

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/379143917>

СУЧАСНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ: навч. посіб. для студентів ВНЗ / за заг. ред. К.В. Кислюка

Book · March 2016

CITATIONS

0

READS

519

5 authors, including:



[Kostiantyn Kysliuk](#)

National Aerospace University – Kharkiv Aviation Institute

29 PUBLICATIONS 31 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



СУЧАСНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ



 ПОНДОР

СУЧАСНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

За загальною редакцією К. В. Кислюка

**Навчальний посібник
для студентів вищих навчальних закладів**

Київ
Кондор
2016

Рецензенти:

д-р філос. наук, проф. **Лозовой В. О.**, завідувач кафедри культурології Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого;

д-р мистецтвознав., проф. **Соколюк Л. Д.**, завідувач кафедри теорії і історії мистецтв Харківської державної академії дизайну та мистецтв;

д-р філолог. наук, проф. **Ушкалов Л. В.**, професор кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету імені Григорія Сковороди.

*Рекомендовано до друку рішенням
ученої ради Харківського національного університету
ім. В. Н. Каразіна
ученої ради Харківської державної академії культури*

Авторський колектив: д-р культурології, канд. філос. наук, проф. К. В. Кислюк (ред.), д-р філос. наук, проф. В. А. Суковата, д-р мистецтвознав., канд. пед. наук, проф. З. І. Алфьорова, канд. філос. наук, доц. О. В. Титар, канд. культурології Г. П. Ковальова

Сучасна культурологія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / К. В. Кислюк, В. А. Суковата, З. І. Алфьорова, О. В. Титар, Г. П. Ковальова ; за заг. ред. К. В. Кислюка. — К. : Кондор, 2016. — 294 с.

У пропонованому посібнику з сучасних позицій висвітлюються основні проблеми культурології. Особливу увагу приділено новітнім перспективним напрямкам культурологічної думки — «новій культурній історії», меморіальній культурології, постмодернізму, гендерним дослідженням, постколоніальним студіям, мультикультуралістичним підходам, теоріям гегемонії і теоріям меншин, іншології.

Для студентів усіх спеціальностей, слухачів магістратури, аспірантів, викладачів курсу «Культурологія», фахівців-культурологів.

ББК

© К. В. Кислюк, В. А. Суковата,
З. І. Алфьорова, О. В. Титар,
Г. П. Ковальова, 2016
© Кондор, 2016

ЗМІСТ

ЗМІСТ.....	3
ВСТУП.....	5
Модуль I. ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРОЛОГІЇ.....	7
Тема 1. ПОНЯТТЯ КУЛЬТУРИ: 1.1. Визначення культури; 1.2. Основні підходи до культури; 1.3. Предмет і методи культурології; 1.4. Функції культури (К. Кислюк).....	8
Тема 2. СТРУКТУРА КУЛЬТУРИ: 2.1. Виміри культури, 2.2. Форми культури; 2.3. Галузі культури; 2.4. Види культури (К. Кислюк).....	28
Тема 3. ЛЮДИНА ТА КУЛЬТУРА: 3.1. Роль людини у світі культури; 3.2. Образи людини в історії світової культури; 3.3. Образ людини в культурі Європейського Середньовіччя та Відродження та Нового часу; 3.4. Людина в ХХ ст. Трансгуманізм та перспективи розвитку людини (О. Титар).....	43
Тема 4. УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА ЯК ОБ'ЄКТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ: 4.1. Наукові дослідження української культури; 4.2. Особливості української культури та методологія її вивчення (К. Кислюк).....	58
Тема 5. ПОНЯТТЯ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДИНАМІКИ: 5.1. Горизонтальна соціокультурна динаміка; 5.2. Поняття й основі теорії історико-культурного процесу; 5.3. Основні соціокультурні революції (К. Кислюк).....	75
Тема 6. СУЧАСНА МЕДІА-КУЛЬТУРА: 6.1. Медіа в системі культурних комунікацій; 6.2. Типологія медіа; 6.3. Традиційні та нові медіа; 6.4. Медіа як фактори соціокультурних трансформацій; 6.5. Медіа: посередник і середовище; 6.6. Функції медіа (Г. Ковальова).....	92
Тема 7. ОСОБЛИВОСТІ ТА ОСНОВНІ ЕТАПИ РОЗВИТКУ СВІТОВОЇ ХУДОЖНЬОЇ КУЛЬТУРИ: 7.1. Первісне мистецтво; 7.2. Художня культура давніх цивілізацій; 7.3. Художня культура доби Середньовіччя; 7.4. Художня культура Відродження та Нового часу; 7.5. Художня культура ХІХ ст.; 7.6. Трансформації художньої культури ХХ–ХХІ ст. (З. Алфьорова).....	113

Модуль II. ПРОВІДНІ НАПРЯМИ СУЧАСНОГО КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ.....150

Тема 8. РОЗВИТОК КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ. «НОВА КУЛЬТУРНА ІСТОРІЯ» ТА МЕМОРІАЛЬНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ: 8.1. Основні етапи розвитку культурологічного знання; 8.2. «Нова культурна історія»; 8.3. Меморіальна культурологія (**К. Кислюк**).....**151**

Тема 9. ПОСТМОДЕРНІ НАПРЯМКИ ДОСЛІДЖЕНЬ КУЛЬТУРИ: 9.1. Постмодернізм як явище, його теоретичні та соціокультурні джерела; 9.2. Постмодерністські теорії; 9.3. Постмодернізм у літературі та мистецтві (**В. Суковата**).....**174**

Тема 10. ГЕНДЕРНІ ДОСЛІДЖЕННЯ: 10.1. Джерела гендерної теорії; 10.2. Етапи гендерних досліджень; 10.3. Теоретико-методологічні основи гендерних досліджень; 10.4. Постгендерні дослідження та виникнення квір-теорії (**В. Суковата**).....**196**

Тема 11. ПОСТКОЛОНІАЛЬНІ СТУДІЇ, ТЕОРІЯ МЕНШИН ТА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ: 11.1. Витоки та джерела постколоніалізму; 11.2. Теоретичні засади постколоніалізму; 11.3. Теорія гегемонії та теорія меншин; 11.4. Постколоніальна критика в пострадянській культурології; 11.5. Мультикультуралізм (**В. Суковата**).....**217**

Тема 12. ТЕОРІЯ ІНШОГО В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРОЛОГІЇ: 12.1 Теорія Іншого: витоки та джерела; 12.2. Екзистенціалізм і концепція Іншого у Ж.-П. Сартра; 12.3 Сучасні напрямки теорії Іншого; 12.4. Етика «після Аушвіца». Іншологія І. Левінаса (**В. Суковата**).....**249**

СПИСОК РЕКОМЕНДОВАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....267

Обов'язкова література.....267

Додаткова література до модуля I.....268

Додаткова література до модуля II.....276

Література іноземними мовами.....283

АЛФАВІТНИЙ ПОКАЖЧИК.....290

Модуль II

ПРОВІДНІ НАПРЯМИ СУЧАСНОГО КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

Тема 8. РОЗВИТОК КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ. «НОВА КУЛЬТУРНА ІСТОРІЯ» ТА МЕМОРІАЛЬНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

План викладу: 8.1. Основні етапи розвитку культурологічного знання; 8.2. «Нова культурна історія»; 8.3. Меморіальна культурологія.

8.1. Основні етапи розвитку культурологічного знання

Уважається, що першим поставив проблему культури з наукової точки зору, був **Йоганн Готфрід Гердер** (1744–1803). У своїй широко відомій праці «Ідеї до філософії історії людства» він не тільки дав визначення культури, але і сформулював ряд ідей про генезис культури, про механізми її руху і розвитку, про взаємозв'язок різних культурних форм, про роль мови і релігії в системі культури, про значення географічного чинника як однієї з провідних детермінант, що зумовлюють культурне різноманіття. Творчість Й. Гердера започаткувала перший етап розвитку культурологічної теорії. На цьому етапі розвиток культурологічної думки пов'язаний із творчістю знаменитих німецьких філософів І. Канта, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля та французького філософі О. Конта. У цей період культурологічна тематика це не відокремилася в спеціальний напрям досліджень і в основному була представлена як складова дослідження міфології, релігії, народної творчості або у перших версіях еволюційних, лінійно-прогресивних концепцій.

Другий етап розвитку культурологічного знання охоплює кінець XIX — середину XX ст. На цьому етапі можна відзначити три основні теоретичні досягнення. Перше досягнення пов'язане з розробкою дотепер засадничих теорій соціокультурної динаміки — спершу у формі класичних еволюціоністських / неоеволюціоністських (Л. Морган, Е. Тайлор, Дж. Фрезер, Г. Чайлд), надалі більш загальних лінійно-прогресивних концепцій (К. Ясперс), а потім циклічних альтернатив їм (О. Шпенглер, А. Тойнбі).

Друге досягнення полягає в обговоренні проблем спеціальної методології дослідження культури. У працях німецьких філософів-

неокантіанців В. Віндельбанда, В. Дільтея Г. Ріккерта було здійснено спробу обґрунтувати центральне місце культури серед комплексу проблем, які цікавлять представників гуманітарних наук. Було зроблено висновок, що справжньою філософією є філософія культури, що містить відомості про природу і закономірності розвитку світу цінностей і символічних форм. Культурологічне знання має бути отримане не за допомогою філософської рефлексії, а за допомогою наукових методів пізнання, широко використовуваних натуралістами і суспільствознавцями. Методологія, що застосовується до дослідження феноменів культури, могла бути як узагальнюючою, так і індивідуалізуючою. Перевага віддавалася другий на тій підставі, що явища природи носять повторюваний характер, а феномені культури — унікальні.

Третє досягнення пов'язане з представниками таких напрямків філософської думки як марксизм, «філософія життя», «розуміюча соціологія». Саме завдяки роботам К. Маркса, Ф. Енгельса, Ф. Ніцше, А. Шопенгауера, М. Вебера, Е. Дюркгейма сформувався уявлення про культуру як феномен, що безпосередньо впливає на всі сторони життя суспільства, що розвивається за власними законами, які не збігаються з законами розвитку суспільства. На цьому етапі був вироблений цілий ряд нових концепцій культури, які стали базовими для цілого ряду як західних, так і вітчизняних дослідників у радянський період.

Однак на другому етапі переважали не стільки теоретичні реконструкції, скільки польові спостереження за життям архаїчних племен Африки, Азії, Америки в межах *етнографії (етнології), культурної та соціальної антропології* (Ф. Боас, Б. Малиновський, А. Редклифф-Браун), які заклали основу структурно-функціонального підходу до культури.

Третій етап розвитку культурології (1950–1990-і рр.) розпочався відколи ряд провідних американських культурантропологів, а також соціальних антропологів Великобританії і Франції відчули глибоку незадоволеність від відсутності в антропологічній науці загальної й несуперечливої концепції культури. Вони поставили завдання створення цілісної теорії, що дозволяє осмислити величезну кількість фактів, уривчастих відомостей, які були накопичені багатьма поколіннями їх

попередників. Саме тоді — на рубежі 1940–1950-х рр. — у світ вийшла низка робіт Л. Уайта, М. Салінса, А. Кребера, Р. Бенедикта, К. Клакхона та інших, присвячених теоретичним питанням сучасної культурології. Особливу роль на даному етапі відіграв видатний американський етнолог і культуролог **Лесли Уайт** (1900–1975), який своєю книгою «Наука про культуру: дослідження людини і цивілізації» довів, що культурологія є самостійною галуззю знання. Відтоді кількість теоретичних досліджень з культурології почала вибухоподібно збільшуватись і перевищувати кількість прикладних студій з історії культури.

Крім розробки теоретичного апарату культурології як окремої наукової дисципліни третій етап культурологічних досліджень знаменний відкриттям не нових локальних культур, а нових вимірів культури як такої. Передусім, маються на увазі теоретичні та практичні дослідження зі світоглядно-мисельного шару культури.

Четвертий — сучасний — етап (1990–2000-і рр.) відзначається продовження оформлення культурології як академічної, наукової дисципліни та навчального предмету. Хоча в англomовних країнах культурологія загального визнання не набула дотепер, процеси формалізації культурології в пострадянських країнах — Росії, Білорусі, Україні — перебігають доволі активно. Доволі помітним є «культуралістичний переворот» у гуманітарному знанні в цілому. Згідно до його наріжної тези, «культура» — це не що інше як засаднича підвалина світу людини, синонім її «буття». Хоча цей «переворот» від початку правомірно розглядається як до певної міри міфологічний, коли певна соціальна група лише тоталізує свій особистий соціокультурний світ¹, результативний імпульс розвитку культурологічної думки на межі ХХ–ХХІ ст. він усе-таки дає.

Ще у 1990-і роки культурологія почала викладатися у ВНЗ, а потім факультативно у й середній школі. Спершу поява нового навчального предмету визначалася необхідністю збереження у вищій освіті кадрів і кафедр, які викладали за Радянського Союзу ідеологічні дисципліни, так як «історичний та діалектичний

¹ Савельева М. Ю. К вопросу о сущности так называемого «культуралистического поворота» в философии / М. Ю. Савельева // *Фундаментальные проблемы культурологии* : в 4 т. Т. 1. Теория культуры / отв. ред. Д. Л. Спивак. — СПб., 2008. — С. 47-54.

матеріалізм». Надалі почали ставити питання ширше — як формування культурологічної парадигми сучасної освіти. Коротко кажучи, йдеться про те, щоб наука про культура стала ціннісним ядром формування світогляду молодшої людини ХХІ ст., якій постійно піддається фрагментаризації зі сторони різноманітних медіа. Була ліцензована підготовка кадрів у цій галузі. На початок літньої вступної кампанії 2010/2011 навчального року спеціальність 6.020101 «культурологія» була відкрита в Україні у 20 вищих навчальних закладах III-IV рівнів акредитації різної форми власності. На сьогодні культурологічна освіта на 90% — це царина державних вузів, національних університетів, де утримування спеціальності «культурологія» з невеликим набором студентів є даниною їх класичності, а не ринкового замовлення на підготовку «модних» фахівців. Прикметною особливістю культурологічної освіти в Україні є її практичне спрямування. Наприклад, у Національному університеті культури та мистецтв на кафедрі культурології студенти вивчають режисуру, сценарну майстерність, мистецтво публічного виступу і ведення розважально-ігрових і шоу-програм, технології проектування і реалізації різноманітних соціально-культурних проектів і програм; галузеву специфіку рекреаційно-дозвілєвої індустрії ². Такий підхід узгоджується зі статтею 12 щойно прийнятого Закону України «Про культуру» № 2778-VI, де «організацію відпочинку і дозвілля громадян», разом із «проведенням наукових досліджень у сфері культури», віднесено до «основних видів» культуротворчої діяльності, а також забезпечує ширші можливості для працевлаштування випускників-культурологів не за безпосереднім фахом.

У 2007 році культурологію було введено в Україні до номенклатури наукових спеціальностей (в Росії та Білорусі — десятиліттям раніше). На початок 2011 року в електронній базі даних авторефератів дисертацій Національної бібліотеки імені В. І. Вернадського налічувалося понад 110 назв кандидатських і

² Київський національний університет культури та мистецтв. Кафедра культурології [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.knukim.edu.ua/inst_state_kult.htm. — Назва з екрану.

докторських дисертацій у галузі культурології. Захищалися вони, за окремими випадками, в спеціалізованих вчених радах 8 установ: шести вищих навчальних закладів та двох академічних науково-дослідних інституцій. Понад 90% дисертацій було виконано за спеціальністю 26.00.01 — теорія й історія культури, абсолютна більшість інших — за спеціальністю 26.00.04 — українська культура.

8.2. «Нова культурна історія»

Одним із новітніх і дотепер перспективних напрямків культурологічного знання є «нова культурна історія». Передісторія її формування тісно пов'язана зі змінами в гуманітаристиці, у свою чергу, чималою мірою спричиненими розвитком культурології як самостійної науки про культуру.

Ще у 1950–1960-х рр. почалося активне впровадження структуралістської методології, запозиченої якраз із прикладних історико-культурологічних досліджень (часом про це не підозрювали, але ще частіше про це не підозрював сам структуралізм, як потім визнають піонери нової методології в історії). Згідно вимог структуралізму, аналіз об'єкта мав бути всебічним. Отже, якщо йшлося про людське суспільство, цей аналіз мусив відтворювати його економічну, політичну, соціальну та духовну сторони одночасно. Моделі такого всебічного аналізу в царині історичної науки у формі «тотальної історії» (Ф. Бродель) призвели до результату, прямо протилежного планованому. Вони показали всю неформалізованість структури суспільства, яке більш-менш успішно можна було вивчати наприкінці XVIII — середині XX ст., коли панувала принципова інша модель «всесвітньої історії». Остання дійсно відтворювала основні етапи суспільного розвитку в різних народів і культур, але за рахунок однобічності підходу: до XIX ст. переважали військово-політичні твори на історичні теми, а з кінця XIX ст. і на початку XX ст. провідними постали соціально-економічні праці. Тому відбулось, як казали самі історики, «розчинення» історії серед дисциплін з локальнішим предметом досліджень. Серед таких конкретних студій найбільшого суспільного розголосу в 1970–1980-і рр. набула школа «історії ментальностей» (Е. Ле Руа Ледюрі, Ж. Дюбі), яка зосередила свою увагу не на «великих особистостях» або «народних

масах», а на «маленьких людях» в історії, які дотепер залишалися, як справедливо зазначив відомий російський історик А. Гуревич, «безголосою більшістю».

Такий підхід якнайкраще підважувався під відмову від масових цінностей пізнього індустріалізму на користь розуміння самодостатності і цінності кожної окремо взятої особистості як основи нової постмодерної культури майбутнього постіндустріального суспільства. Крім того, «історія ментальностей» зацікавила тим, що займалася нетрадиційними проблемами відтворення стійких стереотипів мислення, уявлень та почуттів людей далекого минулого. Нарешті, «історію ментальностей» сприйняли також представники традиційної соціальної та культурної антропології. Адже відсталих народів і місць для проведення польових етнографічних досліджень в останню чверть ХХ ст. практично майже не залишилось. Отже, нововідкриті можливості перенесення культурно-антропологічних досліджень із простору в час сталися в нагоді. Тому дослідження з історії ментальності частіше за все називають нині **історичною антропологією**.

У середині 1970-х рр. у світ вийшли дві книги, завдяки яким історія ментальностей отримала справжню популярність: «Монтайю» (1975) французького історика Еммануеля Ле Руа Ладюрі і «Сир і хробаки» (1976) італійця Карло Гінзбурга. Обидві здобули не тільки академічний успіх, а й симпатії більш широкої аудиторії. «Монтайю» — історичний портрет селища у французьких Піренеях на початку XIV ст. і пари сотень її мешканців. Цей духовний портрет міг бути змальований лише тому, що збереглися записи допитів двадцяти п'яти мешканців Монтайю, на яких впала підозра в ересі. Хоча книгу було структуровано як дослідження окремої громади, але окремі її глави піднімають ментальні проблеми — дитинства, сексуальності, локального відчуття часу і простору, селянської хати як втілення сімейних цінностей — у той час гаряче обговорювані першими фахівцями з історичної ментальності.

В основі книги «Сир і хробаки» — життя та поведінка мирошника XVII ст. Меноккіо. Він — «незвичайна звичайна людина», яка теж стала жертвою інквізиції. Його думки автор розглядає з різних точок зору, вбачаючи в ньому то дивака, який приводить у замішання інквізиторів своєю невідповідністю їх

стереотипу еретика, то представника традиційної, усної селянської культури. Під час допиту Меноккіо також розповідав книги, які йому довелося прочитати, і про те, як він їх зрозумів. Тим самим дослідження Гінзбурга зробило перший внесок в «історію читання», яка надалі стане дуже популярною серед послідовників «нової культурної історії».

У 1980–1990-х рр. відбувся перехід від історичної антропології до «**мікроісторії**». Найактивніше проблематику «мікроісторії» розробляли французькі дослідники, які представляли четверте покоління знаменитої французької історичної школи «Анналів» (Ж. Ревель і В. Лапеті), а також група італійських істориків на чолі з Дж. Леві, С. Черутті, К. Гінцбург, К. Гренді, які видавали однойменну серію з кількох десятків томів історико-культурологічних праць.

Теоретична новизна мікроісторії не обмежувалася формальним зменшенням масштабу історико-культурологічного дослідження з одночасним збільшенням детальності аналізу. Прихильники «мікроісторичного повороту» наполягають на тому, що, по-перше, їх підхід відкриває унікальну можливість поєднати загальне та індивідуальне в історії культури, адже в кожній «мікроісторической» ситуації «спільне» неповторним чином трансформується в процесі взаємодії її учасників. В історію та культуру таким чином повертає те унікальне, що було втрачено через занадто загальний кут зору лінійно-прогресивних або циклічних моделей історико-культурного процесу й розглядалося раніше не інакше, як прояв загальних суспільних інститутів або генеральних закономірностей розвитку світової культури.

По-друге, в мікроісторичному дослідженні вчений стикається з минулим так само безпосередньо, як антропологи стикаються з чужою культурою, коли виходять з літака, який доправив їх у віддалену і таємничу частину світу ³. Насправді, як правило, мікроісторична ситуація свідомо обирається за критерієм наявності достатньої кількості першоджерел.

³ Ankersmit F.R. *Historicism: An Attempt at Synthesis // History and Theory*. — 1995. — Vol. 34. — №3 (October). — P. 173.

По-третє, дослідник не просто остаточно позбавляється ролі ганчірника, який шукає в історії випадкову здобич⁴, заздальгідь обираючи об'єкт і предмет, джерельну базу дослідження, методи аналізу матеріалу, власне, питання, які він поставить перед своїми джерелами. Разом з тим, він втрачає право говорити «за інших», ніби автор історичного роману, який спрямовує дії і долі своїх героїв у довільній зв'язку з відомостями першоджерел. Він повинен «разом з іншими» (разом з безпосередніми учасниками або спостерігачами подій, їх нащадками, істориками минулого і сучасності) озвучувати історію та культуру в діалогічному розмаїтті її голосів. Як значно пізніше зізнався сам К. Гінзбург, написати знаменитий твір «Сир та хробаки» його, крім іншого, спонукала «Війна та мир» Л. Толстого, який уважав історію реконструйованою лише тоді, коли відтворено діяльність усіх, хто брав у ній участь, і блискуче реалізовував свій задум, наприклад, у художньому моделюванні зв'язку між нежиттю Наполеона та Бородінською битвою, розташуванням військ і сприйняттям кожного окремого солдата⁵.

Застосований ментально-мікроісторичний підхід дозволив суттєво відкоригувати здавна відомі і певні завдяки традиційної методології загальні тенденції, причому, відкоригувати на користь переважного значення не соціально-економічних чи військово-дипломатичних, а саме культурологічних факторів. Наприклад, раніше вважалося, що інтенсивне укладання угод з купівлі-продажу землі в багатьох країнах Західної Європи вказувало на початковий етап розвитку капіталізму. Мікроісторичне дослідження італійських істориків довело, що на той час на земельний ринок продовжують ще помітно впливати особистісні й кровно-родинні зв'язку патріархального, доіндустріального типу.

