матимемо справу з причетністю українців до власної і польської (нехай і латинізованої) культури.

Більшість нинішніх учасників культурного життя в Україні формувалась у полі домінантної й дотепер російської (чи російськомовної) культури, яку тому не вважає чужою для себе. Дуже велика їх частина продовжує усвідомлювати (чи принаймні почувати) себе безпосередньо причетною до «загальноросійського» культурного життя, сприймаючи і явища світової культури переважно через посередництво російське.

Інша частина свідомо долучається до українського культурного процесу, вважаючи пріоритетними для себе вартості української культури як питомі, але робить це не обов'язково ціною відчуження від звичного культурного поля. Цікаво, що, за інформацією Інституту стратегічних досліджень, до «двомовної» культури причетна більшість населення України – «моноетнічні регіони», тоді як біетнічні Схід і Південь живуть у світі «моно(російсько)мовної» культури [15, с. 52]. Остання – як продовження культурного універсуму нинішньої Росії – в культурному просторі України існує в неадаптованому вигляді, користується своїм культурним кодом, не вступає у міжкультурний діалог, утворюючи паралельний культурний топос і тим самим ситуацію витіснення. Зрозуміло, український культурний топос помітно звужується. Виникає загроза, що на зміну українській культурі бездержавної нації прийде українська політична нація без національного культурного ядра, без єдиного культурного простору.

До речі, зі спостережень за американцями й німцями Д. Мацумото виснував, що бікультурні індивіди більшою мірою – порівняно з монокультурними – ідентифікують себе з рідною культурою, оцінюють її позитивно і вважають дві культури, до яких вони причетні, менш схожими між собою. Мацумото бачить у цьому ефект підтвердження культури, тобто культурної ідентичності [див.: 13, с. 99] з її «звільнюючою силою» [6, с. 28]. За спостереженнями автора цих рядків, українські Схід і Південь сповідають імперську монокультурність, етнічно не закорінену та ще й спекулятивно прикрито

гаслом полікультурності. Посутня полікультурність може полягати в належності людини до культури, котра перебуває в партнерському діалозі з іншими культурами, адаптуючи їх здобутки до власної традиції. Наявність двох різних культурних кодів не є, звісно, перешкодою для налагодження такого діалогу. Було б тільки усвідомлення потреби в ньому.

Так чи інакше, багато людей не здатні здійснити суверенний культурний вибір. У тому, що йдеться про вибір, а не – попри всю вагомість етнічного чинника – якийсь неусувний ментальний імператив, переконує прихід в українську культуру поляка С. Кльоновича, німкені Ю. Шрайдер, єврея А. Кацнельсона, росіянина М. Хвильового, росіянки О. Теліги. Кожен із них, звісно, керувався своїми мотивами – соціально-політичними, інтимно-особистими, морально-гуманітарними, культурологічними тощо, здійснюючи вільний вибір. Як і Гоголь, який не захотів примкнути до тієї когорти російськомовних українських письменників, котра замкнулася його батьком.

Хоча у сучасній гуманітаристиці поширена думка, ніби культура, потрактована як «набір упереджень» (Е. Гелнер), «визначає і обмежує (курсив мій. – І. Л.) поведінку індивідів» (це слова репрезентанта «іспанських культурних студій» І. Саволи [цит. за: 17, с. 197]), насправді тільки через вибір, інкультурацію особистість у нації стає причетною до певної культури. Адже національна спільнота, як показує К. Ясперс, має неформальний характер (пор. із *Gemeinschaft* Ф. Тьонніса); це така органічна «тотожність різних», яка не нівелює особистість [див.: 28, с. 14]. Тому принципово важливо, щоби культурний ресурс нації опинився у центрі духовного світу її членів згідно з їхнім особистісним вибором.

У нас же маємо культурну двоїстість не лише як наявність в одному суспільстві двох конкурентних у певних площинах культур, а й як існування одних і тих самих людей, до того ж великої їх кількості, одночасно в полях різних культур. Ця обставина своєрідно виражена у спробах деяких дослідників (М. В. Попович та ін.) розрізнити «українську національну культуру» і «культуру української нації» (очевидно політичної)¹. Другий термін якраз і приховує нашу двокультурність, якої не спостерігаємо в абсолютній більшості ін-

¹ Напрошується аналогія зі звичним для вітчизняних фахівців з філософії розрізненням «української філософії», «філософської думки України» і навіть «філософії в Україні». Подібне спостерігаємо і в інших царинах гуманітаристики; наприклад, Ст. Росовецький розрізняє фольклор України і український фольклор [див.: 19].

ших спільнот. Адже нікому не спаде на думку шукати якийсь окремих зміст у термінах «польська національна культура» і «культура польської нації (чи поляків)», «чеська національна культура» і «культура чехів». Естонець Райн Вайдман стверджує, що Естонія та естонська культура – поняття ідентичні [2, с. 105]. Чи можемо ми сказати аналогічне про Україну та українську культуру?