Під впливом цих досягнень поколінню істориків 1990-х рр. дослідження з історичної антропології їх попередників, які намагалися показати окремі події або видатних персоналій як вираження глобальних структур і об'єктивних чинників історико-

⁴ Февр Л. Суд совести истории и историка / Л. Февр // Февр Л. Бои за историю : пер. с фр. — М., 1991. — С. 14.

⁵ Гинзбург К. Микроистория: две-три вещи, которые я о ней знаю : пер. с ит. / К. Гинзбург // Совр. методы преподавания новейшей истории. — М., 1996. — С. 219–220.

культурного розвитку, видалися надто застарілими. Як із жалем пожартував з цього приводу один із найвідоміших французьких гуманітаріїв ХХ ст. П. Бурд'є, молодим дослідникам набридло рахувати діжки в лісабонському порту. Для них настав час рахувати що-небудь інше — книги замість діжок. З цієї причини поняття «мікроісторії», «історичної антропології» та «історії ментальностей» перестали бути самостійною формою практичного історичного дослідження, увійшовши в предмет **«нової культурної історії»**, або, як її називають у Німеччині, «історичної культурології» (Historische Kulturwissenschaft).

Вислів «нова культурна історія» було введено до наукового обігу наприкінці 1980-х рр. Під такою назвою вийшов у світ збірник матеріалів конференції «Французька історія: тексти і культура» (Каліфорнійський університет, Берклі), складений американським істориком Лінн Хант. У ХХІ ст. **«нова культурна історія»** — збиральна назва досліджень, які мають за свій предмет і основний спосіб пояснення культуру. Уточнення «культурна» якраз і допомагає відрізнити нову культурну історію від соціальної, політичної, економічної та інша історій. Визначення «нова» вказує на те, що нова культурна історія є наступним кроком історико-культурологічних досліджень порівняно з «історією ментальностей» та «мікроісторією», які, в свою чергу, часто називали «новою історією» («nouvelle histoire») відносно класичної історичної науки чи теорії культури.

Теоретичні основи «нової культурної історії» складають розширений антропологічно-ментальний погляд на культуру (як «тотальність» людської життєдіяльності), наративний, оповідний, стиль викладу матеріалу та «мікроісторичний» предмет дослідження. Разом з тим, її прихильники намагається завоювати симпатії читацькі за рахунок своєрідного цивілізування цікавих своєю повсякденністю речей і почуттів, суворо дотримуючись при цьому всіх недавно винайдених мультикультурних, політкоректних і гендерних забобонів, про які мова йтиме в наступних темах. У роботах представників «нової культурної історії» зустрічаються посилання на творчий доробок практичних всіх відомих на більш ранніх етапах розвитку культурологічного знання авторів. Іноді звертається увага й на К. Маркса. Але цим рецесіям пасує визначення

«Марксовикористання» (замість автентичного «Марксошукання» певних консервативних кіл пострадянських інтелектуалів).

Особливого резонансу «нова культурна історія» набула в Сполучених Штатах, де вона об'єднала істориків літератури, істориків мистецтва і науки, а також «простих», або «звичайних», істориків. У Європі провідні позиції посідають «нові культурні історики» із Франції, які продовжують традиції «історичної антропології» та «мікроісторії» й групуються навколо найвідомішого історичного часопису у світі — «Анналів». Студії з «нової культурної історії» провадяться також у Італії, Німеччині, Нідерландах. А у Великій Британії не існує викладацьких вакансій з читання курсів культурної історії, кафедр культурної історії, тематичних журналів чи конференцій.

Поява «нової культурної історії» мало кілька суттєвих наслідків для подальшої розбудови культурології.

Наслідок перший. Розширення сфери застосування поняття «культура» та культурологічної методології. Судячи з назв наукових робіт 1990–2000-х рр. існує «культура меритократії», «культура підприємництва», «культура азартних ігор», «культура страхування життя», «культура любові», «культура пуританізму», «культура абсолютизму», «культура протесту», «культура секретності», «культура ввічливості». Свого історика знайшла навіть «культура туалетів». Одним словом, ми на шляху до культурної історії всього на світі: снів, їжі, емоцій, подорожей, пам'яті, жестів, гумору, іспитів тощо ⁶. Розширене трактування культури призвело до збільшення можливостей для культурологічних досліджень і сприяло зростанню їх престижності.

Наслідок другий. Якщо раніше культурологічні фактори відсувалися на задній план на користь політичних, соціальних, економічних, відтепер ситуація змінилася докорінно.

Наслідок третій. Розвиток символічних концепцій культури. Особливого визнання в сфері «нової культурної історії» набуло визначення Кліффорда Гірца, який стверджує, що культура —

⁶ Берк П. Историческая антропология и новая культурная история [Электронный ресурс] / Питер Берк // Новое лит. обозрение. — № 5 (75). — 2005. — Режим доступа к журн.: <http://www.magazines.russ.ru/nlo/2005/75/ne5.html>. — Загл. с экрана.

сукупність виражених в символічній формі уявлень, за допомогою яких люди передають, зберігають і розвивають своє знання життя і ставлення до нього.

Одними з найвідоміших праць з «нової культурної історії» в 1990-і рр. стали «Велика бійня кішок» Р. Дарнтон і «Жінки на узбіччі» Н. Земон-Девіс. У першій книзі відомий французький історик аналізує переоповідання про страту кішок із додержанням правил судового ритуалу, яку вчинили у першій половині XVIII ст. учні однієї з парижських друкарень, щоб ті не заважали їм відпочивати. На думку Дарнтон, у такій замаскованій формі вони засудили своїх господарів за погане ставлення до робітників і продемонстрували низьку міру революційності народних мас, неготових до Великої Французької революції⁷. У другій книзі американська дослідниця вивчає щоденники трьох жінок XVII ст. із провінції, які перебували на нижчих шаблях соціальної ієрархії, й доходить до висновку про поширення у цей період доволі розвиненого, хоча й доволі специфічного за своїм спрямуванням «жіночого варіанту торгівельно-ремісничого стилю» освіченості⁸.

У 2000-х рр. «нова культурна історія» уявляє собою сукупність різноманітних **дослідницьких практик**, *тобто студіювання особливостей тих чи інших видів культуротворчої діяльності*, на відміну від традиційного намагання істориків і теоретиків культури встановити засадничі принципи такої діяльності. Приміром, гуманізм раніше асоціювався з ключовими ідеями гуманістів епохи Ренесансу, передусім, з їх вірою в «гідність людини». Нові культурні історики можуть розглядати гуманізм як певні практики з копіювання античних написів, очищення класичних текстів від помилок, привнесених багатьма поколіннями переписувачів, говоріння на античній латині, приватного колекціонування предметів давнини. Розглянемо деякі авторитетні практики «нової культурної історії» — з великою кількістю монографій і колективних праць, ба навіть, з власними спеціальними журналами.

⁷ Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры : пер. с фр. / Р. Дарнтон. — М., 2002. — С. 119–122.

⁸ Земон-Девис Н. Дамы на обочине. Три женских портрета XVII ст. : пер. с англ. / Н. Земон-Девис. — М., 1999. — С. 237.

Історія подорожей — це дослідження подорожніх нотаток, яке набуло в Європі поширення з кінця XVI ст. Однак, якщо раніше за своїм змістом записи мандрівників вважалися безцінними історико-культурним джерелом, яке відтворює в деталях сучасну їм культуру, представники «нової культурної історії» зосереджені на встановленні т. зв. *vision*, стереотипів бачення. Вони доводять, що фактично всі автори подорожніх нотаток описували *не те, що бачили, а те, що очікували побачити*. Наприклад, митрополіт Макарій, який мандрував Україною у буремні роки Національно-визвольних змагань середини XVII ст., просто не міг не прикрасити опис православної країни, яка одержала верхи над католиками, тоді як в рідній Антіохії його православна віра зазнавала столітніх утисків з боку володарюючих тут мусульман. Тим самим було задіяно відомий *стереотип «перегорнутого світу»*. І таких стереотипів можна нарахувати в історії мандрів чимало. Різниця між ними полягає лише в конкретних причинах і особливостях такого «бачення».

Історія колекціонування насправді займається «культурою колекціонування». Учені вивчають предмети колекціонування (монети, раковини тощо), його філософію чи психологію, організацію колекцій, їх основні категорії (тобто стоїть за практикою теорію), а також доступність колекцій, які до Великої французької революції в основному знаходилися в приватних руках і лише надалі стали більш загальнодоступними

Чимала частина дослідницьких практик «нової культурної історії» присвячена матеріальній культурі, особливо культурі їжі, одягу та житла. Ще до появи «нової культурної історії» була популярною «інтелектуальна історія». Відповідні дослідницькі практики зосереджують увагу не на високих ідеях й творчості інтелектуальної еліти, а на більш універсальних категоріях мислення, інтелектуальної діяльності та інтелектуальних продуктів у ту чи іншу соціокультурну епоху.

Чільне місце відводиться у «новій культурній історії» т. зв. «**практикам тіла**». Якщо початковий інтерес до цієї теми був спричинений поширенням СНІДУ, то надалі він живиться зростаючими побоюваннями щодо «вразливості людського тіла» через екологію, неправильне харчування, стреси, малорухомий спосіб життя. У цьому контексті учених цікавлять багатоманіття

репрезентації людського тіла в ту чи іншу епоху залежно від панівних ментальних стереотипів — домінування чоловічого або жіночого тіла, поширення культу анорексичного або, навпроти, атлетичного тіла тощо.

Перший осередок культурно-антропологічних досліджень на російських матеріалах виник у 1980-і роки у США. Дослідників, найвідомішим з яких є професор Гарвардського університету Е. Кінан, цікавили відповідні аспекти політичної культури від часів Московського царства. Коло проблем, що дотепер вивчається під цим кутом зору, достатньо широке: символіка влади, релігійні та світські церемонії та ритуали, соціокультурні норми та цінності тощо.

У 1990-і роки, після поступового ознайомлення із здобутками зарубіжних колег, культурно-антропологічний підхід почав здобувати прихильників серед російських авторів. Сфера застосування цього підходу включає історію повсякденності, святкової культури, приватного життя, родини, дитинства та ін. Серед суто російських новацій у цьому плані слід відзначити т. зв. «релігійну антропологію», себто підвищену увагу до специфіки російської народної релігійності, достатньо відмінної від штампу про глибоку та суцільну вкоріненість релігійності серед росіян від давнини до сучасності. Сприйняття ідей «нової культурної історії» безпосередньо зосереджене при Інституті загальної історії РАН, в якому діє *Центр інтелектуальної історії*. Серед наукових здобутків Центру — цікаві й змістовні праці з «історичної культури», особливостей погляду на історію в різні часи.

8.3. Меморіальна культурологія

Меморіальна культурологія (інша назва «мнемонічна культурологія») — *відгалуження культурологічного знання, яке вивчає культурну пам'ять в усьому різноманітті її проявів в історії культури.*

У гуманітарне знання поняття «пам'яті» увійшло ще за часів великого античного філософа Платона. Тим не менш, до першої половини ХХ ст. за часів домінування класичної, раціоналістичної картини світу пам'ять перебувала на задньому плані наукового інтересу. Пам'ять уважали надто емоційною і просторово-часово

обмеженою, тому її теоретичне осмислення залишали психології та біології. Тільки внаслідок достатньо тривалої інтелектуальної еволюції відбувся перехід від її трактування як індивідуального психологічного феномену до сучасного бачення як всеохопного явища, навантаженого соціокультурними функціями. Можемо виділити три провідні концепції пам'яті, які змінили одна одну в гуманітаристиці ХХ ст.

Соціологічна концепція пам'яті. Її автором виступив французький соціолог і соціальний психолог **Морис Гальбвакс** (1877–1945), автор книги «Соціальні рамки пам'яті». Він першим провів розрізнення між «автобіографічною пам'яттю», особистою пам'яттю людини, та соціально-історичною пам'яттю. Причому, за М. Гальбваксом виходило, що обрії індивідуальної автобіографічної пам'яті об'єктивно переходять у простір пам'яті колективної. «Так, провчившись по черзі в декількох школах і щороку надходячи в новий клас, — писав Морис Гальбвакс, — я зберіг загальний спогад про всі ці поновлення занять, що включає той день, коли я вперше пішов у ліцей. Таким чином, я не можу сказати, що пам'ятаю цей день, але не можу сказати й те, що не пам'ятаю його»⁹. За Гальбваксом виходило, що пам'ять людини насправді уведена в певні соціальні рамки, які надають їй змісту того чи іншого спрямування.

Історична концепція пам'яті. Безпосередньо історики зацікавилися пам'яттю в 1950-х рр. Однак спочатку в центрі їх дослідницької уваги перебували лише зовнішні прояви меморіальної традиції, оскільки вважалося, що колективна соціальна пам'ять пов'язана із задоволенням духовних потреб її безпосередніх носіїв, тоді як історія тяжіє до об'єктивного безособового суспільного (національного) інтересу або точки зору людства в цілому. Тим-то пам'ять у справжньому сенсі цього слова була витіснена в архіви, в яких безпосередність переживання було заміщено штучно організованим порядком того, *що ми не можемо (фізично) запам'ятати, але маємо пригадати (відповідно до суспільних вимог)*. Переважно, об'єктами відповідних праць ставали генеалогічні

⁹ Хальбвакс М. Коллективная историческая память [Электронный ресурс] / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2–3 (40–41). — Режим доступа к журн. : <http://www.magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>. — Загл. с экрана.

родоводи й т. зв. *Libri memorialis* (святки)¹⁰. Надалі студії «історичної пам'яті» поступово набували все більшої ваги. Показником і стимулом наукового інтересу до цієї теми стала публікація в 1984–1993 рр. семи томів «Місць пам'яті» (*lieux de mémoire*) за редакцією П'єра Нора (народ. 1931).

«Місця пам'яті» — це все, що наділене етнокультурною ідентичністю для буденної свідомості широких мас і символічно виявляє себе в географічних пунктах, речах, реальних або вигаданих подіях, теоретичних уявленнях і художніх образах, ритуалах, назвах, іменах тощо.

Якщо особиста пам'ять людини допомагає людині в основному орієнтуватися в сьогоденні, то історична пам'ять актуалізує в «місцях пам'яті» відчуття приналежності до певної культури, вказує значно загальніші орієнтири людської життєдіяльності.

В історичній концепції пам'ять із другорядного джерела інформації перетворилася на автентичний, «живий» суб'єкт і транслятор історичної традиції. Головним предметом історії постає не подія минулого, а пам'ять про неї, той образ, який закарбувався в її учасників і сучасників, передався безпосереднім нащадкам, реставрувався або реконструювався в наступних поколіннях, а нині підлягає критичній деконструкції в зворотному напрямі¹¹: Фактично склалося, що більшість досліджень історичної пам'яті нині не виходять за межі ХХ ст., оскільки саме за цей період можна отримати «живі», а не надто заідеологізовані спогади.

Збудження інтересу до історичного виміру пам'яті слід уважати реакцією на таке прискорення темпів соціальних і культурних змін у другій половині ХХ ст., яке значно випереджало усталені форми і способи трансляції від однієї генерації до іншої набутого внаслідок цих трансформацій соціокультурного досвіду. У свою чергу, така пришвидшена динаміка розвитку світової цивілізації призводить до втрати системи звичних ідентичностей, гарантованих

¹⁰ Арнаутова Ю. Е. Мемогія: «тотальный социальный феномен» и объект исследования / Ю. Е. Арнаутова // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени* : [монография] / под ред. Л. П. Репиной. — М., 2003. — С. 19.

¹¹ Репина Л. П. Историческая память и современная историография / Л. П. Репина // *Новая и новейшая история*. — 2004. — № 5. — С. 41.

функціонуванням соціальної пам'яті «за нормальних умов». Отже, «про пам'ять кажуть так багато тільки тому, що її вже нема»¹².

Друга причина розквіту пам'яті про історію — соціально-політичного і соціокультурного порядку. Рух звільнення й емансипації народів, етносів, груп і навіть окремих особистостей у сучасному світі, швидке виникнення різноманітних форм пам'яті меншостей робить відвоювання власного минулого необхідною складовою їх самоствердження. Нарешті, не обійшлося, без соціально-економічного підтексту: історична пам'ять, всеїдна у своїх проявах, надає вибагливому споживачеві сучасного суспільства більшу пропозицію, ніж скута раціональними рамцями історія.

Від середини 1990-х рр. у все більших масштабах розпочалося методологічне застосування концепту «пам'яті» та похідних від нього для потреб прогресуючого й перспективного напрямку «нової культурної історії». Розширенню рефлексії над пам'яттю сприяв тривалий успішний досвід міждисциплінарних досліджень сфер її переважного побутування — від вивчення спеціалістами з античної філології зв'язку гомерівського епосу до студіювання антропологами усних традицій неєвропейських культур¹³.

Теоретичні засновки нової, **культурологічної концепції пам'яті** складають узагальнення німецького дослідника давніх культур **Яна Ассмана** (народ. 1938). По-перше, за Яном Ассманом, пам'ять може бути «*комунікативною*», актуальною, та «*культурною*». Різниця між ним полягає в наступному:

за змістом — у комунікативній пам'яті переважає індивідуальний життєвий досвід, у культурній пам'яті вміщується міфічна та реальна історія тієї чи іншої спільноти;

за формою — комунікативна пам'ять неформалізована, вона оснований на безпосередньому спілкуванні та передаванні інформації від споріднених поколінь, культурна пам'ять формалізована, вона потребує сталої традиції, символічного втілення в образі, танці, особливому «місці», тексті тощо;

¹² Нора П. Между памятью и историей (Проблематика мест памяти) / П. Нора // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок ; пер. с фр. Д. Хапаевой. — СПб., 1999. — С. 17.

¹³ Хаттон П. Х. История как искусство памяти : пер. с англ. / П. Х. Хаттон. — СПб., 2004. — С. 62–63.

за часовими рамками — комунікативна пам'ять є дійсною для 3-4 поколінь в межах 80–100 років, культурна пам'ять спрямована у давнє минуле.

за носіями — носіями комунікативної пам'яті є сучасники всіх тих подій, які в ній закарбовані, культурна пам'ять для свого зберігання та передавання потребує спеціально підготовлених фахівців¹⁴.

Поминки за померлим є формою комунікативної пам'яті, тоді як Седер, трапеза, що входить до святкового ритуалу єврейської Пасхи, є формою культурної пам'яті, адже навіть страви у ній нагадують про найзаповітніші події єврейської історії.

Вплив культурної пам'яті на суспільство по-різному відбувається в різних культурах. Він позначатиметься як «гарячий» щодо культур, котрі активно апелюють до свого минулого, або «холодний» щодо культур, менш залежних від нього¹⁵. Яскравим прикладом «холодної» у меморіальному плані культури є сучасне суспільство, де більшість людей живуть переважно сьогоднішнім.

Якщо комунікативна пам'ять задовільняється усним словом, то культурна пам'ять потребує особливих засобів фіксації. Засоби фіксації культурної пам'яті можна умовно поділяти на *практики записування* (*inscribing practices*) й *практики втілення* (*incorporating practices*). У першому випадку йдеться про переважно письмові тексти — від священної книги до історичного твору, де закарбовані суттєві елементи пам'яті тієї чи іншої культури. Наші сучасні пристрої для зберігання та доступу до вже збереженої інформації, друк, енциклопедії, індекси, фотографії, магнітофонні записи, комп'ютери — всі вони побудовані так, що ми мусимо зробити щось таке, що буде схоплювати й утримувати інформацію довгий час по тому, як людський організм уже перестане її надавати.

Увіковічення в пам'яті культурно обумовлених поз може бути чудовим прикладом практик інкорпорування. Важливість поз для

¹⁴ Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности : пер. с нем. / Я. Ассман. — М., 2004. — С. 59-60.

¹⁵ Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности : пер. с нем. / Я. Ассман. — М., 2004. — С. 70-74.

вибудови спільної пам'яті цілком очевидна. Влада і ранг зазвичай виражаються за допомогою певних поз, і ці пози ми вирізняємо в їхньому відношенні до інших поз. Від того, в який спосіб люди гуртуються, та від диспозиції їхніх тіл стосовно тіл інших людей, ми можемо виснувати ступінь влади, позицію у владній ієрархії, яку, як уважається, посідає кожен із них або на яку вони претендують. Ми знаємо, що означає, коли хтось один сидить на підвищенні, а решта стоять довкола; коли хтось стоїть, а всі решта сидять; коли всі у кімнаті встають у той час, як хтось до неї заходить; коли хтось вклоняється чи робить реверанс або ж, в екстремальних обставинах, падає на коліна перед тим, хто залишається стояти ¹⁶.

Для дослідження культурної пам'яті запропоновано **метод меморіальної психоаналітики**, заснований на фройдівському психоаналізу. Стрижнем цього методу є реконструкція первинної меморіальної травми через аналіз тієї меморіальної традиції, яку вона породила й яка її приховувала в різноманітних формах замісних меморіальних фігур і особливих символічних «місць». Наприклад, як довів німецький дослідник Р. Козеллек, могили Невідомого солдата й комплекс пов'язаних із ними церемоній, є не стільки місцем похованням та індивідуальної скорботи, скільки способом спокутування провини за мільйони загиблих у Великій війні (нечувані цифри для європейського суспільства зразка 1914–1918 рр.), котра була реінтерпретована як своєрідна «будівельна жертва» для міцної національно-державної єдності в майбутньому ¹⁷.

Дослідження української культури слід проводити виходячи із її розуміння як *культури активної пам'яті*. У ній сформувалося врівноважене ставлення до пам'яті — без полюсів виопуклення самої пам'яті (як, наприклад, в іудаїзмі, вибудуваному на пам'яті про сакральне минуле) або повного відкидання (як у радикальному постмодернізмі). Україні пасує визначення типово християнської культури «преображення пам'яті», одночасно — її вшанування,

¹⁶ Коннертон П. Як суспільства пам'ятають : пер. з англ. / П. Коннертон. — К., 2004. — С. 116–117.

¹⁷ Козеллек Р. Невідомий солдат як національний символ Європи : пер. с нем. / Райнхард Козеллек // Історичні пошуки ідентичності: Українсько-німецький колоквиум / Р. Козеллек, Ю. Шеррер, К. Сігов. — К., 2004. — С. 20-21.

повернення до пережитого, але обов'язково з метою подальшого перетворення, розсування обрію пам'яті до Царства Божого майбутнього віку. Дослідження культурної пам'яті в Україні має найбільший методологічний сенс для встановлення основних тенденцій розвитку вітчизняної культури. Вивчаючи постійні видозміни «місць пам'яті», можна виразно простежити основні тенденції соціокультурної еволюції, відокремити в ній автохтонні, усталені елементи, від нещодавно інтегрованих.

Звичайно, є свої особливості в сучасному меморіальному ландшафті української культури. Найбільшою мірою на нього впливає стратегія «покозаченої пам'яті», в основному унормована Указом Президента України від 4 січня 1995 року «Про відродження історико-культурних та господарських традицій Українського козацтва» та Національною програмою відродження та розвитку українського козацтва на 2002–2005 рр. Упродовж 1992–2004 рр. було відновлено полково-сотенний устрій, військово-патріотична і господарська структура українського козацтва, провадиться спільна діяльність козацтва з МВС і МНС, відновлено історичні назви населених пунктів, вулиць, майданів, святкування численних річниць і ювілеїв, передусім, Дня українського козацтва 4 жовтня, встановлено численні пам'ятники гетьманам і полковникам, розроблено проект побудови козацького Пантеону та Алеї Слави, наново упорядковано заповідники на о. Хортиця й у гетьманській столиці Батурині, почалася реконструкція Олешківської, Микитинської, Кам'янської січей, облаштовуються козацькі могили (Трахтемирів), відкрито численні козацькі школи, ліцеї, ба навіть, Український військово-козацький інститут (при МАУП), створено спортивні й пісенні гуртки, морські клуби, кінні театри, самодіяльні та мистецькі колективи, провадяться турніри, фестивалі, ба більше, міжнародна регата пам'яті І. Сірка, 2003 року затверджено Міністерством освіти Положення дитячо-юнацької військово-спортивної патріотичної гри «Сокіл» («Джура»), видаються козацькими товариствами або підприємцями-козаками газети і журнали.

Певне спрямування меморіальної стратегії покозачення помітне через ушанування «національно-держатворчих» козацьких діячів (І. Мазепи, К. Розумовського, П. Скоропадського), подій

(Конституція П. Орліка) і дат («350-річчя перемоги війська під проводом гетьмана Івана Виговського в Конотопський битві» згідно з Указом Президента України від 11 березня 2008 року). Однак через несформованість української політичної нації та незавершеність процесів трансформації українського суспільства історична уривчастість, а часом, насильницька переривчастість меморіальної традиції та динамічність її змісту настільки примножуються, що замість *консолідації* національно-культурної пам'яті перебігає *меморіальна симулякризація*. Дуже часто, меморіальні символи минувшини необґрунтовано прикладаються до будь-яких явищ (сосиски «Козацкі», водка «Пектораль»).

Аналізуючи вітчизняний меморіальний ландшафт, варто брати до уваги його підвищену мінливість. Причому, починаючи з пізньомодерного часу, згаданий процес відбувався цілковито свідомо і системно — через державну політику пам'яті. Особливо активно у 2004–2009 рр. змінювались значення багатьох вузлових меморіальних подій відповідно до національної парадигми історії («300-річчя Полтавської битви — «300-річчя подій, пов'язаних з воєнно-політичним виступом гетьмана України Івана Мазепи та укладання українсько-шведського союзу»).

Поняттю пам'яті та похідних від неї («історична пам'ять», «культурна пам'ять») не пощастило отримати в українському гуманітарному обширі постійну прописку. Від кінця ХІХ — початку ХХ ст. переважання в «позитивності» не залишало місця окремому існуванню «ненаукового знання». Особливо наочно це простежується в суспільно-політичній і філософській есеїстці М. Драгоманова, почасти М. Грушевського, який уважав пам'ять обмеженою та фрагментарною через нестачу або недостеменність інформації першоджерел, але визнавав її суспільну корисність¹⁸.

У подальшій вітчизняній «історії ідей» поняття «історичної пам'яті» прислужилося лише модерній діаспорній історіософії (Є. Маланюк). Плекання історичної пам'яті Є. Маланюк розглядав як засіб запобігання затьмаренню, ослабленню і загрозі її зникнення в процесах формування пересічної імперської людини, у тому числі

¹⁸ Тельвак В. Методологічні основи історичних поглядів М. С. Грушевського (кінець ХІХ — початок ХХ ст.) / В. Тельвак // Київська старовина. — 2002. — № 2. — С. 19–20.

через заохочення насмішкуватого ставлення до національних святощів¹⁹. На інтелектуальних теренах Української держави 1990–2000-х рр. концепт «пам'яті» залишається роз'ятреним поміж занадто широким підходом (започаткування «мнемонічної герменевтики» світової культури в докторській дисертації Л. В. Стародубцевої²⁰ та підходом занадто вузьким (кандидатська дисертація, присвячена дослідженню «процесу актуалізації національної пам'яті засобами історичного краєзнавства»²¹). Певною мірою млявість теоретизування із цього приводу компенсується розмахом практичної діяльності, особливо у царині пошуково-видавничих заходів з упорядкування «Книг Пам'яті» жертв Другої світової війни, а також законодавчого й організаційно-технічного облаштування Інституту національної пам'яті. Предмет аналізу більшості вітчизняних публікацій 2000-х рр. є різноспрямованим. З одного боку, у центрі уваги постали суспільно-політичні та прагматичні меморіальні стратегії — «доцільної пам'яті», «контрпам'яті», регіоналізації, приватизації пам'яті тощо²². З іншого боку, проводяться дослідження меморіальної складової радянської ідеології. Зокрема, С. Єскельчик на матеріалах російських та українських архівів намагався дослідити реалізацію сталінського офіційного проекту пам'яті впродовж усієї радянської історії. Ним було встановлено внутрішню суперечливість цього проекту, який зовні виглядав монолітним, але насправді залишався конгломератом погано узгоджених між собою національних пам'ятей. Автор також

¹⁹ Маланюк Є. Малоросійство / Є. Маланюк // Маланюк Є. Книга спостережень. Проза / Є. Маланюк. — Торонто, 1966. — Кн. 2. — С. 235–236.

²⁰ Стародубцева Л. В. Пам'ять і забуття в історії ідей: мнемонічна герменевтика культури : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Л. В. Стародубцева. — Х., 2004.

²¹ Удод Л. І. Роль історичного краєзнавства у відродженні історичної пам'яті українського народу (1980-і–1990-і рр.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.06 «Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни» / Л. І. Удод. — Дніпропетровськ, 2001.

²² Грачова С. Пам'ять, контрпам'ять і політика С. Грачова // Критика. — 2006. — Число 11; Міхеєва О. Пам'ятники для забуття / О. Міхеєва // Критика. — 2006. — Число 9; Рябчук М. Культура пам'яті та політика забуття / М. Рябчук // Критика. — 2006. — Число 1–2.

унаочнив активну участь в його розбудові місцевих кадрів, аж ніяк не «засланців» із Москви²³.

Нині звертання до культурної пам'яті поширене й на пострадянському просторі — у Росії та державах Балтії. Проте, відбувається воно з діаметрально протилежною метою. У балтійських країнах культурна пам'ять розглядається як основа для повного *відкидання* радянської історичної традиції та заміни її своєю власною. Напроти, у Росії поновлюється процес *підпорядкування* пам'яті історичній науці, яка багато в чому продовжує імперські амбіції советської доби.

Опозиційні російській владі інтелектуали вказують на офіційну тенденцію до збереження і, навіть, відтворення «твердої пам'яті» про попередню епоху (наприклад, пам'ятників Леніну), щоб компенсувати текстуальний Нюрнберг російській комунізму, який наприкінці 1980 — першій половині 1990-х рр. здійснили ліберальні ЗМІ та художня література. Далі слід відзначити переформатування навчальних і науково-популярних текстів. Відтепер у них всіляко підкреслюються маркери пам'яті, покликані відновити ідеї народно-державного єднання на базі культурно-історичної самобутності. Нарешті, має місце знищення «неофіційних» чимось пам'ятних «місць пам'яті» про ліберальну епоху Горбачова–Єльцина. Для цього застосовується проста операція *підміни імені назвою*. Наприклад, такі ЗМІ як «Ехо Москви» і «Комерсант», які в 1990-і рр. виступали символами демократизації суспільства, тепер залишають за собою лише комерційний бренд.

Однак і в науковому відношенні у сусідній Росії тематика пам'яті вивчається доволі активно. Свідчення цьому — діяльність Центру інтелектуальної історії Інституту загальної історії РАН, масштабні всеросійські конференції, численні публікації у солідних наукових часописах і науково-популярних журналах «Новий літературний огляд», «Недоторканий запас».

²³ Скельчик С. Імперія пам'яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. — К., 2008.

Контрольні запитання:

1. Назвіть основні етапи розвитку культурологічного знання? На якому з цих етапів культурологія виокремилася в самостійну галузь знань?
2. Що таке історична антропологія? Де і коли, з яких причин вона набула поширення?
3. Як основні досягнення історичної антропології були розвинуті в «мікроісторії»?
4. Коли виникає «нова культурна історія»? Які наслідки для теорії культури має її поява?
5. Які основні дослідницькі практики «нової культурної історії» Вам відомі?
6. Що є предметом меморіальної культурології? У чому полягають основні соціокультурні причини її появи?
7. Розкрийте зміст соціальної концепції пам'яті?
8. Які нові уявлення привнесла історична концепція пам'яті?
9. Яким чином розрізняється актуальна та культурна пам'ять у концепції Я. Асманна?
10. Які основні засоби фіксації культурної пам'яті?
11. Що таке метод меморіальної психоаналітики?
12. Наведіть особливості меморіального ландшафту української культури?
13. За якими основними напрямками перебігають наукові дослідження проблематики пам'яті в Україні та Росії?

Тема 9. ПОСТМОДЕРНІ НАПРЯМКИ ДОСЛІДЖЕНЬ КУЛЬТУРИ

План викладу: 9.1. Постмодернізм як явище, його теоретичні та соціокультурні джерела; 9.2. Постмодерністські теорії; 9.3. Постмодернізм у літературі та мистецтві.

9.1. Постмодернізм як явище, його теоретичні та соціокультурні джерела

У сучасних західних культурологічних дослідженнях розрізняють два значення терміну: «Постмодерн» (*postmodernity* — англ.)²⁴ як соціокультурне явище, культурний період (подібно до періодів Бароко або Середньовіччя), та «постмодернізм» як *теорію і практику* аналізу культурних феноменів (*postmodernism* — англ.). Уже в самій назві закладено певне протиставлення, посилення на «модерн», порівняно з яким Постмодерн розуміється як якісно нова ступінь культурного розвитку та критика модерних стратегій осмислення культури. Щоб зрозуміти, на яких засадах відбувається протиставлення, треба окреслити основні характеристики Модерну, як етапу, що передує Постмодернові.

Епоху Модерну пов'язують з ростом індивідуалізації, індустріалізацією, урбанізацією, зменшенням диктату Церкви, секуляризацією суспільної свідомості та пріоритету прав людини, яка припадає на Новий час (XVI–XVIII ст.). Велика Французька революція (1789–1799) та Північноамериканська війна за незалежність цього періоду призвели до створення перших у світі демократичних конституцій, які заклали політико-правові засади модерних суспільств. Відправною точкою модерної філософії вважають епоху Просвітництва (XVIII ст.), яка уперше в європейській свідомості наголосила на важливості раціонального пізнання, експерименту, пошуку об'єктивної причини замість апеляції до релігійного або містичного дива. Але науково-теоретичні засади модернізму як цілісної картини світу були сформульовані в першій

²⁴ Kidd W. Culture and Identity. — Palgrave Macmillan, 2002. — P. 84.

половині XIX ст. і проіснували як домінуюча ідеологія більшої частини світового суспільства майже до середини XX ст. Центральними тезами модерністської філософії були:

- віра в соціальний поступ та прогресивний розвиток суспільства, який відбувається через поширення науки та просвіти;
- віра в існування універсальних цінностей та норм;
- віра в наявність об'єктивної істини, яку можна винайти раціональним шляхом;
- віра в пріоритет науки над усіма іншими формами пізнання світу, абсолютизація раціонального та технічно-природничого знання;
- домінація цінностей більшості над меншістю.

Фундаторами модерної картини світу вважаються Г. Спенсер, О. Конт, К. Маркс, Ч. Дарвін, М. Вебер, Е. Дюркгейм, О. Шпенглер, З. Фройд, кожен із яких висунув теорію, що руйнувала середньовічну картину світу та будувала натомість новий світ, в якому наука займала центральне місце та відтворювала більш гуманний проект культури у порівнянні із середньовічним. Із еволюціоністських історико-культурологічних теорій XIX ст. (згідно до відомих еволюційних концепцій Г. В. Ф. Гегеля, Л. Моргана, Е. Тайлора, Дж. Фрейзера), про які йшлося в темах 1 і 5, логічним шляхом випливало, що культури, які досягли більш високого технологічного рівня, мають більшу цінність за інші, їх цивілізаційні досягнення мають сприйматись як «норми» для других; що більш «просунуті» суспільства отримують моральне право «цивілізувати» інші суспільства, тобто нав'язувати свої цінності іншим культурам.

Таким чином культура Модерну являла собою суперечливе явище, хоча би на рівні соціокультурних висновків з теоретичних положень модерної філософії. З одного боку, філософія Модерну звільнила європейську людину від середньовічної залежності від релігійних та феодальних догм, сприяла прогресу в науці, техніці, освіті, в забезпеченні прав людини. З іншого боку, філософські концепції модернізму об'єктивно виправдовували колоніальні заходи та колоніальну політику, ідею переваги однієї раси, нації, мови або релігії над іншими, дискримінацію расових або гендерних меншин, абсолютизації певних соціальних норм.

Але якщо на початку ХХ ст. модерне європейське суспільство ще залишалося впевненим у тому, що його культурний розвиток є поступовим та прогресивним, і що після періодів «дикунства» та «варварства», західноєвропейська культура увійшла в епоху «цивілізації» та небаченого розвитку гуманізму, то середина ХХ ст. принесла народам Європи значні розчарування: на трагічні символи перетворилися слова Голокост, Аушвіц, ГУЛАГ; більш ніж 50 мільйонів жертв забрала Друга світова війна. Причому, за підрахунками І. Маркузена ²⁵, якщо в Першій світовій війні серед цивільного населення жертв було лише п'ять відсотків, то у Другій світовій війні ця цифра зросла до 65 відсотків від числа загиблих. Ще більшою мірою, на думку В. Тернера ²⁶, Друга світова війна продемонструвала *відносний характер просвітницького лібералізму*, формальність ідеалів «свободи, рівності, братерства», які у дійсності забезпечувалися переважно для представників певної соціокультурної групи — білих чоловіків з вищим рівнем освіти. Досвід жінок, темношкірих, євреїв, циган, сексуальних меншин 1939–1945 рр., котрі найбільше потерпали в цей період, довів, що не існує універсальної моделі свободи та рівності, що зміст цих категорій залежить від того, чи мова йде про суб'єкта влади або представника іншої раси, який не має доступу до влади. Саме моральні роздуми над наслідками Другою світовою війною стимулювали потребу суспільства в перегляді основних тез Модерну ²⁷.

Не дивно, що ідеї *Постмодернізму* сформувалась у формі критики основних положень модерної філософії, або як «глобальна критика західної цивілізації» ²⁸, яка дискредитувала себе. Модерн розглядався постмодерністами як «помилковий проект» культури, досягнення якого виглядають ілюзорними, тому що не можна говорити про існування «абсолютної істини», після того, як прийшло

²⁵ Markusen E. Totalitarian state and genocide // Encyclopedia of genocide /ed. by Israel Charny. Vol. 2. — ABC-CLIO; Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England, 1999. — С. 32-36.

²⁶ Turner W. B. A Genealogy of Queer Theory. — Temple University Press, Philadelphia, 2006.

²⁷ Eagleton R. The Holocaust and the Postmodern. — Oxford University Press, 2005.

²⁸ Surber J. P. Culture and Critique. An Introduction to the Critical Discourse of Cultural Studies. — Westview Press, The University of Denver, 1998. — P. 185.

«ніщо» (Друга світова війна). Іншими, передусім, інтелектуальними причинами кризи модерного проекту культури і поширення постмодерної картини світу, є:

— ідея релятивізму світу, яка вперше була обґрунтована в наукових концепціях (Б. Мьобіус, А. Ейнштейн, М. Лобачевській, К. Ріман), надалі запозичена соціогумнітарними дисциплінами;

— створення нової, «суб'єктивної», методологічної парадигми функціонування науки як найважливішої рушійної сили сучасної цивілізації (Р. Кун, Р. Рорті, П. Фейерабенд);

— критика післявоєнного капіталізму та впровадження глобальних культурних цінностей як «дискурсу влади» (М. Фуко, Ф. Джеймсон, Р. Барт);

— трансформація моральних та культурних цінностей, пов'язаних із поширенням «постіндустріального» суспільства (Р. Арон, Д. Белл, О. Тоффлер) тощо. Слід згадати, що постмодернізм формувався у період студентських революцій в Європі (1968–1970) та на хвилі антиядерних протестів в західноєвропейських суспільствах, активізації жіночого, антиколоніального, гомосексуального та екологічного рухів. Тобто теорія постмодернізму в різних її течіях намагалася осмислити суспільну ситуацію змін та дати відповіді на виклики сучасності.

Постмодерн як епоха після *Модерну* привносить нові стосунки, цінності, тип культурного мислення. *Постмодернізм* — це теорія, яка свідомо позиціонує себе за межами класичної (або модерної) традиції, створює свою традицію, яку називає «постнекласичною» або «некласичною».

Постмодернізм не має однієї концепції або джерела свого формування та розуміння. Скоріше, Постмодернізм треба вважати «парасольковим» терміном, якій ґрунтується на декількох найбільш впливових концепціях (Р. Барт, Р. Брайдотті, Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ф. Джеймсон, Ж. Лакан, Ж. Ф. Ліотар, Р. Рорті, П. Фейерабенд, М. Фуко та ін.) і багатьох менш відомих, що стали базовими для нового типу теорії і практик як в гуманітарних сферах (філософії, літературній критиці, теорії кіно), так і в буденному житті, архітектурі, організації суспільства.

Французький дослідник **Жан Франсуа Ліотар** (1924–1998) був першим, хто у відомій роботі «Ситуація Постмодерну» («Postmodern

Condition») застосував цей термін для позначення нових умов існування людства, які він визнав епохою «краху Великих Нарративів», тобто певних ідеологічних конструкцій, «осереддя» певної епохи, культури або нації. Кожна культура усвідомлює свою єдність (тобто певний тип ідентичності) шляхом створення текстів (вербальних, візуальних, політичних, тілесних), кодованих певною ідеєю: зокрема, французька культура Нового часу базувалася головно на гаслах Великої французької революції «Свобода, рівність, братерство», тобто на просвітницьких тезах універсальних прав людини. Але Ліотар назвав віру європейського суспільства в прогрес, добро та раціональну причину «квазі-міфологіями», які не виправдали себе в ХХ ст.

На зміну модерної ідеї історичного прогресу, була висунута постмодерна теза про «кінець історії» (тобто, історії *лінійної*), і перехід суспільства до потенційно-можливої, багатоваріантної історії, в межах якої суспільство розглядалося як нестабільна система, розвиток якої залежить від «детермінізму випадковості». Ліотар виступив проти принципу *універсалізму* в розумінні розвитку людської цивілізації: проти *колективної ідентичності* та *ультимативної мети* (хоча б ця мета була й щастям всього людства), саме тому, що, на його думку, не існує універсального щастя або універсального прогресу, це тільки красивий міф, який використовує влада для єдності в суспільстві.

Ліотар наголосив, що наука і знання також є не більш ніж впливовими ілюзіями минулого, вони втратили своє значення в епоху Інтернет. «Знання» можуть продаватися та купуватися, їх цінність залежить від умов, в яких опинився індивід, і тому можна казати про існування множини «всіляких істин». Тому в постмодерному світі більше значення має інформація, яка оцінюється прагматично: наприклад, з точки зору використання інформації, банк, де людина заощаджує гроші і отримує кредити, місцева влада, ведучи телебачення або Інтернет-сайти, на яких людина зареєструвала свої дані, мають більш впливу на особистий світ людини, ніж наука і навіть члени родини.

У той же час представники постмодерної теорії знання — Т. Кун, Р. Рорті, П. Фейерабенд радикально змінили модерністські уявлення про начебто «об'єктивний» характер природничих наук. На

думку американського дослідника **Пола Фейерабенда** (1924–1994), наука є однією із форм існування культури, і тому вона ідеологічно навантажена, тобто знаходиться під впливом політичних поглядів та суспільних стереотипів свого часу. Крім того, наука не має універсальної методології пізнання, але вона значною мірою базується на вірі науковців й всього суспільства в існування таких універсальних схем пізнання. Таким чином була обґрунтована потреба в постійному перегляданні інтерпретативних та пізнавальних схем, був відкритий шлях для створення нових наукових парадигм, які приймали до уваги «суб'єктивний фактор» в створенні наукових теорій.

У роботах американця **Ричарда Рорті** (1931–2007) доводилася метафорична природа наукового знання, яке може бути порівняно із релігійною та міфологічною формами свідомості. Рорті вважав, що претензії природничих і так званих «точних» наук на отримання достовірного знання, є необґрунтованими. Саме Рорті належить постмодерна ідея всебічного *релятивізму (відносності)*, який стосується усіх речей, які вважалися у модерному суспільстві «незмінними»: моральні норми, істина, оточуюча реальність. Рорті розрізняв «модерністів» та «постмодерністів» по їх відношенню до «істини» й умовно поділяв їх на категорії «метафізиків» та «іроністів»²⁹. *Метафізики*, які є по суті модерністами, вірять, що світ є тим, що вони бачать і відчувають, що норми культури незмінні, істина універсальна, цінності абсолютні для всіх народів; також метафізики впевнені в наявності істини, яку лише треба «відкрити». *Іроністи*, які є постмодерністами за своїм світобаченням, сприймають реальність світу та культурних норм і навіть своїх особистих почуттів як «відносну матерію»: те, що однією людиною (або соціальною групою чи певною нацією) вважається за «істину», може бути зовсім не сприйнятим в іншому суспільстві. Істина залежить від того, що в певній культурі вважається за добро, і *ким* формуються уявлення про «добро» та «зло».

Звідси витікає різниця в типах культурної ідентичності: якщо модерна ідентичність розумілась як природна данина, то Постмодерн

²⁹ Rorty R. Contingency, irony and solidarity. — Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

проблематизував ідентичність як «проект», якій вільно конструюється індивідом або суспільством (чи його часткою), і може змінюватися протягом життя. Ширше кажучи:

- модерна ідентичність: *домінантна, фіксована, пасивна, стабільна, цілісна, певна, монолітна, абсолютна, ригідна, гомогенна;*
- постмодерна ідентичність: *багатоманітна, вільна, активна, креативна, нестабільна, фрагментарна, ілюзорна, дезінтегрована, грайлива, гетерогенна* ³⁰.