У більшості спільнот, як констатує Е. Сміт, «національна єдність... залежить від культурного об'єднання та мовної гомогенізації» [21, с. 193]. У нашому ж випадку в кожного названого терміна оприявнюється свій зміст, оскільки бракує культурної єдності й мовної гомогенності, триває фрагментація суспільства. А значна його частина загалом уникає відповіді на питання «хто ми?», залишається байдужою щодо культурної самоідентифікації.

Тут бікультурність може стати не випадковим (у розумінні – зовнішньо вимушеним) тимчасовим станом, а – за відмови учасників культурної діяльності від національно-культурного самовизначення – утриваленим модусом культурного життя спільноти (чи принаймні більшої її частини). У цьому модусі наче розтиражовано добре відомий з історії культури і дуже жваво обговорюваний ювілейного року «феномен Гоголя»¹.

Мабуть, слово «розтиражовано» тут не дуже доречне, бо ж унікальний для кожної іншої культури (найближчий приклад – Дж. Конрад – Теодор Юзеф Конрад Коженювські у польській або Еміль Верхарн у ще ближчій нам за етнополітичними параметрами бельгійській культурі) цей феномен зовсім не одиничний для української: поруч із Гоголем виринає довга шеренга постатей – від Прокіповича до Гребінки, Квітки, Юркевича², Короленка, Овсянико-Куликовського, Козловського, Віктюка і т. д. Чисельність цього ряду говорить сама за себе, засвідчуючи певну незакономірну (парадоксальну в логічному і драматичну в духовно-моральному плані) закономірність культурного розвою нашої спільноти. Така негомогенність української культури оприявнює, як висловився С. Квіт, «брак національної органічності» в ній, слабку донині «закоріненість» постколоніальної культури.

Брак органічності, особливо відчутний у продукуючо-творчих гранях культури, що декому видається бажаним множенням мож-

¹ Найцікавіші публікації Ю. Барабаша, Г. Грабовича, П. Михеда. Я також торкнувся цієї проблеми [див.: 8].

² Культурну дуальність П. Юркевича автор цих рядків досліджував спеціально [див.: 9].

ливостей вибору, навіть шансом на вихід у світову культуру, реально обертається для суб'єкта культуротворчості втратою самості, епігонством, провінційністю – заміною меншого хутора хутором більшим, де хуторянство замасковане, ніколи не декларується, але від цього не стає менш згубним для творення.

І скільки при цьому не проголошувався б універсалізм, скільки не звучало б закликань про подолання протистояння «Ми – Вони», про поступове входження «ми-мегаетнос» в «ми-етнос», шило теоретизованої апології культурколоніалістських устремлінь все одно лізе з мішка. Йдеться про інкорпорацію нації в «суперетнос», справді про «розмивання етнокультурного ґрунту» [див.: 16, с. 127] (і так недостатньо сформованого), про загублені культурні традиції та небажання їх модернізувати, про згасання зацікавленості національною своєрідністю культурних явищ, а точніше – про позбавлення культури того ментального стрижня, який тільки й здатен забезпечити не лише засадничо важливу для неї цілісність, а й відкритість.

За таких обставин закономірно постає питання про відродження національної культури. Адже «самостійне історичне буття українського народу, – наполягає І. Дзюба, – має бути забезпечено культурно» [5, с. 926]. Оскільки таке відродження не суто спонтанне, а свідомо ініційоване і – бажано – керований процес, то виникає чимало проблем.

Почати треба з того, чи національне відродження самоцільне, чи здійснюватись йому як завданню самодостатньому, чи воно – разом з розвитком і зміцненням демократії, будівництвом громадянського суспільства і розширенням сфери людської свободи (які, своєю чергою, є його передумовами) – орієнтоване на вищі гуманні цілі? Зокрема, на запобігання духовному обездомленню сучасної людини. Справді, в історичному бутті нації є періоди, коли обстоювання її самості, що можливе лише разом і через відродження й розвиток її культури, стає метою-домінантою, але це не означає, що такою воно залишається на всю його історичну перспективу.

Не менше значення має те, що саме відроджувати. Повинна, очевидно, йти мова передусім про те змістове ядро культури, яке володіє етногенними можливостями і, попри всі свої історичні модифікації, зберігає певні інваріанти, в яких визначальними є значущі для спільноти культурні смисли, що їх тривалий час так наполегливо розмивали. Їх по-своєму виразив і збагатив Т. Шевченко в «Кобзарі», що став і символом, і насагою українства, і Леся Українка у

драматургії високої інтелектуальної напруги. Це ядро не вимагало б спеціальної турботи про себе, як не потребує у Франції чи Ісландії, коли б умови розвитку української культури не були так далеко від бажаних і належних.