Це, вважають постмодерністи, позитивний факт тому, що епоха Постмодерну розглядається як більш відкрита та толерантна до меншин, які протягом тисячоліть виштовхувались на узбіччя європейської цивілізації та маргіналізувались.

Французький філософ **Жан Бодрійяр** (1929–2007) висунув концепцію, згідно з якою знаки та символи, що використовуються медіа, в постмодерному суспільстві стають більш впливовими, ніж сенсорні відчуття самих людей, і люди залежать від символів, які створюють реклама, телебачення та Інтернет більше, ніж від власного оточення. Цю символічну реальність Бодрійяр назвав *гіперреальністю*, яка виступає однією із якісних ознак постмодерної культури. Таким чином, постмодерна теорія дійшла до висновку, що усе, що людина приймає за реальність, в дійсності є тільки уява про неї, яка залежить від точки зору, яку обирає суб'єкт, і зміна точки бачення призводить до змін у картині світу. Тому специфікою постмодернізму є так званий «мультиперспективізм», коли суб'єкт може постійно та калейдоскопічно змінювати ракурси дійсності, як переключати канали телевізора. Але це призводить до фрагментарної свідомості, мільтішіння якої не дає вловити сутність і заглибитися у те, що відбувається.

З поняттям гіперреальності пов'язана бодрійярівська концепція *симулякрів* ³¹. Симулякр — це явище суто постмодерної культури, його сутність полягає у тому, що він є знаком, який апелює до явища, якого не існує у світі феноменів, він, так би мовити, симулює своє існування. Система симулякрів має «хижий» характер, але й певну «чарівність»: вона намагається підкорити собі світ реального

³⁰ Kellner D. Popular culture and the constructions of Postmodern identities // *Modernity and Identity* / ed. by Lash S., Friedman J. — Oxford, 1992.

³¹ Baudrillard J. *Simulacres et simulations*. — Paris, 1981.

існування людини (чи суспільства), зачарувати його до тієї міри, коли суб'єкт перестає розрізняти реальність та світ фантомів (симулякрів), бо вони переплітаються в його свідомості. На відміну від модерного, постмодерне капіталістичне суспільство використовує симулякри як «м'яке зваблення» («soft seduction»), тобто воно не надає прямого насильства на людину, а пропонує індивіду певний ступінь свободи та значну кількість симулятивних цілей з метою нав'язування людині чи суспільству певної думки або способу життя.

Бодрійяр назвав постмодерне суспільство «консьюмериським»³² (споживацьким, від англ. consume — «споживати»), але тип споживання в період постмодерного капіталізму змінюється: коли люди покупають будь-які товари та послуги, вони купляють їх не як матеріальні об'єкти, в яких вони відчувають життєву потребу, а як символи певної культури, знаки належності до її стандартів. Наприклад, покупка спортивного одягу фірми Nike не завжди говорить про те, що людина веде активний засіб життя, а лише про те, що вона конструює свій імідж як належний до спорту. Саме цю ситуацію «споживання знаків» Бодрійяр уважав типовою для постмодерного капіталізму.

Фредерік Джеймісон (народ. 1934 р.) описував постмодерне суспільство як «культурну логіку пізнього капіталізму»³³, етапу розвитку західного суспільства, який почався після Другої світової війни й економічної специфікою якого є «глобалізація», «транснаціональні корпорації», «мультинаціональний капітал». Для постмодерної культури сучасного періоду характерним є:

- «товарний фетишизм»,
- скептицизм до «метанаративів»,
- криза культурних і моральних ієрархій,
- збільшення можливостей впливу мас-медіа,
- множинна (плюральна, гетерогенна) ідентичність,
- легітимація «культурного різноманіття» (cultural diversity),
- процеси культурної та політичної фрагментації,

³² Baudrillard J. For a Critique of the Political Economy of the Sign. — St. Louis: Telos, 1981.

³³ Jameson F. Postmodernism, or, the Cultural Logic of late Capitalism. — Bloomington, 1986.

- трансформація уявлень про границі тіла та особистості (пересадка органів, клонування, штучне запліднення, кібер-ідентичності тощо),
- страх перед екологічними та технологічними катастрофами,
- спрощені уяви про переміщення в часі-простору («номадична суб'єктивність», в термінах відомих постмодерністських авторів **Ж. Дельоза** та **Р. Брайдоггі**).

Постмодерн як кожна епоха має свої позитивні та негативні риси, а постмодерні теорії намагаються проаналізувати специфіку цієї епохи та створити певний інструментарій, якій відповідає потребам сучасної культурології.

9.2. Постмодерністські теорії

Особливістю постмодерних теорій стало те, що майже всі вони були тісно пов'язані з проблемами мови та влади, а як приклади наводили матеріал літератури та кіно. Це забезпечило багатьом із них швидке розповсюдження як в академічному середовищі, так і в суспільстві. Значною мірою постмодерні теорії були *текстоцентричні*, тобто розглядали як текст будь-яку сукупність *знаків* — вербальних, візуальних, тілесних, та ін. Текстом можна вважати будь-які продукти культури, якщо вони мають певну знакову (семіотичну) функцію, план змісту і план вислову. Наприклад, на рівні вислову Лувр є всесвітньо відомим музеєм, на рівні змісту згадка про Лувр може мати декілька значень: заохочення до шедеврів мистецтва; візит до Парижу; престижне місце зустрічі. Таким чином, уся людська культура розумілася як сума текстів, або як культурний текст, тобто *інтертекст*, який можна читати згідно певним правилам граматики (якщо їх знати або вивчити), і згідно до цих правил:

- будь-які тексти мають структуру (тобто розкладаються на фрагменти, що є одиницями читання);
- правильне розуміння культурного тексту пов'язано з виявом його зв'язків з соціокультурною реальністю;
- коректне прочитання тексту потребує дослідження вторинних смислів, асоціаційних значень.

Саме з аналізу текстів та їх побудови починав засновник **деконструктивізму** і найвідоміший представників постмодернізму французький мислитель **Жак Дерріда** (1930–2004), який став відомим завдяки висунутої їм концепції «децентрування тексту», або — *деконструкції*. Дерріда намагався трансформувати ідеї великого французького антрополога К. Леві-Строса, засновника класичного структуралізму, щодо бінарних опозицій (*верх-низ, правий-лівий, культура-природа*) як засадничих універсальї культури. При цьому всі перші члени бінарії мали, так би мовити, центральний та домінуючий характер, а їх парні елементи були їм підпорядковані як вторинні та периферійні. На думку Дерріда, бінаризм є певною стратегією мислення, і він існує не тільки на папері та в первинних суспільствах. Бінарність наявна в усіх сферах культури й суспільства, ієрархізує гендерні, сексуальні, расові, політичні та буденні стосунки.

У свої працях «Про граматику» (1967), «Письмо і розрізнення» (1967), «Поштова картка: від Сократа до Фрейда» (1980), «Привіди Маркса» (1993), «Прощайте — І. Левинас» (1997) Дерріда писав, що в людській культурі закріплена традиція, у межах якої пріоритет має письмо над усною мовою, що стало джерелом догматичної довіри тільки у письмові джерела. Дерріда доводив, що вся європейська філософська та літературна традиція засновані на прирівнюванні голосу, письма та буття виключно до чоловічого, фалічного начала, яке приймається за джерело культури, тобто займає привілейовану позицію.

Головним в творчості Дерріда була ідея децентрування структури текстів, створення простору відсутності центру або множинних центрів, які не є підлеглими один до одного. Він намагався деконструювати сам принцип бінарности, ієрархічний характер протиставлення центру та периферії, чоловічого та жіночого, письма та мови. Дерріда стверджував, що світ символічних значень не може бути зведеним до бінарної структури, що опозицією бінаризму має бути парадокс, невизначеність, «щільна», змістовне порушення, яке виникає у результаті деконструкції. Таким чином, Дерріда намагався уникнути впливу *дискурсивної влади*, яка, на його думку, виявляє себе усюди, і, насамперед, у принципах створення текстів, які несвідомо впливають на принципи суспільного мислення.

Суть деконструкції полягала у тому, що це інтерпретація тексту,

яка розщеплює його на фрагменти, змінює змісти тексту, завдяки «демонтажу» його зовнішніх компонентів. Деконструкція знищує пріоритет чоловічого начала над жіночим в тексті, і дає можливість другому — жіночому, інтуїтивному компоненту структури виявити свою присутність в культурі. Найпоширеніші значення деконструкції можна сформулювати як:

- встановлення переважання плюральності над авторитарним центром;
- несприйняття влади та домінування у будь-яких формах;
- пріоритет критики над згодою та підлеглистю;
- затвердження принципу різниці у протилежність принципу тотожності;
- критика морального універсалізму як засіб протистояння усіляким авторитетам — державній владі, партійній дисципліні, канонізованій літературній або жанровій традиції,
- вимоги долучити до наукової творчості нових суб'єктів — жінок, темношкірих, представників сексуальних меншин, тих, хто не мав права голосу в європейській інтелектуальній традиції раніше.

Ідеї Дерріда про деконструкцію текстів та можливість гри з їх структурними елементами глибоко вплинули на західну філологію, мистецтво та літературу: в 1970–1980-і рр. починають з'являтися експериментальні художні твори, в яких відсутня внутрішня структура, романи (наприклад, Р. Федермана або Ж. Ріве) можна читати з будь-якого місця, тому що вони являють собою збірки цитат багатьох авторів, або нумеровані сторінки з фрагментами оповідань на різні теми та жанри.

Концепція деконструкції стала джерелом поняття про *гіпертекст* — текст, який є побудованим таким чином, що перетворюється на систему різних текстів, які водночас обладують і єдністю і множинністю. Найбільш влучним прикладом гіпертексту можна вважати енциклопедичний словник або Інтернет, в якому кожна стаття подає відсилку до іншої. Тобто словник можна читати як лінійний нарратив, від першої сторінки до останньої, а можна як гіпертекст, «перекликаючи» мишкою від статті до статті. Інтернет або словник є прикладом гіпертекстової структури, гетерогенної та цілісної водночас.

Концепція деконструкції виявилася плідною для радянського та пострадянського мистецтва також. Уже в 1970-ті роки виникає неофіційна художня течія, яка отримує назву «соц-арт» (по аналогії із західним поп-артом), і яку сучасні критики вважають одним із найуспішніших напрямків (пост)-радянського деконструктивізму³⁴. Метою соц-арта була художня деконструкція різноманітних радянських ідеологем та символів, на політичному і на соціальному рівні. Найбільш відомими представниками цієї течії стали І. Кабаков, В. Комар, А. Меламід. Одна із визнаних картин В. Комара і А. Меламіда має назву «Автопортрет» та іронічно зображує обох дорослих авторів в одязі радянських піонерів із руками в салюті перед портретом Сталіна. В пострадянській літературі деконструктивіськими слід вважати твори В. Пелевіна, Ю. Андруховіча, О. Бузини, деякі романи Е. Лімонова («У нас була велика епоха!», «Священні монстри»), та ін. Творчість А. Данилко в образі Вірки Сердючки також демонструє ідею деконструкції традиційних символів.

Постструктуралізм виник як напрямок в філософії та літературі в 1970-ті роки і був своєрідною реакцією науковців на обмеженість використання класичного структуралізму у певних сферах. Найбільш яскравими представниками цього напрямку стали Р. Барт, М. Фуко, Ю. Кристева, Ж. Лакан, Е. Сіксу, Л. Ірігарей, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Дж. Батлер, С. Жижек.

Метою постструктуралізму було осмислення того неструктурного, від чого відмовлялися структуралісти, коли намагалися начебто об'єктивно аналізувати суспільство за допомогою бінарних опозицій. З цієї причини для багатьох постструктуралістів важливим було повернення до психоаналізу на новому рівні і пошук в ньому позаструктурних елементів, що впливають на дійсність. Саме тому теоретики постмодернізму зверталися до аналізу феноменів повсякденності, які не могли бути структуровані у бінарних парах — до моди (Р. Барт), масової культури (Ж. Бодрійяр), реклами (Ж. Бодрійяр, Р. Барт), болю, сексуальності, в'язниці та шпиталю (М. Фуко), релігійної віри (Ю. Кристева), тілесної насолоди (Е. Сіксу, Л. Ірігарей), тілесності

³⁴ Tupitsyn M. Sots Art . — The New Museum of Contemporary Art, New York, 1986.

(Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), і аналізували ці феномени як певні культурні «тексти» та дискурси.

Надметою постструктуралізму були критичні дослідження феномену влади, авторитаризму, тоталітарної свідомості, а також боротьба із будь-якими формами знання, які претендують на володіння кінцевою (абсолютною) істиною. *Змістом* постструктуралізму була відмова від «імперіалізму» в формах мислення, переосмислення історії культури в критичному дусі «філософії підозри», засновником якої вважався знаменитий німецький філософ Фрідріх Ніцше. Ідеї неомарксизму також мали значний вплив на теорію постструктуралізму, тому що після студентських заворушень у Франції 1968 року більшість американських та європейських інтелектуалів сповідували «ліві» погляди, і модифікації марксизму мали поширення не лише в академічних колах, але й серед технічної інтелігенції та європейського середнього класу.

Методологічно постструктуралізм важко виокремити від деконструктивізму, вони як би складають спільний комплекс ідей, на яких ґрунтується постмодернізм. Інколи постструктуралізм вважають більш широким поняттям, ніж деконструктивізм, який окрім того, має певні національні забарвлення (апелювання до французької або американської інтелектуальної традиції, тощо)³⁵. Ще однією особливістю вивчення постструктуралізму є той факт, що більшість його провідних теоретиків починала як «правовірні» структуралісти, і лише під впливом деконструктивізму Ж. Дерріда трансформували свої методологічні позиції та принципи аналізу.

Французький дослідник **Ролан Барт** (1915–1980) звернувся до аналізу знакових систем, які людьми не усвідомлюються, хоча широко використовуються і в багатьох випадках керують ними. Концепція Р. Барта³⁶ ґрунтується на аналізі буржуазного суспільства, яке створює власні культурні *міфи*, в яких «білій людині», представнику домінуючого класу, відводиться головна роль, а робітничому класу, чорній та іншим расам, бідності, іммігрантам нав'язується «вторинна» суб'єктивність, статус культурно

³⁵ Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. Ильин. — М., 1996.

³⁶ Барт Р. Мифологии: пер. с фр. / Р. Барт. — М., 1996.

нерівноправних груп. Міфи в концепції Барта не мають жодного відношення до свідомості первинних суспільств, це — певні комунікативні стратегії, які мають цілу систему конотацій (додаткових навантажень) і завдяки впливу на суспільство, вони перетворюються на певні ідеології, корисні для тих, хто їх створює. Сучасні політичні або соціальні міфи допомагають людині зрозуміти норми суспільства в формі кодованих текстів, але істина, яка доводиться в цих міфах, обґрунтовує правильність існуючого суспільного устрою. Наприклад, Барт критикував «міф» західноєвропейського суспільства щодо утворення образу «універсальної людини»³⁷, тому що в якості «універсальних» завжди просувалися ідеї «європоцентризму», в яких західноєвропейська біла буржуазна ідентичність виконувала роль регулятивного нормо-ідеалу.

Одним із фундатором постструктуралістської *концепції влади* став французький філософ **Мішель Фуко** (1926–1984). Його найвідоміші праці «Божевілля та культура: історія божевілля в епоху класицизму» (1961), «Слова і речі» (1966), «Археологія знання» (1969), «Нагляд і кара: народження в'язниці» (1975), нарешті, багатотомна «Історія сексуальності» (1975–1984). Категорія «влади» у Фуко відрізняється від її традиційного розуміння у політичній філософії: влада не є синонімом держави або суспільства. Влада в концепції Фуко є всепроникною, багатоликою, контролюючою та наглядаючою інстанцією, вона встановлює «норми знання» і «стандарти ідентичності». Фуко вводить термін «мікрополітики влади», яким він позначає присутність влади усюди, як іманентної сили, яка тисне на індивіда з різних боків — у вигляді законів, релігійних звичок, стереотипів суспільства, влади батьків, школи тощо. Влада, згідно з Фуко, це певна стратегія, яка реалізується через маніпулятивні відносини між людьми; через стосунки домінування та залежності, які є легальними у суспільстві; владою Фуко позначає привілеї, які може використовувати суб'єкт, або передавати іншим, а також техніки, за допомогою яких суб'єкт досягає певних преференцій і високого соціального статусу.

³⁷ Барт Р. Избранное: Семиотика. Поэтика : пер. с фр. / Р. Барт.— М., 1989. — С. 110.

Фуко належить концепція *дискурсу*, яка тісно пов'язана з ідеями норми та знання. Категорією «дискурс» Фуко позначив не просто «спосіб говоріння», а тип «епістемологічних політик», які висловлюють ставлення певної епохи до знання і віри, які вважаються нормою ³⁸. Дискурс формує свідомість суспільства: феномен починає позначатись як «негативне» або «позитивне» явище тільки тоді, коли суспільство сформувало дискурс — тобто мову, в рамки якої певне явище утискається. Дискурс «норми», який створює кожне суспільство, є однією із стратегій влади. Встановлення «норми», яку підтримує влада, є формою насильства, символічного або фізичного, щодо тих членів суспільства, які цієї нормі не відповідають. Це, насамперед, стосується тих, хто має тілесні відмінності від норми або знаходиться в меншості і не має доступу до привілеїв влади — дітей, хворих, жінок, гомосексуалістів та представників не-білої раси. Епістемологічна «істина» й естетична «норма» стають часткою ідеології, що використовується для збереження домінуючого становища «нормативної більшості» й утиску прав меншин, які виявляються витісненими за межі «нормативної культури».

Американська постструктуралістка **Джудіт Батлер** (народ. 1956 р.) поглибила теорію влади, спираючись на методологію М. Фуко. Згідно з Батлер ³⁹, стать також є дискурсивним конструктом, за допомогою якого влада утримує свій вплив на індивідуалів: вибір певного гендеру і сексуальної ідентичності не є вільним вибором суб'єкту, він залежить від «регулятивних установлень влади», яка нав'язує суб'єкту категорії мислення та поведінки.

Певний внесок в теорію постмодернізму зробили представниці феміністського постструктуралізму — **Юлія Кристева**, **Люс Ірігарей**, **Елен Сиксу**. Їх метою була не просто інверсія елементів в опозиції «чоловіче-жіноче» з установленням домінації жіночого замість чоловічого. В постструктуралістській теорії «жіночого письма» мова йшла про легітимацію специфічно жіночого

³⁸ Фуко М. Слова и вещи Археология знания : пер. с фр. / М. Фуко. — К., 1996. — С.17-18.

³⁹ Батлер Дж. Психика власти. Теории субъекции : пер. с англ. / Дж. Батлер. — Х.-СПб., 2002.

досвіду, відчуттів та отримання насолоди — *полісексуальності*, яка симулювала специфіку жіночих текстів. Якщо тип чоловічого бажання є сконцентрованим на одному органі тіла — фалосі, і ця тілесна центрація є ніби передумовою чоловічого бінарного мислення, то жіночий еротизм *поліцентричен* тому, що зони насолоди розповсюджені по поверхні усього тіла, окрім того, вони можуть зміщуватися ⁴⁰. Із цього робиться висновок, що жіночий тип мислення та сексуальності здатний деконструювати традиційні бінарні стратегії встановлення владних привілеїв, і що сучасна культура потребує більше текстів з «жіночою» точкою зору, тому що жінки є носіями альтернативної до «чоловічої» і більш багатоманітної картини світу.

Ще один концепт постструктуралізму, який отримав широке використання в сучасній культурології, це — *трансгресія*, що в прямому сенсі означає «вихід за межі», «руйнування границь», «порушення правил» (грец. *trans* — сквозь, через; *gress* — движение). Ж. Дерріда порівняв трансгресію с кидком гральної кості, яка робить неможливе — можливим; потенційність переводить на рівень рішучості, після чого вже не можна зупинитися. Типовим прикладом трансгресії може бути свято, коли дозволено те, що у буденності заборонено. Трансгресія немов би руйнує існуючу традицію або норми й приймає вектор розвитку, не зумовлений попереднім шляхом. Тобто концепт трансгресії підкреслює революційність «стрибку», його незворотність, неочікуваність, а також енергію руйнації, «відмови». Ідея трансгресивних жестів, злому канонів широко використовувалася в постмодерному мистецтві.

Постструктуралістський психоаналіз в розробках Ж. Лакана, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі також вплинув на формування всього комплексу постмодерних концепцій і мистецьких практик. Одна із базових ідей цього напрямку, це — розщеплення стабільної та цілісної ідентичності нормативного суб'єкта і протиставлення йому потенційно багатоможливої неструктурованої ідентичності.

Основою постмодерного психоаналізу стала концепція французького психолога **Жака Лакана** (1901–1981), згідно до якої культура має устрій на кшталт психічного устрою людини: *Реальне*

⁴⁰ Irigaray L. *This Sex Which Is Not One*. — Ithaca: Cornell University Press, 1985.

(сфера дійсних потреб суб'єкта), *Уявне* (образ Я), *Символічне* (настанови суспільства). За Лаканом, більшість людського життя проходить на рівні символічного порядку речей, і аж ніяк не стосується дійсно життєвих потреб індивіда. Лакан виступив з критикою традиційного порядку культури, в рамках якого відбувається перетягування влади між чоловічим та жіночим компонентом на користь чоловічого а дискурсивна нерівність жінок фіксується текстами модерної епохи і закріплювалася на рівні культурного несвідомого.

Свого роду маніфестом постмодерного психоаналізу стали твори французів **Жіля Дельоза** (1925–1995) та **Фелікса Гваттарі**, які звертаються до критики капіталістичної суспільної системи та класичного психоаналізу (як елемента домінуючої влади). На думку цих авторів, суспільство і психоаналіз Фрейда діють як єдиний репресивний механізм, який блокує реалізацію людських бажань. В роботі «Капіталізм та шизофренія» (1972–1980) Дельоз і Гваттарі протиставили *шизоаналіз* класичному психоаналізу, мотивуючи це тим, що в сучасній культурі не можна зводити усі бажання суб'єкта тільки до Едипова комплексу (тобто репресованої в дитинстві сексуальності). Бажання індивіда пов'язані з його соціальною активністю, і тому їх джерела більш різноманітні і не обмежені лише родинною історією. Джерелом бажання є не відсутність бажаного (нестача), як в класичному психоаналізі; джерелом бажання є сама дійсність і несвідоме — це «завод», який продукує бажання, сукупність «машин бажання»⁴¹. Звільнення людини Делез і Гваттарі вбачають в звільненні бажання від суспільного репресування настановами символічного ряду.

У першому десятилітті ХХІ ст. постмодерністські ідеї у сфері культури найуспішніше розвиває у своїй творчості словенський культуролог та філософ, президент люблянського Товариства теоретичного психоаналізу **Славой Жижек** (народ. 1949). Європейську популярність йому принесли роботи «Все, що ви хотіли знати про Лакана, але боялися запитати у Хічкока» (1982), «Співіснування з негативом» (1993), «13 дослідів про Леніна» (2002), «Запрошуємо до пустелі реальності» (2002), «Ірак: історія про

⁴¹ Делез Ж. Капіталізм и шизофренія. Анти-Едип : пер. с фр. / Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі. — М., 1990.

чайник» (2004), «Паралаксное бачення» (2006), «На захист програних справ» (2008). Сам Жижек ідентифікує себе як «марксиста», а дослідники його творчості вбачають в багатосторінкових працях С. Жижека синтез постфройдизма, марксизму, деконструктивізму⁴², що унаочнює характерну постмодерністську манеру, постійно перетинати кордони між високою і масовою культурою, приміром, перескакуючи в межах одного абзацу від філософа С. К'єркегора до актера Мела Гібсона.

9.3. Постмодернізм у літературі та мистецтві

Постмодернізм як літературна та мистецька практика вийшов на світову арену на початку 1970-х рр., і його естетичними теоретиками вважаються **І. Гассан, Л. Фідлер, С. Зонтаг**. Але ряд авторів наполягає, що сам термін «постмодернізм» почав вживатися в американській літературі ще в 1950-х, коли його застосували щодо представників школи «чорного гумору» — К. Кізі, К. Воненгута, У. Берроуза, яких називали «іроністами історії»⁴³. Американський ґрунт виявився найбільш плідним для усвідомлення постмодерних теорій мистецтва, які заявили про себе вже на початку 1950-х (поп-арт, оп-арт, концептуалізм, абстракціонізм).

Роздуми над висновками Другої світової війни й Голокосту: «Це варварство — писати вірші після Аушвіца!» (Т. Адорно) («To write poetry after Auschwitz is barbaric!»⁴⁴) спонукали змінити уяви про ідентичність, мистецтво, насолоду та текст, адже післявоєнне людство повинне знайти нові слова і образи для того, щоби висловити нове знання про світ. Війна та ядерна загроза стимулювали сумніви у незмінності моральних стандартів — вони не виглядали абсолютними в післявоєнному світі.

Постмодернізм в мистецтві, літературі, архітектурі репрезентував свідоме уникання митців обмеженості жанрів та канонів, раціональності мови та моральних імперативів

⁴² Kay S. Žižek: A Critical Introduction – Cambridge: Polity, 2003.

⁴³ Галич О. Теорія літератури / О. Галич, В. Назарець, Е. Васильєв : підруч. для філолог. спец / за наук. ред. О. Галича. — К., 2001. — С. 49.

⁴⁴ Adorno T. Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader. — Stanford University Press, 2003.

Просвітництва, які не змогли зберегти гуманізм в протистоянні з нациською навалою. Можна вважати, що післявоєнне почуття екзистенційної «провини» та розчарування в традиційній моралі напоювало складні образи європейських та американських митців (наприклад, відомих кінорежисерів І. Бергмана, П. Пазоліні, американських бітників, представників англійської течії «сердиті молоді люди»). «Жанри» й «канони» асоціювалися з «дисциплінуванням» тексту як тіла (в практиках тоталітарних режимів), і тому вимагали руйнування. Трансгресія традиційних жанрів, зміщення стилів, взаємоприкнення алюзій та мотивів, які відображали непрямий шлях несвідомого, стали характерними рисами постмодерного мистецтва.

Плідною щодо мистецтва виявилася щойно згадувана концепція шизоаналіза Дельоза і Гваттарі, згідно якої *шизоаналітичне мистецтво* виявляє несвідомо-іраціональні імпульси суспільства і усвідомлює їх в творах мистецтва. Тому мистецтво — це резервуар колективного несвідомого, в якому енергія бажання трансформується в художню і сублімується. Втіленням постмодерного мистецтва Дельоз і Гваттарі вважали «ризому» (фр. *rhizome* «корневище»), що є одним із ключових понять постмодерної естетики. У книзі «Ризома» (1976) Дельоз і Гваттарі розрізняють модерну та постмодерну культури як «корінь» та «клубень». Модерне мистецтво має за приклад класичні твори, воно відображає світ у пізнаваних формах і перетворює світовий хаос на космос. Це — лінійне мистецтво «стовбура», детермінованість розвитку кореня в одному напрямку.

Візуальним прикладом сучасного мистецтва має бути ризома, «клубень» — спутана система коренів рослини: вона не має центру, вона множинна і відкрита для нових можливостей. Ризома здатна породжувати несистемні та альтернативні відмінності, вона фіксує принципово не-лінійний засіб організації цілісності, на відміну від кореня, який розвивається в одному напрямку. Сучасне мистецтво, як і ризома, втілюється в образі лабіринту, в якому завжди існує багато виходів, і кожен із них потенційно здатний перехрещуватися з багатьма іншими (як, наприклад, образ бібліотеки-лабіринту в романі У. Еко «Імя Рози»).

Ще одним важливим джерелом формування постмодерного мистецтва стала масова культура та розвиток новітніх засобів

масових комунікацій — телебачення, комп'ютерна техніка, Інтернет. Візуальні мистецтва Постмодерну експериментували із штучними образами в рекламі, кінематографі, відеокліпах та комп'ютерних іграх.

Тим-то сама категорія «гри» стає одним із центральних аспектів в постмодерних творах, їх характеризує не тільки іронічне ставлення до світу, але й трагікомічне і парадоксальне (як, наприклад, в фільмі Р. Беніні «Життя прекрасне!» або в фільмах «чорного гумору» К. Тарантіно). Це — головна особливість постмодерністського мистецтва.

Друга особливість пов'язана з «двуадресовим» характером постмодерних творів, коли вони мають декілька рівнів прочитання, розрахованих водночас і на інтелектуального читача (глядача) і на носія масової свідомості, який не має високих естетичних запитів. Яскравим прикладом такої двуадресовості можуть виступати романи Бориса Акуніна, які репрезентують складний синтез тем та образів класичної літератури ХІХ та сучасної проблематики, *алюзій* із кіно, політичних дискусій, історії, тобто — *колаж*, *подвійне* (або *потрійне кодування*), *цитацію* на рівні жанрів, стилів, сюжетів, і при цьому — цілком оригінальну творчість. Таким чином, серед характерних рис постмодернізму можна виявити *гібридність* та *плюральність*, тобто зіткнення різностильових начал як рівноправних.

Іншими ключовими характеристиками постмодерного мистецтва можна назвати:

- зближення філософії та літератури, відмова від чітких жанрових границь (поява «паралітератури» або «нехудожнього роману»);
- естетичні зв'язки нелінійного, хаотичного типу;
- *перформансивність мистецтва*, запрошення аудиторії до участі в акті мистецтва (процесуальність творчості є важливіша за результат);
- *відкрита структура* творів, акцент на *плюральності інтерпретацій*;
- *демократизація мистецтва*, акцент на зближенні автора та аудиторії («смерть автора» в концепції Ролана Барта);
- *фрагментація*, тобто продукування творів як комбінацію текстів минулого, сучасного, класичного та некласичного типу,

створення *розривів у часі* (наприклад, в програмі Л. Парфьонова «Намедні», в фільмах Д. Лінча), *міксування* анімації та кіно (в творчості ді-джеїв, кліп-мейкерів, в художніх фільмах типу «Хто підставив Кролика Роджера?»), тобто — *естетичний і стильовий еклектизм*;

– стирання розриву між високими та низькими жанрами, елітним та масовим мистецтвом, легалізація естетики «кітч» («дурного смаку», від нім.) та «гламуру» (зведення стилю еліти до маси) як окремих напрямків мистецтва та культури (наприклад, кітчева природу гумору акцентована в британському «Шоу Бенні Хілла» або російському «Камеді Клаб»);

– *карнавалізація*, внесення до широкої аудиторії «заборонених» раніше тем та стилів (наприклад, тем сексуальності, паранормальних здібностей, ін.) але через зниження їх драматизму, деяку «профанацію» (наприклад, в американських серіалах «Секс та місто» або «Твін Пікс») або *бурлеск* (в українському шоу «Файна Україна»).

Через те, що мистецтво постмодерну не приймає диктату жодного дискурсу, сам стиль постмодерну можна розглядати як *трансгресію*, за допомогою якої відбувається перехід на новий якісний рівень образів та типу мислення.

Контрольні запитання:

1. Яка принципова різниця між модерною та постмодерною картинами світу?
2. Назвіть соціокультурні джерела кризи модерної картини світу та формування постмодерних цінностей і поглядів в культурі ХХ ст.? Яким чином на формування постмодерних цінностей, релятивістського розуміння істини та критики традиційної моралі вплинула Друга світова війна?
3. Які фактори, на думку теоретиків постмодерної теорії, сприяли формуванню особливих рис «постмодерної ідентичності»?
4. У чому полягала постмодерністська критика «Великих Наративів»?
5. Яким чином співвідносяться поняття «постмодерна культура», «суспільство споживання» та «постіндустріальне суспільство»?

6. Висловіть свою точку зору — чи сформувалася у сучасній Україні постмодерна культура? Чим у такому разі «український постмодернізм» відрізняється від російського або західноєвропейського? Як співвідносяться постмодерна та традиційна культури в сучасній Україні?
7. Перелічіть відомих вам представників постмодернізму та розроблені ними теорії?
8. Охарактеризуйте особливості постмодерністського мистецтва та наведіть відповідні приклади?

Тема 10. ГЕНДЕРНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

План викладу: 10.1. Джерела гендерної теорії; 10.2. Етапи гендерних досліджень; 10.3. Теоретико-методологічні основи гендерних досліджень; 10.4. Постгендерні дослідження та виникнення квір-теорії.

10. 1. Джерела гендерної теорії

Слово “gender” в перекладі з англійської означає «рід», «категорія». Цей термін використовувався для позначення соціокультурних конструкцій статі, на відміну від «біологічної» і «анатомічної» статі, які в англійськомовних науках позначаються як «sex».

«Соціальна стать» (*гендер*) увійшла в поле вивчення філософів у другій половині ХХ ст. Методологічне підґрунтя гендерної теорії сформувалося під впливом праць Р. Рорті, Т. Куна, П. Файєрабенда, Р. Барта, Ж. Дерріда, М. Фуко, про які йшла мова в попередній темі; критичних напрямів соціології і антропології; неомарксистської критики, а також екзистенціалістської концепції Іншого, яка була екстрапольована на розуміння статусу жінки в традиційній культурі. Гендерна теорія як самостійна дисципліна була інституціоналізована в 1980-і роки, перш за все, в університетах Північної Америки і Західної Європи. На той час склалися дослідницькі групи і центри, а також був значний вплив феміністичного руху на масову свідомість, і відчувалася суспільна актуальність впровадження гендерних проблем в освіті.

Актуальність гендерної теорії на Заході була стимульована, поперше, жіночими, молодіжними, студентськими та антибуржуазними рухами 1960-х років і фемінізмом «другої хвилі». По-друге, у цей час в академічних колах поширюється усвідомлення того факту, що уся попередня наука була написана «чоловіками, для чоловіків та про чоловіків» (“by men, for men and about men”) ⁴⁵. Постмодерністські теоретики (Ю. Кристева, Ж. Дерріда, Г. Співак) писали про

⁴⁵ Abbot P., Wallace C. An Introduction to Sociology: Feminist perspectives. — London: Routledge, 1997. — P. 167.

необхідність перегляду традиційних модерністських ієрархій у науці. З постмодерністської точки зору, автором традиційних наукових «текстів» — світоглядних концепцій, постановки завдань та інтерпретативних схем досліджень, був: 1) чоловік; 2) білий європеєць (або білий американець); 3) християнин (тому що європейська наука протягом XVIII–XIX ст. створювалася на християнських засадах); 4) гетеросексуал; 5) представник правлячого класу ⁴⁶. Мета затвердити «гендер» як принципово нову категорію культурологічного та філософсько-соціологічного аналізу мала декілька головних причин ⁴⁷: 1) необхідність розрізняти біологічне «життя тіла» (жіночого або чоловічого) та певні культурні ролі, які нав'язуються кожній статі суспільством у якості незмінних, але в дійсності зумовлених соціально; 2) потреба показати, що будь-які гендерні ролі залежать від розподілу влади у суспільстві, і конструкції гендеру не можуть бути зрозумілими без аналізу існуючої соціо-політичної влади; 3) необхідність довести, що не має об'єктивної залежності між біологічною статтю індивіда та його творчими здібностями, емоційно-інтелектуальним потенціалом та соціокультурним (гендерним) статусом, а є гендерні стереотипи та упередження, які впливають на свідомість як окремих індивідів, так і суспільства в цілому.

Базовим джерелом гендерної теорії як наукової дисципліни вважається робота **Симони де Бовуар** (1908–1986) «Друга стаття», що була надрукована в 1949 році. У цій роботі письменниця ретельно дослідила «жіночий чинник» протягом всієї історії розвитку людства — на матеріалі біології, антропології, релігії, соціально-класових відносин, економіки, політики та літератури. Бовуар доводила, що в традиційній культурі категорія «універсального» синонімічна категорії «чоловічого», тому в дискурсивних стратегіях культури чоловік об'єктивує життєвий досвід жінки із екзистенційного, тобто з самостійно існуючого — в «інший», другорядний, незначущий. Таким чином, чоловічий компонент стає виразником обох концептів

⁴⁶ Harding S. Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies (Race, Gender, and Science), Indiana University Press, 1998, — P. 256.

⁴⁷ Хоф Р. Возникновение и развитие гендерных исследований : пер. с нем. / Р. Хоф // Пол, гендер, культура. Немецкие и русские исследования. — М. ; Фрайбург, 1999. — С. 23-52.

— і жіночого, і чоловічого, у той же час жіночий концепт втрачає будь-яке самостійне наповнення. Широкої популярності набув вислів Симони де Бовуар: «Жінкою не народжуються, жінкою стають», яким вона підкреслювала соціально-конструктивістський характер гендерних ролей і стереотипів статі. Саме той факт, що «жінка репрезентована в культурі... через категорію Іншого, тобто чоловіка»⁴⁸ і став об'єктом критики в гендерних дослідженнях.

Протиставлення біологічної статі та гендеру як соціальної конструкції статі було зроблено в роботах **Маргарет Мід** (1901–1978) («Дорослішання на Самоа», 1928 — загальний наклад цієї книги, до речі перевищив 2 млн, «Культура та світ дитинства», 1930, «Антропологія: наука про людину», 1964). Як відомо, Маргарет Мід стала першою жінкою-етнографом, яка зламала стереотип вивчення в культурній антропології лише «хлопчиків і чоловіків» і звернула свою увагу на жіночу і міжстатеву (гендерну, сексуальну) повсякденність в примітивних суспільствах. На відміну від західних культур, де статеві ролі були жорстко сегрегировані та незмінні, Мід описала острівні племена, де жіночі і чоловічі ролі суттєво видозмінені порівнянно з європейськими й американськими⁴⁹. Дослідження Мід стимулювали бурхливі дебати в американській пресі і соціальних науках про принципи гендерного конструювання. **М. Кірбі**⁵⁰ підкреслювала, що тілесні відмінності самі по собі не завжди є свідомством приналежності до певної статі або гендерної ідентичності, саме традиційне суспільство вимагає біполярного розподілу людей на два певних гендера, тому цю категоризацію треба вважати продуктом соціальної диференціації, а не біологічного детермінізму.

Ще однією впливовою книгою гендерних досліджень стала «Містика жіночості» (1963) **Бетті Фрідан**, в якій дослідниця аналізувала структуру патріархатної родини, яка спрямована на придушення жіночої самостійності і незалежності в культурі, через використання здатності жінок народжувати і через певні моделі виховання. У розробку методологічного апарату та змістовну сторону

⁴⁸ Бовуар де С. Нужно ли аутодафе? : пер. с фр. / С. Де Бовуар // Маркиз де Сад и XX век. — М., 1992. — С. 183.

⁴⁹ Мид М. Культура и мир детства : пер. с англ. / М. Мид. — М., 1988.

⁵⁰ Kirby M. New Approaches to Social Inequality // Sociology Review. — Vol. 8. — № 3.

гендерної теорії також внесли суттєвий вклад дослідниці **К. Мілетт** («Сексуальна політика», 1969), **Ю. Крістева** («Семіотика», 1969), **М. Гімбутас** («Цивілізації Великої Богині: світ Давньої Європи», 1974), **М. Дейлі** («За межами Бога-батька», 1973), **Н. Чодоров** («Продукування материнства», 1978), **Дж. Мітчелл** («Психоаналіз та Фемінізм», 1974), **Х. Сіксу** («Сміх Медузі», 1979), **К. Джилліган** («Іншим голосом», 1982), **А. Дворкін** («Порнографія: чоловіки володіють жінками», 1981), **І. Келлер** («Наука і гендер», 1985) та ін.

10.2. Етапи гендерних досліджень

Гендерні дослідження пройшли декілька етапів у своєму розвитку. **На першому етапі** гендерним дослідженням в університетах передували «жіночі студії» (Women's studies), які більш-менш обмежувалися вивченням статусу жінки в культурі та жіночої ролі в історії. «Жіночі студії» сформувалися в 1970-х роках і були відгуком на емансипацію суспільного життя, підвищення ролі жінки в Північній Америці і Західній Європі. «Жіночі студії» багато в чому конструювалися «навпаки» стосовно традиційній культурології та антропології: якщо вся попередня історія науки розглядалася як виключно «чоловіча сфера» діяльності, з якої жінки були вилучені, то «жіночі дослідження» ставили за мету «відновити» справедливість стосовно ролі жінки в історії культури, випробувати новий методологічний підхід, в основі якого лежало уявлення про існуючу асиметрію чоловічого і жіночого в культурі ⁵¹. Якщо традиційні культурологічні та релігійні теорії обґрунтовували природно-зумовлену нерівність статей та трактували як прояви жіночості «ірраціональність», «пасивність» та обмеженість інтересів жінки родиною та дітьми, то гендерні дослідження, і, зокрема, жіночі студії розглядали такі теорії як суто чоловічі стратегії, мета яких — не стільки пояснити, скільки виправдати існуючу нерівність.

Об'єктом досліджень жіночих студій виступала «жіноча суб'єктивність», «жіноча тілесність», репрезентації жіночого начала в

⁵¹ Шорэ Э. Вступительное замечание : пер. с нем. / Э. Шорэ // Пол, гендер, культура. Немецкие и русские исследования. — М. ; Фрайбург, 1999. — С. 193–212.

культури. Жіночі дослідження робили акцент на специфіці «жіночого досвіду», який формується, починаючи з раннього дитинства у межах гендерної соціалізації дівчат: батьки створюють гендерно-внормований образ новонародженої дитини (банти, довге волосся, нарядні сукні для дівчат, або, навпаки, брюки для хлопчика), а також заохочують до гендерно-внормованої поведінки (нерішучість, емпатійність, пасивність у формуванні жіночого типу репрезентації). Надалі бути «правильною дівчинкою» допомагають інститути соціалізації, найважливішими агентами яких є ЗМІ, реклама та кіно, котрі продукують гендерні рольові стереотипи. Із середини ХХ ст. європейська громадськість все частіше замислюється над співвідношенням «природи і виховання» щодо природи сексуальності та її численних проявів. Основна ідея яких полягає в тому, що жодна людина (жодна людська спільнота) не повинна дискримінуватися на підставі гендера, нації, раси, віросповідання, а також сексуальної орієнтації.

У 1980-і роки у західноєвропейських та американських університетах зацарювали «феміністичні дослідження» (Feminist studies), які були сконцентровані на критиці «чоловічого панування», що, на думку феміністських теоретиків, фіксується в жорсткому розподілі чоловічих та жіночих ролей у сферах сім'ї, бізнесу, політики в парадигмі «панування» і «підкорення».

Феміністичними теоретиками було запропоновано поняття «патріархату» (*patriatchat*), який мав антропологічне походження і описував суспільні стосунки, в яких влада належала чоловікам-патріархам, які мали економічну і політичну домінацію над жінками. У символічному плані патріархат перекладають як «владу батьків». Прихильники фемінізму стверджували, що в сучасних суспільствах маскулінна домінація затверджується не неофіційному рівні існування культури і соціуму, скільки на рівні дискурсів і метафор, коли усе, що уособлює «чоловіче» має пріоритет над усім, що уособлює «жіноче»⁵².

Феміністична педагогіка будувалася на принциповій проблематизації традиційної освіти: 1) в центр пізнавального процесу

⁵² Daly M. Gyn // Ecology. The Methaethics of Radical Feminism. — Beacon Press: Boston, 1990.

ставився особистий досвід суб'єктів, як жінок, так і чоловіків; 2) нові курси, проблематика досліджень і методологія формувалися з урахуванням гендеру і типу сексуальності; 3) наукові, культурні і літературні досягнення минулого переглядалися в аспекті їх гендерної або сексуальної ангажованості, нав'язування «маскуліністських схем» пізнання масовому суб'єкту; 4) класичні параметри «наукової\раціональної об'єктивності» відступали перед легітимацією емоційності та персональним досвідом людини як категоріями феміністської педагогіки⁵³. Заслуга феміністських критиків полягала в тому, що, заговоривши про існування гендерного сепаратизму і сексуальних домагань в інститутах освіти, дослідники артикулювали явище, яке ще кілька років тому називалося «просто життя»⁵⁴.

Гендерна нерівність практикується не лише в освіті, нею просякнута вся структура суспільства, аж до вищих ешелонів влади. Тому трансформація освітньої системи розумілася як необхідність зробити її відповідною принципам «правової держави» і гаранта суспільної демократії. У цілому, маскуліністське конкурентне середовище, розвинуте в системі освіти, на думку феміністичних дослідників, означає, що жінки в ній представляють групу потенційних «жертв» як професійної дискримінації, так і сексуальних домагань зі сторони чоловіків (які підвищують таким чином свій авторитет у колі однолітків, або вимагають «сексуальних послуг» як професори за підтримку в науковій кар'єрі, оцінку, можливість отримання кращих умов життя).

На відміну від «жіночих досліджень», феміністична теорія в західних університетах ніколи не була прерогативою виключно жінок-дослідників; багато американських професорів-чоловіків без щонайменшого упередження ідентифікували себе як «феміністів», а свою дослідницьку методологію як «феміністичну».

Треба звернути увагу також на те, що феміністське вчення активно еволюціонувало протягом останніх десятиліть і на теперішній час не можна казати про «фемінізм» як монолітне вчення,

⁵³ Bell hooks. *Teaching to Transgress. Education as the practice of freedom.* — New York, London: Routledge, 1994.

⁵⁴ Steinem G. *Outrageous Acts and Everyday Rebellions.* — New York: Holy, Rinehart and Winston, 1983. — P. 149.

тому що існує велика кількість різноманітних напрямів фемінізму, які можуть дискутувати між собою. Серед них існують як мало відомі — анархо-фемінізм, кібер-фемінізм, так і поширені різновиди — *марксистський фемінізм, радикальний фемінізм, ліберальний фемінізм, «чорний фемінізм»* тощо.