-
1. Брубейкер Р. Именем нации : размышления о национализме и патриотизме / Р. Брубейкер // *Ab Imperio*. – 2006. – № 2. – С. 59–79.
 2. Вейдемманн Р. Эстония и эстонская культура – понятия идентичные / Рейн Вейдемманн // *Дружба народов*. – 2009. – № 4. – С. 105–107.
 3. Гундорова Т. Післячорнобильська бібліотека : український літературний постмодерн / Тамара Гундорова. – К. : Критика, 2005. – 263 с.
 4. Дзюба І. З криниці літ : у 3-х т. / Іван Дзюба. – Т. 2. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2006. – 976 с.
 5. Забужко О. С. Філософія української ідеї : Франківський період / О. С. Забужко. – К. : Наук. думка, 1992. – 120 с.
 6. Кастельс М. Информационная эпоха / М. Кастельс. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
 7. Кристева Ю. Самі собі чужі / Юлія Кристева. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 262 с.
 8. Лисий І. Гоголь : відпочаткова подвійність душі чи зіткнення ідентичностей / Іван Лисий // *Сучасність*. – 2010. – № 2. – С. 138–150.
 9. Лисий І. Я. Юркевич П. і українська філософська культура / І. Я. Лисий // *Спадщина Памфіла Юркевича : світовий і вітчизняний контекст : зб. наук. ст. / відп. ред. В. С. Горський*. – К. : Вид. дім «КМ Academia», 1995. – С. 293–302.
 10. Лурье С. В. От магии пения к магии порядка / С. В. Лурье // *Человек*. – 1991. – № 5. – С. 14–24.
 11. [Рец. на кн. :] Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 232 с. / Віктор Малахов // *Дух і Літера*. – 2007. – № 17–18. – С. 511–518.
 12. Малахов В. Истории, которые не закончились / Владимир Малахов // *Отечественные записки*. – 2007. – № 4. – С. 302–305.
 13. Мацумото Д. Человек, культура, психология / Д. Мацумото. – СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2008. – 668 с.
 14. Мельничук А. Очима Заходу / Аскольд Мельничук // *Критика*. – 2008. – Ч. 3 (125). – С. 23–27.
 15. Модернізація України – наш стратегічний вибір // *Щорічне послання Президента України народів України*. – К. : НІСД, 2011. – 416 с.
 16. Нельга О. Самосвідомість особистості і її етнічний зміст / Олександр Нельга // *Філософська і соціологічна думка*. – 1993. – № 7–8. – С. 111–129.

17. Пронкевич О. В. Національна ідентичність і де/реконструкція літературного канону в сучасній іспаністиці / О. В. Пронкевич // Новітня філологія. – 2006. – № 4 (24). – С. 189–198.
18. Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. – К. : Вид. дім «КМ Academia» ; Університ. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2001. – 393 с.
19. Росовецький Ст. Український фольклор у теоретичному висвітленні / Ст. Росовецький. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – 623 с.
20. Скуратівський В. Л. До духовної біографії сучасника / В. Л. Скуратівський // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8. – С. 115–126.
21. Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка / Ентоні Д. Сміт. – К. : Темпора, 2010. – 311 с.
22. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Ентоні Сміт. – К. : Ніка-Центр, 2006. – 313 с.
23. Сміт Е. Націоналізм : теорія, ідеологія, історія / Ентоні Д. Сміт. – К. : К.І.С., 2004. – 168 с.
24. Тишков В. А. Забудь о нации / В. А. Тишков // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – С. 3–26.
25. Удовик С. Л. Uniformitas / С. Л. Удовик // Вестник Российского философского общества. – 2006. – № 4. – С. 71–78.
26. Франко І. Одвертий лист до галицької української молодезі / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко. – Т. 45. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 401–409.
27. Эделман Дж. Век имперских революций / Дж. Эделман // Ab Imperio. – 2008. – № 1. – С. 35–74.
28. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 528 с.
29. Hall S. The Question of Cultural Identity / S. Hall // Modernity and Its Futures / eds. S. Hall, T. McGrew. – Cambridge, 1992. – 372 p.
30. Jaskulowski K. O narodowym wymiarze kultury sceptycznie / Krzysztof Jaskulowski // Narod – Tożsamość – Kultura : między koniecznością a wyborem. – Warszawa : SOW, 2005. – S. 15–42.
31. Kellas J. G. The Politics of Nationalism and Ethnicity / James G. Kellas. – London : Macmillan, 1991. – 188 p.
32. Leerssen J. Nationalism an the Cultivation of Culture / J. Leerssen // Nations and Nationalism. – 2006. – Vol. 12. – № 4. – P. 559–578.
33. Williams G. A. The Welsh in Their History / G. A. Williams. – London ; Sydney, 1982. – 375 p.