На другому етапі свого розвитку гендерні студії більш диференціюються і долучають до гендерної парадигми багато нових тем та напрямків дослідження. До середини 1980-х рр. теоретики розглядали в основному досвід білої жінки з середнього класу Західної Європи і Північної Америки, а в 1990-ті була остаточно визнана необхідність вивчення вимог інших соціокультурних груп з їх специфічними інтересами.

У 1990–2000-і рр. гендерна теорія ставила за мету включити в поле досліджень розмаїття людського гендерного і сексуального досвіду, не тільки жіночого, але й — чоловічого, не тільки гетеросексуального, але й — гомосексуального, не тільки білого, але й — чорного, жовтого, не тільки європейського, але й — постколоніального тощо. У цей період на перше місце виходить проблема тілесності, яка в класичній філософії вважалася другорядною, не академічною і асоціювалася виключно з повсякденністю. При цьому гендерна теорія включає як «жіночі», так і «чоловічі дослідження», а також дослідження на межі гендеру і нації, гендеру і раси, гендеру і влади, ін.

Великого поширення на цьому етапі набули **дослідження маскулінності («Man's studies»)**. «Чоловічі дослідження», або теорія маскулінності, виникли, по-перше, як альтернатива традиційній гендерній теорії, що присвячувалася здебільш студіям «жіночого» в культурі. По-друге, розвиток теорії маскулінності на Заході відбувався в тісному зв'язку зі зростанням суспільно-політичної свідомості і посиленням боротьби гендерних, національних, расових меншин за свої політичні і культурні права, що зробили «прозорими» межі «традиційних уявлень» про маскулінність та її «норми».

Цей напрямок багато в чому ґрунтувався на розвідках з етнографії, фольклору і крос-культурних студій про існування різних стратегій формування та репрезентацій маскулінності (**М. Кімель, Елізабет і Джозеф Плек, Р. Блай, Д. Савран**). Ці відмінності обумовлені расовою, релігійною, мовною специфікою різних

цивілізацій (наприклад, відмінностями в розвитку чоловічої суб'єктивності білого європейця, порівняно з чоловіками з традиційного суспільства Балі⁵⁵). Особливо ретельно переглядали принципи репрезентації чоловіків в мистецтві, вивчали гендерні аспекти влади і сексуальності, мови і мовлення, традиції і альтернативи, семантику маскулітності в просторі таких категорій як «тіло», «героїзм», «бажання», «насолюда», «меланхолія», «гнів», «сором», «опір», «втрата», «ідентичність».

«Гомосексуальні дослідження» як окрема академічна дисципліна і один із напрямків гендерної теорії, виникли на Заході як практика опору «звичайному замовчуванню» досягнень людей із альтернативною орієнтацією, їх досвіду, потреб і творчості. Вони ввели тезу, що опозиція існує не лише між категоріями «чоловічого» і «жіночого» в культурі, але «всередині» «чоловічого» й «всередині» «жіночого», оскільки існують різні типи «фемінних» і «маскулінних» ідентичностей, що належать до різних расових, національних, мовних, класових, релігійних і сексуальних груп (**Е. Еріксон, О. Лорд, Ч. Моррага**, та ін.).

Науково-практичною метою гомосексуальних досліджень була популяризація досвіду альтернативних культурних ідентичностей в академічному дискурсі, реабілітація «культурної історії геїв». В англійському публічному дискурсі існує термін «coming out», що на українську мову можна перевести як «вийти з підпілля», тобто стати «відкритим геєм», зробити свою орієнтацію надбанням громадськості. Подібно антирасистському руху середини ХХ ст., що висунуло гасло «Чорний — це красиво!», дослідження з гомоеротизму в своїй основі сприяють лібералізації суспільства, солідаризуючись із тезою деяких гомофільських організацій: «Геї — це добре».

Психоаналіз **З. Фрейда** був першою теорією, яка спробувала дати аналіз причин людської гомосексуальності з наукових позицій. Основна позитивна теза Фрейда полягала в тому, що гомосексуальність дорослої людини неможливо «просто видалити» і замінити гетеросексуальним бажанням. Саме Фрейдю належить

⁵⁵ Greetz C. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight // The Masculinity Reader / ed. by Rachel Adams and David Savran. — Blackwell Publisher, 2002.

геніальне прозріння, що активними гомофобами стають люди, які бояться власного гомосексуального потягу.

Магнус Хіршфельд — ще одна культова в Європі (проте маловідома в українському академічному дискурсі) фігура. Магнус Хіршфельд набув популярності як засновник першого в історії Інституту сексуальних наук в Берліні, а також як правозахисник і організатор першого в Європі «Руху за емансипацію німецьких геїв». Основна теза Хіршфельда полягала в тому, що гомосексуальність є однією зі складових людської сексуальності і повинна стати предметом науки, а не криміналістики. Хіршфельд і його послідовники заплатили високу ціну за захист своїх переконань і європейських свобод: з посиленням влади нацистів, Інститут досліджень людської сексуальності піддався розгрому, було спалено більше 10 000 книг з фондів бібліотеки, нацистські бойовики влаштовували погроми. Сам Хіршфельд пішов з життя в 1935 році, завдяки чому йому вдалося уникнути жахів Голокосту, якому піддалися німецькі геї разом з євреями, комуністами, католицькими священиками і свідками Іегови.

Американський дослідник **Альфред Кінсі** (1894–1956) став відомим завдяки тому, що його роботи з людської сексуальності були абсолютно піонерськими для свого часу, а висновки — надзвичайно сміливими навіть сьогодні. Альфред Кінсі провів грандіозне дослідження сексуальної поведінки американського суспільства. У його книзі «Сексуальна поведінка особи чоловічої статі» описувалися різні способи досягнення оргазму і слідував висновок, що дорослу персону неможливо ідентифікувати як «гомосексуальну», або «гетеросексуальну». Кінсі наводив той факт, що найбільш поширеними були категорії інформантів, які мали не тільки гомосексуальні або тільки гетеросексуальні контакти, розташовувалася на шкалі між цими двома полюсами, мали «епізодичні, «ситуативні», «регулярні» або «переважно» гомосексуальні контакти; з чого випливав висновок, що не існує «стабільної», «єдиної» і «незмінної» сексуальної ідентичності, що вона міняється протягом життя, і що гомосексуальність є одним із типів сексуальної поведінки дорослої людини, що це не «норма», і не «девіація», що це — один із варіантів поведінки.

З 1980-х рр. активно заявляє про себе **лесбійський фемінізм**, і найбільш відомі роботи цього періоду належать **Джілл Джонсон** «Лесбійська нація», **Кетрін МакКіннон** «Фемінізм, марксизм, метод і держава», **Адрієна Райх** «Обов'язкова гетеросексуальність і лесбійський досвід». Сексуальна революція 1970-х і студентські революційні рухи в Європі цього періоду, антипорнографічні дебати в США, ініційовані лесбійськими активістками, а також загальний фон рухів за лібералізацію моралі і «політкоректність» зробили можливим відкриття університетських центрів і програм з вивчення «альтернативної ідентичності» та видання аналітичної наукової літератури на цю тему. Представниці лесбійського фемінізму переглядали твердження про «сталість гендеру» і наполягали на тому, що «примусова гетеросексуальність» є одним із способів репресування жіночої ідентичності. Філософське осмислення специфіки суто жіночої сексуальності та її відмінності від чоловічої, було здійснене в роботах французьких психоаналітиків **Елен Сіксу** та **Люсі Ірігарей**. **Люсі Ірігарей** писала про поліморфність («множинність» і «гетерогенність») жіночого бажання і насолоди. Жіноча сексуальність залучає все тіло, і саме мова тіла стає жіночою мовою експресії ⁵⁶. **Сара Лусія Гоагленд** вказує ⁵⁷, що в «гетеросексуальній етиці» відсутні моральні вибори для жінки: у гетеросексуальних стосунках частина жіночої енергії йде на «обслуговування» чоловіка, тоді як лесбійка витрачає її на себе, одержуючи від традиційного суспільства звинувачення в «егоїзмі».

Назва **ЛГБТ-дослідження** є скороченням від «*лесбі-гее-бісексуальні-транспендерних*» досліджень, і є одним із напрямків гендерної теорії, що найбільш бурхливо розвивався на Заході в 1970–1990-і роки. **ЛГБТ-теорія** долучає до предмету гендерних досліджень не тільки чоловічу та жіночу гомосексуальність, але й інші варіанти нетрадиційної ідентичності — бісексуальність та транссексуальність (транспендер). Порівняно з етапом гомосексуальних досліджень, ЛГБТ-теорія є академічним відгуком на потреби людей, чия ідентичність не є фіксованою і сталою для них самих, і, тим не менш, вона є репрезентованою в формах культури, повсякденної поведінки

⁵⁶ Irigarey L. This Sex Which is Not One. — Ithaca: Cornell University Press, 1985.

⁵⁷ Hoagland S. L. Lesbian Ethics. Toward to New Value / S.L. Hoagland. — Institute of Lesbian Studies, California, 1992.

та масової свідомості. У Сполучених Штатах Америки перший дослідницький ЛГБТ центр було відкрито в Йелі 1986 року, а в 1987 році там же провели низку конференцій із гомосексуальної тематики. Муніципальний коледж (City College) у Сан-Франциско 1988 року легалізував перше в американській освіті відділення з вивчення гомосексуальної теорії, а 1990 року Муніципальний університет (City University) в Нью-Йорку відкрив офіційний лесбігеївський факультет. У цей же період почали публікуватися антології з лесбігеївської історії та психології, архівні документи про гомосексуалізм у пренацистській Німеччині, Комінтерні, американських «бердачів», чоловіків-шаманів, які виконували жіночі ролі в індіанських суспільствах. На даний час більше ніж 100 центрів, спеціальностей і кафедр у Північній Америці зайняті вивченням гомосексуальної та квір-ідентичності⁵⁸. Ламання «невидимості» ЛГБТ-культури та інституалізація ЛГБТ-досліджень в академічних планах західних університетів акцентували ідею можливого вибору сексуальної ідентичності замість її тотального «нав'язування» і ухвалення суспільством.

10.3. Теоретико-методологічні основи гендерних досліджень

У сучасній теорії **гендер** розуміється як соціокультурна та символічна конструкція статі, яка зафіксована в суспільній свідомості та несвідомому, а також в політичних, правових та економічних практиках.

Представники гендерної теорії сформуvalи декілька тез⁵⁹, які описують взаємозв'язки між гендером, статтю та їх репрезентаціями в сучасній культурі:

– більшість сучасних суспільств вважає, що відмінності між жінками та чоловіками є природною даністю, але аналіз культурного розвитку свідчить, що виховання є більш впливовим фактором, ніж біологічна стать;

⁵⁸ Gay and Lesbian Studies. Ed. by Henry Minton. The Haworth Press, Inc. — New York, London, Norwood, 1992.

⁵⁹ Smith J. Different for Girls. How culture creates women. — London: Chatto&Windus, 1997.

– жінки і чоловіки мають відмінні цінності, реагують і поводять себе по-різному тому, що культура вимагає від них до різної поведінки протягом багатьох століть, а не тому, що ці «відмінності» є онтологічними;

– гендерні відмінності є культурно та історично зумовленими, кожне суспільство формує власні образи ідеальної «маскулінності» або «феміністичності», які відповідають прихованим або артикульованим потребам влади на різних етапах її існування;

– чим більш тоталітарне або авторитарне суспільство, тим більш обмеженість спектру гендерних ролей та ідеалів в офіційній культурі, тому «бути жінкою» (або «бути чоловіком») означає подавляти певні індивідуальні якості та погляди, якщо вони не співпадають з гендерними очікуваннями «культурної більшості»;

– релігійні твердження, також як медичні або наукові теорії, які доводять онтологічну різницю чоловічого та жіночого гендеру (або статі) виходячи з біології, влада (патріархат) використовує, щоб впливати на емоційну або раціональну сферу суспільної свідомості і протиставляти фундаментальні потреби та інтереси різних гендерів у власних інтересів та збереження соціальних ієрархій та сексуально-гендерних привілеїв.

Об'єктом вивчення гендерної теорії виступають різні прояви гендерної нерівності, гендерні політики в суспільстві та культурі, типи гендерної та сексуальної ідентичності, гендерні ролі та джерела формування гендерної свідомості; гендерний розподіл праці, гендерний сценарій та «гендерні ідеології».

Гендер прийнято розглядати у двох видах — як **соціокультурний інститут** і як **індивідуальний статус**⁶⁰. Гендер як соціокультурний інститут означає, що в рамках культури певна стать суб'єкта (або соціальної групи) отримує символічний статус в структурі соціальних ієрархій і цінностей, на базі саме статевою приналежності суб'єкта. Цей статус реалізується через відношення оточуючих до людини, оцінку його праці, в гендерних очікуваннях щодо професійного вибору, сімейної та сексуальної поведінки, творчих або інтелектуальних здібностей, а також в бажанні самої

⁶⁰ Лавриненко Н. В. Женщина: самореализация в семье и обществе (гендерный аспект) / Н. В. Лавриненко. — К., 1999.

людини відповідати гендерним нормам певної культури, в демонстрації певного гендеру в одязі, жестах, мовних виразах, особливостях поведінки і емоційних проявах.

Як індивідуальний статус гендер включає: біологічну (хромосомну) стать, гендерну ідентичність та її компоненти, гендерний репродуктивний сценарій, гендерні та сексуальні орієнтації, технології виробництва гендера, а також «гендерний дисплей»⁶¹ (презентації гендера).

Гендерні ідеології функціонують на рівні суспільної свідомості, в масовій, популярній, візуальній культурі, творах фольклору і літератури, гендерно-центрованих висловах, що репрезентують відношення і чекання суспільства від того і іншого гендера. Гендерна ідеологія є потужним програмуючим чинником, який зберігається на рівні гендерних стереотипів, гендерних упереджень, гендерних ідеалів, які при входженні нових членів в суспільство подаються як «ессенціалістські», тобто природні «дані».

Гендерна ідентичність суб'єкта складається з особистої самосвідомості, прийняття своєї приналежності до певної статі, згоди наслідувати наказаним ролевим установкам свого гендерного статусу. Технології виробництва гендера дозволяють суб'єктові репрезентувати свій гендер в різних ситуаціях за допомогою одягу, голосу, розташування в просторі, емоційних і інтелектуальних типів реагування, реалізації життєвого сценарію із врахуванням своєї гендерної ідентичності. Саме це дозволило американській дослідниці **Джудіт Батлер**⁶² висунути теорію, згідно з якою сталої гендерної ідентичності не існує зовсім, усе життя індивід відчуває потребу в тому, щоб підтверджувати свою обрану (гендерну, расову, класову) приналежність за допомогою певних знаків, які мають інтерпретуватися суспільством. У цьому полягає джерело «гендерної тривоги» індивіда, який внутрішньо ніколи не може бути певним в тому, що його поведінка, одяг та гендерні репрезентації відповідають символізму певного гендеру в суспільстві. Батлер підкреслює, що

⁶¹ Кендес У. Создание гендера : пер. с англ./ У. Кендес, Д. Зиммерман // Гендерные тетради. — СПб, 1997. — Вып. 1.

⁶² Батлер Дж. Гендерное беспокойство : пер. с англ / Дж. Батлер // Антология гендерных исследований. — Мн., 2000. — С. 297-347.

гендерна ідентичність є рухливою структурою, вона залежить від потреб конкретного суспільства, яке вимагає від індивіда певних гендерних репрезентацій. Саме тому виникає ідея гендеру як постійного «перфомансу», перевтілення, перфомативного дійства як певного «маскараду» гендерних ідентифікацій.

Одним з ключових термінів гендерної теорії 1980-х рр. було поняття **гендерної асиметрії**, згідно з яким символізм «чоловічого» є домінуючим в культурі, він займає територію «центру», «влади», «нормативності», «логосу», тоді як символічне «жіноче» в цій ієрархії відтіснене до «периферії», «субординації», «дефектності\ущербності\маргиналії». Творчий початок в культурі позначено образами чоловічого, тоді як жіноче означає руйнування, або практики повсякденності, побуту. Ці стереотипи є не тільки поширеними, але й досить глибинними, які пронизують усі рівні культури, зафіксовані в багатьох міфологіях та релігіях світу (зокрема, в монотеїстичних релігіях), і досить активно впливають на суспільні практики та культурне несвідоме, символічну дискримінацію жінок або гендерних і сексуальних меншин (геїв, трансгендерів). Саме тому ці стереотипи потребують деконструкції, з погляду гендерних і феміністичних теоретиків.

Протягом останніх тридцяти років гендерна теорія і феміністська критика внесли значний внесок в розвиток наукової методології, висунувши наступні положення: 1) не існує універсальної «нейтральної теорії», вільної від гендерних конотацій, будь-яка наукова гіпотеза, теорія, метод явно або неявно гендерно ангажовані, і, тим більш, чим автори гіпотези (або наукове співтовариство) відмовляються від визнання факту гендерної ангажованості, тим більше ідеологічним є вплив певної теорії⁶³; 2) жодна теорія або гіпотеза не є вільні від суб'єктивного чинника: персональний досвід автора, його переконання, походження, моральні цінності відображаються в концептуальній матриці наукового знання, як гуманітарного, так і природничого; 3) будь-яка наукова діяльність має політичний характер, і вільно або мимоволі сприяє розвитку або запереченню гуманістичної моралі; 4) особистий

⁶³ Harding S. *Feminism and Methodology*. — Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

досвід дослідника є допустимим і легітимним як в логічній аргументації, так і при аналізі феноменів. (Як вважає американська феміністка **Белл Хукс**, інтуїція, сексуальність, тілесний та гендерний досвід, тобто індивідуально-культурні фактори, мають значний вплив на вибір пізнавальної та дослідницької методології, а також формування академічного товариства та його традицій⁶⁴).

10.4. Постгендерні дослідження та виникнення квір-теорії

У 1990-і роки з'ясувалося, що жіночі, феміністські та ЛГБТ дослідження не покривають усього спектру суспільних потреб і академічних інтересів. На противагу «жіночим дослідженням», зосередженим на культурній асиметрії статі, до суспільного побуту й університетського викладання увійшов термін «**квір-теорія**», в якій акцент робився на взаєминах статей в культурі і формах культурної ідентичності. **Тереза де Лауретіс** стверджувала, що прийшов час нових досліджень, в яких люди не протиставляються один одному в межах бінарної схеми фіксованої сексуальності (гетеросексуальний-гомосексуальний, чоловічий-жіночий).

Під «квір-ідентичністю» розумівся широкий спектр явищ, який Лауретіс і подальші дослідники (**Елізабет Гросс**, **Ів Кософські Седжвік**, **Джудит Хальберстам**) позначили як «нео-сексуальність», а також «постгендер» (*бісексуальність, транссексуальність, трансвестизм* тощо). Ці феномени тривалий час залишалися «неартикульованими» як в традиційній академічній науці, так і в «гендерній теорії», внаслідок того, що сама парадигма цих досліджень на початку розвитку була побудована бінарно, тобто на акцентах опозиції чоловічого-жіночого, як єдино можливого досвіду. На відміну від цього, квір-сексуальність переносила акценти на різноманіття гендерів, які виражають плюральність ідентичностей та тілесних досвідів.

Квір-теорія підриває принцип універсальної гетеросексуальності та ставить під сумнів навіть такі, на перший погляд, «біологічні категорії», як «чоловік» і «жінка». Тілесні практики, стверджують сучасні західні теоретики, є набагато

⁶⁴ Hooks bell. Teaching to Transgress. — London: Rutledge, 1994.

розмаїтішими за традиційні визначення гомосексуального або гетеросексуального бажання; крім того, саме бажання не є стабільною і гомогенною структурою, воно змінюється в різні періоди життя, більш того, воно є продуктом тіла, тому не піддається фіксації в раціональних схемах. Квір-ідентичність можна сконструювати за вибором, оскільки це репрезентація індивідуальності. Поняття «квір» підкреслює момент незафіксованості сексуальної ідентичності: бути «квіром» означає заперечувати як нормативну гетеросексуальність, так і нормативну гомосексуальність⁶⁵. Зміст категорії «квір» направлений проти *гетеронормативності* як однією зі стратегій встановлення влади в традиційному патріархатному суспільстві⁶⁶. Таким чином, квір-теорія представляє новий етап розвитку гендерних досліджень.

Квір-теорію як самостійну дисципліну було інституалізовано передусім в університетах Північної Америки в 1990-ті роки. В Нью-Йорку, Сан-Франциско, Лос-Анжелесі та інших університетах Америки і Західної Європи (в Голландії, Німеччині) існував активний рух за права гендерних меншин, а також відбувався значний вплив феміністських поглядів на масову свідомість, в результаті чого склалися дослідницькі групи і суспільні центри в галузі досліджень нетрадиційної сексуальності.

Культурно-антропологічні дослідження надали важливі свідчення різноманіття жіночих та чоловічих ідеалів в різних культурах, завдяки чому провокували сумніви суспільства в «природності» статевої ролі і статусів. Зокрема, антрополог **Серена Нанда**⁶⁷ дослідив індуський феномен *хіджри* в контексті плюральних моделей сексуальності, яка не може зводитися виключно до гетероеротизму і «відтворення дітей». Гендерно-сексуальна поведінка хіджри репрезентує так звану *третю статю* в індійській культурі. Це специфічна каста, до якої входять особи, біологічна стать яких або гендерна роль до кінця життя зостається невизначеною:

⁶⁵ Аусландер Л. Женские+ феминистские+мужские+лесбийские-гей+ квир исследования = гендерные исследования? // Гендерные исследования. — 2000. — № 5.

⁶⁶ Berlant L. Warner M. What Does Queer Theory Teach US About X? // PMLA. — 1995.— №3. — P. 343-349.

⁶⁷ Nanda S. Neither Man Nor Woman: The Hijras of India. — Belmont, CA, Wadsworth, 1990.

це можуть бути гомосексуалісти, трансвестити, транссексуали, гермафродити, тощо. У своїй поведінці хіджра культивують риси і жіночого і чоловічого типу, живуть окремими від інших людей товариствами, багато подорожують, їм приписують магічні якості.

Уїлл Роску описав особливу форму трансвестизму бердачей⁶⁸, типу «чоловік-жінка», коли біологічна стать не визначає соціальної статі народженого і свою «соціальну стать» дитина обирає самостійно вже у віці чотирьох-семи років, виходячи з власних психологічних схильностей і потреб сім'ї та племені. Як можна помітити, функції бердача в індіанському суспільстві близькі функціям сибірських або австралійських шаманів, але у індіанців вагомим компонентом є трансвестизм, зміна гендерної статі, а в деяких випадках гомосексуалізм або бісексуальність. І це підтверджує, що уявлення про «нормативність», стать, гендер і сексуальність змінюються від суспільства до суспільства, від нації до нації.

Базуючись на цих дослідженнях, теоретики квір-теорії стверджували: індивідуальних варіацій у сексуальному житті набагато більше, ніж у репродуктивній поведінці; між гомо- і гетеросексуальністю немає жорстких меж, межі створює суспільство, яке формалізує соціокультурні стереотипи.

У сучасній культурі квір-персонажи стають все більш легальними й візуалізованими. Світ досі захоплюється роллю Марлен Дітріх у фільмі «Марокко», де вона у фракі, циліндрі й із тростиною виконує французьку пісеньку від імені чоловіка і цілує жінку поряд. Марлен Дітріх надзвичайно вишукано носила чоловічий костюм, що дотепер використовується на сцені, зокрема, Лайзою Мінеллі або Лаймою Вайкуле. Як квір-персон треба кваліфікувати Жана Жене, Рудольфа Нурієва і Фреді Меркьюрі, які мали двостатеві зв'язки.

У радянській період майже єдиним фільмом квір-напрямку був вже класичний «Здрастуйте, я ваша тітка», в якому героїня О. Калягіна, переодягнувшись у жіночий одяг, із захватом грає фатальну жінку. Примірявши на себе разом з одягом також жіночу манеру поведінки, героїня утілює свої уявлення про жінок у створюваному їй образі. У нього виходить ексцентрична і пристрасна пані. Таким чином, фільм

⁶⁸ Roscoe W. Changing ones: Third and fourth genders in native North America. — New York: St. Martin's, 1998; Roscoe W. The Zuni man-woman. — Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.

ілюструє можливість експерименту щодо зміни гендерного статусу і рольової поведінки.

У пострадянській період квір-сексуальність була представлена як простір опозиції щодо патріархатної влади. Помітним явищем пострадянської культури став фільм Р. Літвінової «Країна глухих», який візуалізував образи «дивної» сексуальності. Безліч квір-персонажів презентував шоумен Дмитро Нагієв у своїх сатиричних серіалах. Відомим репрезентантом квір-шоу на українському просторі є Андрій Данилко в образі Верки Сердючки. **Квірнесс** Верки Сердючки-Андрея Данилко є вельми цікавим феноменом з погляду поєднання європейських традицій квір-кабаре (у стилі Марлен Дітріх) і національних традицій українського вертепу, бурлескного гротеску, відомому більшості українців за безсмертною «Енеїдою» І. Котляревського. Верка Сердючка принципово перформативна, вона «справжня» у вираженні культурної повсякденності і, водночас, — у самопародіюванні, конструюванні себе як об'єкта спостереження і знаку культурної трансгресії: між «чоловічим» і «жіночим», між «провінційним» і «міським», між «центром» і «периферією», між «постколонією» та «імперією», між Україною і Росією, між «радянським минулим» і «європейським майбутнім».

У постгендерній теорії існує також низка досліджень, сформованих під впливом декількох концепцій, зокрема, дослідження **дизабіліті** (**Розмарі Гарланд Томпсон, Сімі Лінтон**) є одним із напрямів на перетині сучасної культурної антропології, гендерної і квір-філософії, теорії влади і теорії меншин. Низка теоретиків проводить зіставлення між «дизабіліті» як формою тілесної і культурної інакшості і квір-сексуальністю як формою сексуальної інакшості ⁶⁹.

Хоча словосполучення «дослідження дизабіліті» (*Disability studies*) можна приблизно перекласти з англійської як «дослідження інвалідності», насправді такий переклад суперечить ідеї культурно-соціальної політкоректності, що закладена в самому терміні. «Дизабіліті» відрізняється від того медико-соціологічного терміну «інвалід», яке поширене в країнах колишнього Радянського Союзу.

⁶⁹ Linton S. *Claiming Disability. Knowledge and Identity*. — New York University Press, New York and London, 1998.

Слово «дизабіліті» позначає людей, які через хворобу або якісь несприятливі обставини мають ненормативне тіло і виступають в ролі «інших» для здорової (нормативної) більшості ⁷⁰. Так, вони — «інші», багато фізичних вправ недоступні для них, але вони не є «виключеними» з простору культури, оскільки нова постліберальна культура розуміє «норму» як привілей, подібно до того, як бути «білим», «чоловіком», «гетеросексуалом», «християнином».

Сучасний постгендерний рух базується на концепції Прав людини про те, що рівний доступ до здобутків культури для всіх громадян (включаючи жінок, гомосексуалістів, іммігрантів або інвалідів), є одним із показників демократичності суспільства. Демократія, згідно з цим розумінням, не є раз і назавжди сталим зведенням законів, вона виходить із положення, що «те, що є, можна завжди змінити на те, що може бути краще». Не зважаючи на формальну рівність у галузях громадянства та прав людини, гендерні, сексуальні, мовні, расові, релігійні меншини все ще перебувають у стані дискримінації, як на рівні культурних, так і дискурсивних політик. Саме тому існує необхідність перегляду традиційних модерністських ієрархій в науці, які базуються на таких відомих дихотоміях як «чоловіче-жіноче», «центр-периферія», тощо. Теми чоловічої і жіночої сексуальності, які вважалися позанауковими в класичній науці, увійшли на перший план, і стимулювали створення гендерної теорії наприкінці ХХ ст.

На початку 1990-х рр. дослідницькі центри з гендерної теорії створюються на пострадянському просторі, зокрема, в Москві, Мінську, Санкт-Петербурзі, Казахстані. В Україні гендерні дослідження починають розвиватися із середини 1990-х рр.: відкриваються гендерні дослідницькі центри в Харкові, Одесі, Львові, Києві, виходять академічні журнали та монографії з гендерної тематики: це, зокрема, спеціалізований журнал «Гендерні Дослідження» (Харків). Журнали «І», «Філософська думка» та «Соціологія: теорія, методи, маркетинг» присвячують гендерній проблематиці окремі числа або статті номера. Засновниками гендерних досліджень у вітчизняних науках стали: в історії — Л. Смоляр; у літературній критиці — С. Павличко, Т. Гундорова,

⁷⁰ Murphy R. *The Body Silent*. — New York: H.Holt, 1987.

В. Агеєва; в філософії — І. Жеребкіна, С. Жеребкін, О. Забужко; в соціології — Н. Лавріненко; в релігієзнавстві та квір-теорії — В. Суковата; в фольклористиці — О. Кісь. Актуальність гендерних досліджень в Україні обумовлена як академічними, так і соціокультурними потребами сучасного суспільства: це необхідність підвищення змістовного і теоретичного рівня гуманітарних та культурософських дисциплін в українській освіті; зв'язок гендерної теорії із концепцією прав людини, захистом прав меншин і боротьбою з гендерною дискримінацією в Україні, а також навчанням студентів (і суспільства взагалі) гендерній толерантності.

Одним з найвагоміших результатів жіночих студій в Україні є обговорення гендерної специфіки вітчизняної культури. Зокрема, зверталася увага на те, що типова гендерна асиметрія в ній примножувалася колоніальним, меншвартістним статусом, й, зі своєї сторони, цей меншвартістний статус вона примножувала и продовжує примножувати у наш час.

Контрольні запитання:

1. Які соціальні та культурно-інтелектуальні фактори стимулювали розвиток гендерних досліджень в Європі та в Південній Америці?

2. Чим «жіночі дослідження» (Women's studies) другої половини ХХ ст. відрізняються від досліджень «про жінку», які існували у рамках соціально-гуманітарних наук з середини ХІХ ст.?

3. Які напрямки гендерної теорії вам відомі й чим вони відрізняються проміж собою?

4. Які принципово нові методологічні ідеї внесла феміністична теорія у розвиток культурологічних та інших гуманітарних студій? Яким чином, на думку провідних феміністських теоретиків, пов'язані феміністична теорія та персональні практики ідентичності?

5. У чому полягає теоретична спорідненість квір-теорії та дизабіліті-теорії?

6. Чи здатна феміністична теорія впливати на розвиток демократії або тоталітаризму в будь-якій країні?

7. Поміркуйте, чи може чоловік ідентифікувати себе як «фемініста»? У який спосіб чоловік може реалізувати свої феміністичні погляди на практиці?

8. Обґрунтуйте вашу точку зору: чому фемінізм як методологія та соціально-політична практика не був «бажаним» в колишньому Радянському Союзі?

9. Які напрямки гендерної теорії найбільш розвинуті в українських академічних дослідженнях?

10. Що значить, на вашу думку, бути феміністом або феміністкою в Україні?

Тема 11. ПОСТКОЛОНІАЛЬНІ СТУДІЇ, ТЕОРІЯ МЕНШИН ТА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ

План викладу: 11.1. Витоки та джерела пост колоніалізму; 11.2. Теоретичні засади пост колоніалізму; 11.3. Теорія гегемонії та теорія меншин; 11.4. Постколоніальна критика в пострадянській культурології; 11.5. Мультикультуралізму.

11.1. Витоки та джерела теорії постколоніалізму

Постколониальні студії — це термін, який в сучасній культурології використовують стосовно декількох різних напрямків та сфер досліджень⁷¹: 1) до вивчення імперських культур; 2) вивчення культур, які знаходяться в ситуації опору до культурної або політичної колонізації (можлива, але трохи застаріла назва: *антиколоніальні студії*); 3) вивчення культур в країнах, які нещодавно отримали незалежність, але перебували тривалий час у колоніальній або імперській залежності, як культурно, так і політично; 4) вивчення культурних та соціополітичних стосунків між високорозвиненими країнами та країнами т.зв. «третього світу»; 5) в більш широкому розуміння це — вивчення стосунків між суб'єктами, які в даній культурі розуміються як «центр» і «периферія».

Вирішальна робота, яка обґрунтувала створення постколоніальної теорії — це книга «Орієнталізм» (1978), яка була написана американським професором арабського походження **Едвардом Саїдом**⁷². Значний вплив на формування сучасної постколоніальної теорії мали антиколоніальні рухи 1950–1970-х рр. та загальна демократизація соціального ладу в більшості країн світу.

Методологічно постколоніальні дослідження увібрали всі здобутки постмодерної теорії, а також структуралізму, гендерної теорії та неомарксизму. Тому їх часто називають однією з найбільш

⁷¹ *Introducing Cultural Studies* / ed. El. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, M. Ogborn, G. Smith. — The University of Georgia Press, Athens, 1999. — P. 189.

⁷² Саїд Е. Культура й імперіалізм : пер з англ. / Е. Саїд. — К., 2007.

інтердисциплінарних сфер досліджень сучасних гуманітарних наук в північноамериканських і західноєвропейських університетах.

Зміст постколоніальних студій складався найбільшою мірою на матеріалі критичного аналізу історії розвитку *культурної антропології* та *орієнталізму* XIX ст. Мистецтво та література XIX–XX ст. також значною мірою «постачали» матеріал для сучасних постколоніальних студій.

Орієнталізм — комплекс наук про Схід (сходознавство) — виник на початку XIX ст. серед романтиків Західної Європи. На хвилі зацікавлення етнографією власних народів романтики (наприклад, брати Гумбольдт в Німеччині, В. Даль, О. Афанасьєв — в Росії, М. Гоголь — в Україні) збирали фольклор рідних країн, який раніше навіть не розглядався як предмет наукових досліджень. Згодом зацікавлення європейських романтиків народної культурою поширилося і на більш віддаленні суспільства — Азії і Африки, і в цьому слід вбачати науковий і культурний прогрес на початку розвитку орієнтальних студій.

Культурна антропологія як вчення про людські раси, нації та різноманітність їх культур сформувалася як окрема наукова дисципліна в середині XIX ст. Але *порівняльна антропологія* (або крос-культурні дослідження) зародилися набагато раніше, ще з тих часів, коли письменні народи почали не просто контактувати з представниками інших рас та народів, а намагалися усвідомити різницю між ними та собою, та зафіксувати її в аналітичних або описових текстах. Тому образ «екзотичного Іншого» — дикуна, ворога або помічника, існував в європейській культурі задовго до XX ст.: зокрема, від грецької античності доходять перші свідчення про матриархат у деяких народів Азії, описи жінок-воїнів — «амазонок» (Геродот), концепція походження людини із тваринного світу (Лукрецій) та зачатки міфу про «доброго дикуна» (Тацит). Гомер, Вергілій, Овідій створили цілий світ, у центрі якого розміщувалися олімпійські боги та давньогрецькі герої (Геракл, Тезей, Одиссей), а прикордоння якого були віддані чудовиськам, чий зовнішній вигляд не відповідав давньогрецьким стандартам «прекрасного тіла» (наприклад, Циклоп, Медуза, Сцилла та Харибда, які займали найменш сприятливі для життя міста грецької цивілізації і яких завжди перемагав герой-чоловік).

Одна із центральних в сучасному постколоніальному дискурсі опозиція *центр-периферія* починає формуватися у часи європейської давнини, і репрезентується завжди з погляду європейця: «Європа/не-Європа» (пізніше «Америка/не-Америка»). Ця опозиція має не стільки географічний, скільки символічний сенс: концепт «Європа» окреслює приналежність суб'єкта та його культури до «своїх», а концепт «не-Європи» може об'єднувати не стільки географічно віддалені народи (стародавніх циклопів або сучасних ескімосів), але також народи, які живуть поруч, але чию культурну ідентичність європейська спільнота («центр») відчуває як «чужинну» або «маргінальну». Таким чином, «центр / периферія» — це перша опозиція, яка сформувала основу сучасної постколоніальної теорії.

Важливо підкреслити, що концепти цієї опозиції не були еквівалентні між собою: «центр», чию роль виконувала європейська культура, цікавила дослідників значно менше, ніж «периферія» та її границі: «Узбіччя завжди небезпечні. Якщо їх «розтягувати» та давати нову форму, то це може змінити структуру фундаментальних уявлень про самого суб'єкта. Будь-яка модель ідентичності найбільш вразлива саме до «узбіч», маргіналій»⁷³. З чого можна зробити висновок, що поняття про центр та периферію не є фіксованими, джерелом *центру* завжди є територія влади, а *периферія* окреслюється простором на границях влади, де влада вже не є домінуючою, де культура суб'єкта входить в близькі контакти з чужинцями.

Другий аспект, який сформував проблематику сучасних постколоніальних досліджень, був закладений християнськими мислителями у період Великих географічних відкриттів епохи Відродження та добу Просвітництва: «відкриття» «нового» народу ставило перед європейським «центром» пізнавальну проблему: якщо Біблія (яка вважалася на той момент джерелом вселенської мудрості) нічого не повідомляла про існування цих народів, то чи були ті народи дійсно «людьми»? Так, ці народи виглядали як «люди» (тобто європейці), але яким є їх природне ество? Такі дискусії закладали тематику, яку вирішує сучасна постколоніальна теорія: що саме

⁷³ Fisher D. H. Image of the other // The image of the Other. The Perception and the Representations of the Others. — Skopje: Open Society Foundation, 2000. — P. 61.

включає модерне розуміння «людини»⁷⁴, і якою мірою до цього поняття долучається семантика раси, віросповідання, гендеру, освіти, мешкання на певній території.

Оскільки наукового вчення про різні раси та етноси на той час ще не існувало, то європейські дослідники часто спиралися ще на середньовічні студіювання в галузі *ангелології* та *демонології*⁷⁵, які модифікувалися в протиставлення позитивних якостей європейця (якому віддавалася роль ангела), та не-європейця, який розглядався як носій «гріха» та «падіння». Моральні якості часто вбачалися в певних характеристиках зовнішності, тобто чорний колір тіла вважався буквальним відображенням «чорноти» души або думок.

Зустріч з представником іншої раси провокувала у європейця роздуми про джерело особистої суб'єктності. Мабуть, найбільш яскраво ця ситуація описана в романі Д. Дефо «Робінзон Крузо», коли Робінзон бачить незнайомі сліди на піску і потенційна зустріч з «іншим» викликає у нього жах: знак присутності Іншого означає нецентральність його особистого існування⁷⁶. Свою «зверхність» до новоприбульця Робінзон будує у своїх роздумах таким чином: по-перше, Робінзон — християнин (саме приналежність до християнства довгий час розглядається як *наявність моральної культури*). По-друге, він може раціонально мислити; по-третє, Робінзон підкреслює, що увесь час він старанно працює (а не привласнює продукти природи, як це роблять тварини). Саме прогресивна праця, раціональне мислення та наявність моральних принципів складають одну із найбільш поширених моделей людини майже до кінця ХХ ст. Той, кому відмовлено в наявності розуму (рацію), моралі, а також відтворюючому типі економіки (створенні знарядь праці, тощо), це — «дикун», «варвар», «дитина природи» тощо.

Тому в європейській літературі Нового часу, навіть, поширюється прийом, позичений ще у Гомера — всі не-європейські культури «витискаються» на найвіддаленіші куточки земної кулі, на

⁷⁴ Voet R. *Feminism and citizenship*. Sage Publications. — London Thousand Oaks New Delhi, 2006.

⁷⁵ Fabian J. *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. — New York: Columbia Press, 2002.

⁷⁶ Новикова И. Знак Каннибала (из «поваренной книги колониального воображения») / И. Новикова // *Гендерные исследования*. — 2002. — № 7–8. — С. 288.

таємні острови або підземні країни; подорож до таких міст займає багато часу і для пересічного європейця майже неможлива. Описи мешканців «пограниччя», «периферії» завжди починаються з підкреслення відмінностей, насамперед, зовнішніх, потім моральних, гендерних, сексуальних, побутових: це дуже популярні на початку Нового часу книжки Марко Поло «Про різноманітність світу», Гарсиласо де ла Вега «Історія держави Інків», Бартоломе де Лас-Касаса «Індіанці майя»; «Подорож за три моря» Афанасія Нікітіна. Расовий Інший є присутнім у цих творах як предмет опису, але йому не знаходиться «тілесного простору» в світі «білих людей»⁷⁷.

У теоретичному плані в період Просвітництва створюються та послідовно змінюють одна одну концепції «доброго дикуна» (М. Монтень, 1580), «злого дикуна» (Т. Гоббс, 1651) и знову «доброго дикуна»

(Ж.-Ж Руссо, 1755). Найбільший впливу на європейську просвіту справила теорія Руссо, згідно до якої «зло» є результатом неправильного виховання, і його створює людина. Отже, більш освічені народи втратили моральні якості (як, наприклад, сучасні йому європейці, яких Руссо критикує), однак із цього робиться два парадоксальних висновки: 1) відсутність знання та нерозвинутість ума є умовами «моральної чистоти» індивіда; 2) саме турбота про збереження моральних чеснот дикунів, жінок та слуг (які для Руссо знаходяться на одному рівні «підлеглості» стосовно білого освіченого чоловіка, суб'єкта цивілізації) потребує обмежити їх освіту та знайомство з раціональними парадигмами знання. У філософії Руссо «дикун» не може бути суб'єктом самостійної волі, він — або метафора, або об'єкт цивілізаційних експериментів європейця.

На думку Б. Макгрейна⁷⁸, вперше образ расового Іншого як самостійного персонажа створює ХІХ ст., який спирається ні на біблійні тексти, а на раціональні моделі: польові дослідження, інтерв'ю, опис та порівняння мов, вірувань, житла. Завдяки працям Е. Тайлора, Ч. Дарвина, М. Миклухо-Маклая та інших антропологів-

⁷⁷ Cohen J. J. Monster Culture. In: *Monster Theory. Reading Culture* / ed. by Cohen Jeffrey Jerome. — University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1996.

⁷⁸ McGrane B. *Beyond Anthropology. Society and the Other*. — New York: Columbia University Press, 1989.

мандрівників починають складатися основи сучасних знань про не-європейські народи та їх культуру. Отже, можна виділити декілька етапів: *до-науковий* (епоха Античності та Середньовіччя); *історико-літературний* (Відродження та Просвітництво); *науковий* (середина XIX — до нашого часу)⁷⁹. В кожному з цих етапів створюється відмінний від інших дискурс порівняння європейської та не-європейської культур: на першому етапі домінують дискурси тілесного «потворства» або географічної відстані; на другому — морально-релігійних або сексуальних відмінностей. На третьому етапі акценти на відмінностях білої людини та представників інших рас робляться частіше за все з ідеологічних позицій, тому позитивна або негативна оцінка «периферії» залежить від політичних поглядів конкретного індивіда або суспільства.

З точки зору постколоніальної теорії, перші два етапи продукують більшою мірою *колоніальні* тексти: тобто тексти європейської культури «про інші культури», які європейці намагалися колонізувати, а потім морально виправдати свою агресію. На третьому етапі все частіше з'являються *антиколоніальні* тексти, в яких дискурс «центру» піддається критиці та опору з боку так званої «периферії», тобто представників не-європейських культур.

Ці два напрямки — *колоніалізм* та *антиколоніалізм* доволі широко представлені в мистецтві та літературі кінця XVIII–XIX ст., а також в європейських студіях раси та нації. Прикладом *антиколоніального* дискурсу можуть слугувати «Персіяніські листи» французького просвітника Ш. Монтеск'є: він, мабуть, уперше в європейській літературі описав не Схід з погляду Заходу, а, навпаки, Захід очима Сходу. В результаті цієї ситуації ті моральні, гендерні, культурні норми, які в Європі вважалися незмінними і правильними протягом століть, викривають певну відносність і навіть, виглядають смішними. Саме «східний» колорит твору Монтеск'є допоміг уперше підвергнути критиці основи європейського колоніального дискурсу.

Антиколоніальна лінія надалі акцентована в романах В. Скотта, В. Гюго, Ж. Верна, Ф. Купера, М. Ріда, М. Твена, Г. Бічер-Стоу, Г. Уелса. Наприклад, головна позитивна героїня роману великого

⁷⁹ Суковатая В.А. Лицо Другого: телесные образы Другого в культурной антропологии : монографія. — Х. : ХНУ, 2009.

французького письменника В. Гюго «Собор Паризької Богоматері» — циганка, «екзотична Інша», жінка не-європейської культури, в моральному плані показана як чесніша за французів, навіть, представників Церкви.

За репрезентантів колоніального погляду в літературі та мистецтві можна вважати П. Меріме, Р. Кіплінга, Д. Енгра, П. Делароша, Э. Фромантена, ін. Так, французький письменник П. Меріме досить часто звертався до зображення не-європейських суспільств та ставив національних «чужинців» у центр сюжету («Кармен», «Таманго», «Коломбо», «Гуслі»). Але в своїх творах він, як правило, підкреслював екзотичні риси героїв, незвичні для французів його часу (зокрема, екзальтовану емоційність, любовні пристрасті, неочікувану жорстокість або жертвовність), які перетворювали представників не-європейських культур (циган, африканців, корсиканців, балканців) не тільки на романтичних героїв, але й на маргіналів європейського суспільства.

На картинах Е. Делакруа («Роздягнута жінка на софі»), Т. Шоссерио («Есфір вбирається для зустрічі з царем») зображені африканські та персидські пейзажі, яскраві кольори східних гаремів та напівоголені загадкові красуні, які щиро демонструють своє тіло західному глядачеві. Саме то, що європейська мораль забороняла робити з європейськими жінками — розглядати оголене тіло, західноєвропеєць вважав за можливе робити з представницями інших культур, бо вони були «чужинками», «Іншими». Як пишуть сучасні постколоніальні критики, умовний «Схід» унаочнював сексуальні фантазії «Заходу»⁸⁰. Різниця полягає у тому, що «антиколоніальна» література та мистецтво чинять опір домінації «центру», а «колоніальний роман» *екзотизує* та *маргіналізує* расових, національних, релігійних Інших з метою довести їх чужинність європейському суспільству.

Якщо узагальнити ті якості *орієнталізму* та традиційної *культурної антропології*, які критикує та деконструює постколоніальна теорія, то це:

⁸⁰ Mohanram R. Black Body. — London: Routledge Press, 1999.

- завуальована апологія колоніалізму (культурного або політичного);
- реалізація імперських амбіцій Заходу на етико-естетичному рівні;
- фіксація західноєвропейських або північноамериканських стереотипів щодо людей не-білої раси або неєвропейського походження в образах літератури, кіно, живопису, наукових (антропологічних) парадигмах;
- затвердження культурних відмінностей між Заходом та Сходом у якості «природних», онтологічних, міфологізація цих відмінностей;
- підтвердження «загадковості» та «неочікуванності» Сходу (здебільш, арабо-ісламських суспільств або азійських цивілізацій) як доказу необхідності контролю Сходу з боку Заходу;
- встановлення ідеологічної гегемонії Заходу, «м'який колоніалізм»;
- страх Заходу втратити відчуття моральної переваги та домінування;
- підтвердження власної «маскулінності», мужності Заходу як основи культурно-політичної «зверхності» шляхом «фемінізації» Сходу;
- створення образу «чужинця» для транслявання йому власних страхів Заходу, комплексів та «непристойних» бажань.

11.2. Теоретичні засади постколоніалізму

Парадигма постколоніальних досліджень не є чимось фіксованим та закритим, вона знаходиться у постійному розвитку, звертається до нових тем, актуалізованих культурними та політичними змінами у суспільствах. Фундаторами постколоніальної теорії, крім **Едварда Саїда**, вважають **Хомі Бабу (Бхабха (Homi Bhabha))**, **Франца Фенона**, **Гайятрі Співак**, **Шейлу Бенхабіб**, **Ніру Юваль-Дейвис**, кожен із яких запропонував свою концепцію, яка стосується різних аспектів расизму, націоналізму, створення умов для реалізації рівних прав меншин; формування жіночої ідентичності в колоніальних та постколоніальних умовах; статусу інтелектуала та національної еліти в умовах колоніальної залежності та

постколоніального розвитку; семіотики гендеру та сексуальності в контексті національно-расових стосунків; взаємовпливів колишніх колоній та метрополій на ідентичність; боротьби за культурну незалежність тощо.

У роботі «Орієнталізм» **Едвард Саїд** (1935–2003) використовує методологію М. Фуко для пояснення того, як європейський Захід створював «Схід» не в географічному (East), а в культурному (Orient) сенсі. Саїд довів, що певні парадигми знання (наприклад, парадигми культурної антропології епохи Просвітництва) та мистецтва (орієнтальний живопис ХІХ ст.) спрямовані на те, щоб підтримувати існуючий розподіл влади, расові та національні ієрархії. Саїд показав, що класичне сходознавство (орієнталізм ХІХ ст.) народилося в умовах експансії Заходу на Схід, і європейська наука і мистецтво виконували соціально-політичне замовлення європейських імперій. Тому в сучасному суспільному дискурсі треба розрізняти два розуміння *орієнталізму*: в ХІХ ст. орієнталізм — це синонім сходознавства, а також певна тематика і жанрова-стильова єдність художніх творів, які присвячені зображенню культур ісламу, Північної Африки та інших екзотичних для європейців народів — Азії та Північних островів. Але в постколоніальній теорії орієнталізм розуміється як *ідеологічна концепція про форми домінування Європи (білої ідентичності) над не-європейськими суспільствами шляхом створення певних культурних дискурсів*.

Базуючись на теорії Іншого та критиці влади, Саїд висунув декілька принципів, за допомогою яких, на його думку, «Захід» конструює «Схід»:

– виокремлюється спеціальне місце (топос), де буде знаходитися Схід як локус *особливого* (екзотичного) неєвропейського досвіду;

– розробляється спеціальний дискурс, стиль говоріння «про Схід», в рамках якого Схід існує як повна протилежність Заходу. Захід зображується як «сильний», «домінуючий», «активний», «раціональний», «стриманий», а Схід як «слабкий», «підлеглий», «пасивний», «ексцентричний», «бурхливий»;

– перераховуються відмінності Заходу та Сходу, які вважаються незмінними («Захід є Захід, Схід є Схід, і разом їм не зійтись» — Р. Кіплінг);

– Сходу «відмовлено» у можливості змінюватися, для Заходу він завжди знаходиться у просторі міфу;

– геополітичне протиставлення Сходу до Заходу підтримується в етико-естетичних, наукових, соціологічних, історичних, філологічних текстах, які закріплюють політичні ієрархії, в яких, і саме такий порядок речей розуміється як «норма».

Колонізація Сходу як частки власної інтелектуальної ідентичності Заходу відбувалася шляхом відчуження та протиставлення: Схід був перетворений в об'єкт спостереження Заходом, в абсолютного і ворожого Іншого, якого Захід не хотів сприймати і розуміти, але хотів тримати на відстані, повчати, вивчати, і, таким чином, закріплювати своє домінування. «Схід», це свого роду глибинна частина європейського несвідомого, найбільш важливий Інший, стосунки з яким не можуть перерватися ніколи.

Можна зробити висновок, що «Захід» — це позитивна ідентичність європейця, в той час як «Схід» — це значною мірою уявна конструкція, наповнення якої може змінюватися в залежності від потреб часу. Наприклад, норвезький дослідник І. Нойманн в роботі «Використання Іншого»⁸¹ робить спробу проаналізувати, як змінювався зміст Сходу в залежності від політичних зацікавлень Європи та ідеї самоідентифікування: спершу у ролі Іншого бачили здебільшого турок, в епоху Холодної війни 1945–1985 рр. Іншого убачали в Росії, наразі тиражується концепція — «Китай як Інший».

Значний вклад в розвиток постколоніальних студій був зроблений **Хомі Бабой**⁸². Його концепція лежить на перехресті постколоніальних студій та теорій націоналізму. Баба розглядає різні типи націоналізмів як форми культурних нарацій, які використовуються політиками в цілях створення ідеологем та утримання влади. **Баба** розробляв ідеї *гібридності* та *гетерогенності* постколоніального досвіду, тобто відмінності статусу одного Іншого від другого Іншого, різноманітність *дискурсів пригнічення*, кожен із яких потребує окремого аналізу. Об'єднує ці різні типи інакших те, що суб'єктивність кожного сформована досвідом залежності, який

⁸¹ Нойманн І. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейской идентичности: пер. с англ. / И. Нойманн. — М., 2004.

⁸² Bhabha H. The Location of Culture. — L.-N.Y.: Routledge, 1994.

зафіксований у культурній пам'яті, і постійна боротьба з яким тільки підтверджує його існування. Таким чином, тільки синтез колоніального, антиколоніального та постколоніального знання здатний привести до створення самостійної незалежної культури та ідентичності.

Дослідження **Гайятрі Співак** присвячено аналізу джерел постколоніальних студій: «Можуть лі залежні розмовляти?» («Can the subaltern speak?») ⁸³. Проблема виробництва знань в сучасному світі, і в галузі постколоніальних студій також полягає у тому, що контроль за виробництвом знання та його легітимацією належить представникам Заходу і, таким чином, у представників колонізованого світу не має змоги виразити своє бачення ситуації, їх суб'єктивність завжди репрезентують інші. Як приклад, Співак наводить ситуацію із самогубством індійської дівчини у першій половині ХХ ст., яку представники англійської колоніальної адміністрації намагалися видати за наслідки нещасної любові, тоді як пізніше з'ясувалося, що це було актом протесту проти чужоземного поневолення її батьківщини.

У 1990–2000-х рр. постколоніальні студії почали поширюватися й не у західних країнах. Зокрема, у колишніх колоніальних країнах популяризується антиколоніальний дискурс героїчної боротьби за національно-державну незалежність, яка буцімто перебігає впродовж всього колоніального періоду й завершується здобуттям омріяної незалежності.

Крім колоніального і антиколоніального дискурсу доволі ефективною вважається **постколоніальна критика**, яка означає створення певного дискурсу, тексту, літературного чи мистецького твору на межі між суто колоніальним і антиколоніальними підходами. Причому *плідність постколоніальної критики уявляється тим більшою, чим послідовніше автор буде дотримуватися саме цієї проміжної позиції, не пристаючи на позиції ані «колонізатора», ані «колонізованого»*. Постколоніальна критика вивчає «межовість» як форму культурного існування, вона дозволяє «іншому» проявити себе, тому що саме через це формується полідискурсивність та поліфонічність співіснування різних типів культури. У своїй праці

⁸³ Spivak G. The Spivak Reader: Selected Works. — New York: Routledge, 1995.

«Місцезнаходження культури» Х. Баба влучно локалізував її на сходах, що ведуть від житлових помешкань на горище.

Цінність постколоніальної критики полягає у тому, що:

– вона деконструювала європоцентризм, «нарцисизм», самозакоханість білої людини та зневагу до не-західного шляху життя;

– довела тісний «симбіоз» Сходу та Заходу й неможливість самодостатнього існування їх обох;

– виявила наявність політик культурного «неоколоніалізму», які використовує Захід після отримання політичної незалежності Сходом;

– деконструювала культурні претензії Заходу на універсальність європейської культури та моральних цінностей;

– сприяла створенню антиколоніального дискурсу, мета якого критика колоніальної, імперської, глобалістської влади.

В постколоніальних студіях Захід уперше перетворюється в об'єкт критики. Порівняно з усталеними уявленнями, в яких західноєвропейські цінності мали перевагу над усіма іншими, фокус дослідника змінюється від соціальних відносин («усе існуюче є розумним») до підкресленої антропологічності — «усе існуюче є відносним», і це віддзеркалює знання про появу нових суб'єктів культури та культурної теорії.

11.3. Теорія гегемонії та теорія меншин

Постколоніальні студії, представлені у творчості Е. Саїда, Г. Співак та Х. Баби, на рубежі ХХ–ХХІ ст. отримали новий поштовх для свого розвитку. Таким поштовхом стало поєднання постколоніальної критики з гендерною теорією. Наслідком такої творчої співдружності стали успіхи *теорії меншин і теорії гегемонії*.

Теорія гегемонії була розроблена в працях **А. Грамши**, **С. Холла**, **Е. Лакло**, **Ш. Муфф** стосовно механізмів утримання влади в традиційному (патриархатному) суспільстві. На думку **Е. Лакло**⁸⁴,

⁸⁴ Laclau E. Identity and Hegemony: the role of universality in the constitution of political logics // Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left. Ed. by J. Butler, E. Laclau, S. Zizek. — London, NY : Verso, 2000. — P. 44-89.

гегемонія — це форма сексуальної та культурної привілеї, яка фіксує у суспільстві домінацію більшості білих чоловіків (які розуміються в ролі «культурного центру») над жінками, дітьми, представниками інших (не-білих) рас, робочого класу, а також національних меншин та гомосексуалів, які виконують роль культурної «периферії», або культурних «Інших». Згідно з Д. Савраном ⁸⁵, «гегемонія» виявляється соціальним простором, в якому відбувається репресія соціокультурних меншин, ідентичність яких влада позначає як «другорядні» та «підлеглі».

Термін «гегемонна маскуліність» входить в культурологічний дискурс наприкінці ХХ ст. у рамках гендерних та постколоніальних студій, і, на відміну від досліджень культурної «периферії» — ідентичності жінок, сексуальних, расових та національних меншин, концентрує увагу на «центрі», тобто на змісті домінуючої ідентичності. Як вважають дослідники ⁸⁶, *агресія, конкурентність, авторитарне лідерство, встановлення расово-класових ієрархій, а також політичного, емоційного і культурного домінування*, є важливими рисами гегемонної маскулінності, яка є характерної для *колоніальних імперій та патріархатних культур*.

Після Другої світової війни, під натиском ліберальних ідей та руйнації систем колоніалізму та тоталітаризму, цінність гегемонної ідентичності все більш знижується і вона витискується з «культурного центру». В останній чверті ХХ ст. формується *теорія меншин*, яка приділяє увагу саме тим ідентичностям, які довгий час були репресовані: «чорна ідентичність» (Ф. Фенон, П. Коллінз), «кольорова постколоніальна ідентичність» (П. Чаттерджи, Р. Моханрам), «діаспорна ідентичність» (Дж. Кришнасвами, Д. Боярин, К. Мерсер), «гібридна ідентичність» (Дж. Кохен, Т. Мадуд), нарешті «квір-ідентичність» (Дж. Батлер, Т. де Лауретис, Д. Гальперін), про яку мова йшла у попередній темі. Теорія меншин має багато різних напрямків, які аналізують

⁸⁵ Savran D. *Communists, Cowboys, and Queers: The Politics of Masculinity in the Work of Arthur Miller and Tennessee Williams* — University of Minnesota Press, 2007.

⁸⁶ Carrigan T., Connell B., and Lee J. *Towards a New Sociology of Masculinity* // *The Masculinity Studies Reader* / ed. by R. Adams and D. Savran. — Blackwell Publishers, 2002. — P. 99-119.

культурний та політичний статус окремих меншин з практичної метою:

- підняти позитивне самооцінювання певної соціокультурної групи;
- проаналізувати специфіку *буття* певної меншини в сучасній культурі та характер впливів як джерела формування ідентичності меншини;
- виявити, чим *інакшість* одного типу ідентичності культурної меншини відрізняється від іншої;
- запропонувати програму дій для певної меншини з доступу до культурних та політичних ресурсів, освіти, управління, загальних прав людини з метою збереження національною (расовою) культурою як загального джерела культурної різноманітності (*diversity*) .

У масовій колоніальній (або імперській) свідомості соціокультурні меншини, як зазначалося вище, тривалий час зображувалися як «небезпечні», «девіантні» та «загрозливі» для білої більшості, що було одним із принципів утримання гегемонії «центру»⁸⁷. Значний внесок в деконструкцію колоніальних міфів щодо расових та національних меншин був зроблений **Францом Феноном** в роботі «Чорна шкіра, білі маски»⁸⁸. Згідно з Феноном, конструкції «чорноти» («blackness») створюються білими людьми з метою «геттоїзації» расово-сексуального *Іншого*. Колонізатор або суспільство, яке намагається довести «легальність» своєї колонізації, стверджує за колонізованими відсутність етичних норм або руйнацію загальнокультурних цінностей. «Біла» культура «фемінізує» «чорношкіре чоловіче тіло», щоб воно не виглядало конкурентно-спроможним у порівнянні з білими чоловіками. Така фемінізація є відгуком на несвідомий страх білих «гегемонних» чоловіків перед сексуальністю іншої раси, і потребою ізолювати потенційних конкурентів. Багато дослідників доводить, що існує чимало факторів, які підтверджують сексуальну природу расизму⁸⁹.

⁸⁷ Zickmund S. Approaching the Radical Other: The Discursive culture of Cyberhate // The Cybercultures Reader. Ed. by D.Bell and B.M.Kennedy. — Routledge, 2000. — P. 237-253.

⁸⁸ Fanon F. Black Skin, White Masks. — London: Pluto Press, 1986.

⁸⁹ Winthrop D. J. White over Black. — Baltimore Penquin Book, 1969.

Продовженням цього аспекту стала *феміністична постколоніальна критика*: **Патрісія Коллінз**, представниця «чорного фемінізму», стверджує, що дискурс «єдності раси» (або «єдності нації») створюється за рахунок замовчування інтересів жінок та гендерних проблем⁹⁰. Гендерні стосунки в середині нації або раси ніколи не бувають рівноправними: влада вимагає від жінок поставити суто жіночі інтереси на другий або третій план і проявити національну (расову) солідарність в підтримці загальних інтересів нації (або раси). Але якщо від «загальнонаціональних» інтересів відняти інтереси жінок, то залишаться тільки чоловічі інтереси. З цього витікає, що влада використовує націоналістичну риторичку, аби примусити жінку обирати «між нацією та статтю» і зробити свій вибір на користь нації. Але гендерна лояльність не діє в зворотному напрямку: чоловіки не виказують жінкам своєї раси або нації підтримки в рішенні суто жіночих проблем, зокрема, захисту від дискримінації на роботі чи в освіті, легалізації абортів, захисту від сімейного насильства тощо. Таким чином, інтереси «чоловічих кланів», які знаходяться при владі і представляються як інтереси «всієї нації», насправді байдужі до жіночих потреб, а жіноча ідентичність виявляється двічі віктимізованою («жертвовною»): і на сексуально-гендерному, і на культурно-національному рівні.

Багато напрямків теорії меншин розглядають ідентичності, які були сформовані на перехресті множинних факторів: гендерного, расового, релігійного, (дво)мовного, міграційного. Наприклад, **Джойс Ентлер** та її колеги досліджують джерела *жіночої єврейської ідентичності* в Америці. Більшість єврейських іммігрантів першої хвилі іммігрувала в Америку із Східної Європи на початку ХХ ст.; їх рідною мовою була їдиш, вони не знали англійської, не мали професійної освіти, були глибоко релігійні. Найбільш поширеними зображеннями єврейських жінок в американській масовій культурі першої половини ХХ ст. стають образи вразливих та безпорадних «жертв» або «етнічного фону» американського суспільства. Але, як підкреслюють дослідники⁹¹, образи етнічних меншин та їх побуту в

⁹⁰ Collins P. H. *Black Feminist Thought. Knowledge. Consciousness And the Politics of Empowerment.* — Routledge, New York and London, 2000.

⁹¹ *Talking back. Images of Jewish women in American popular culture* / ed. by Joyce Antler. — Brandeis University Press, 1998

американській популярній культурі *ніколи* не було відображенням реального життя: зображення «вразливих іммігрантів» відповідало інтересам пересічних американців в спостереженні за «національним Іншим» — це допомагало в конструюванні власної позитивної ідентичності. Те, чого білі американці боялися в своєму особистому житті (наприклад, залишитися без роботи, не досягти «американської мрії») вони переносили на образи «національних чужаків». Тобто образи іммігрантів (єврейських, китайських або турецьких) перетворювалися на відображення страхів американського несвідомого, на міфи «про американське життя».

Наприкінці 1960-х в американській літературі починається «бум» етнічних літератур — «чорної», індіанської, американо-мексиканської та американо-карибської. Найбільш яскравими прикладами постколоніальних текстів та гібридної ідентичності в ХХ ст. можуть виступати твори всевітньо відомих авторів **Салмана Рушді, Жоржа Амаду, Габріеля Маркеса**.

11.4. Постколоніальна критика в пострадянській культурології

В останні два десятиліття постколоніальна критика широко використовується в дослідженнях культури країн колишнього Радянського Союзу та Східної Європи, які у своєму досвіді мають імперське та тоталітарне минуле. Дослідники колоніалізму та сучасного націоналізму — **О. Рябов, В. Тішков, С. Соколовський, М. Молчанов, М. Павлишин, Г. Грабовіч, Р. Шпорлюк, М. Рябчук**, інші, аналізують:

- конструювання постколоніальної та посттоталітарної ідентичності в Україні та колишніх радянських країнах;
- вплив імперського та тоталітарного минулого Росії на її власну свідомість та сучасні стосунки с країнами колишнього Союзу;
- джерела формування національної культури та національної інтелігенції в країнах колишнього Союзу;
- роль тоталітарних та колоніальних міфів в сучасній масовій культурі;
- специфіка сучасного «культурного колоніалізму» тощо.

Російський філософ **О. Рябов**⁹² аналізує джерела національно-гендерної самоідентифікації Росії різних періодів, вплив воєнних дій, стосунків з найближчими сусідами (Україна, Польща) та західними партнерами (Німеччина, Франція) на зміни в самоідентифікації.

Антропологи **В. Тишков**⁹³ та **С. Соколовський**⁹⁴ досліджують, як Російська імперія конструювала Схід (Orient) всередині власної країни: створювалися «ієрархії» рас та народностей, які допомагали управляти імперією, змінювався зміст дискурсів етнічного Іншого в залежності від потреб центральної влади в опануванні віддалених частин імперії. В різні часи роль російського «Сходу» виконували народи Сибіру і Далекого Сходу, Алтаю, Центральної Азії, російської Півночі і навіть мешканці внутрішніх районів Росії, які трималися старої віри.

Приєднання до Росії нових територій (Сибір, Кавказ, Дніпро, Чорне море, Каспійське море) значною мірою змінило самоідентифікацію як самої держави, так і її населення, вплинули на формування так званого «імперського» мислення. Україна та Кавказ були одними із найбільш поширених образів «Схода» в імперській літературі та політиці. Деякі культурологи вважають, що нові «скорені території» поділилися Росією на «своє», «інше» (нейтральне) та «чуже»⁹⁵. Наприклад, Кавказ був одночасно й «своєю» й «іншою» територією, що відображало суперечливе ставлення до нього в російській імперській свідомості: з одного боку, Кавказ був полігоном зіткнення двох культур, і чужа культура, організована за власними соціальними законами, не викликала асоціацій «хаотичності». Це був «Схід», який ніколи не вважалися повністю скореним і не визнавав своєї «другорядності». З іншого боку, Росія бажала мати Кавказ «своїм»: це виражало захоплення російських столиць надзвичайними красотами Кавказу, оздоровчою

⁹² Рябов О. В. «Матушка-Русь»: Опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России в отечественной и западной историософии / О. В. Рябов. — М., 2001.

⁹³ Тишков В. Реквием по этносу / В. Тишков. — М., 2004.

⁹⁴ Соколовский С. Образы Других в российских науке, политике, праве / С. Соколовский. — М., 2001.

⁹⁵ Лавренова О. А. Географическое пространство в русской поэзии XVIII — начала XIX вв. (геокультурный аспект) / О. А. Лавренова. — М., 1998.

цілющістю клімату, обдарованістю природними ресурсами, а також дало би змогу пишатися військовою перемогою.

Як вважає канадський дослідник **М. Молчанов**⁹⁶, ситуація з Україною була трохи іншою: сама ідея «імперії» є фундованою на протиставленні «центру» та «провінцій», тобто тільки наявність «провінцій» робить із держави «імперію». Позиція центральної влади стосовно таких провінцій полягає в тому, щоб стверджувати своє право «культурного першородства», тобто моральне право на колонізацію й управління. Але джерелом російської культури офіційно вважалася Київська Русь, більшість території якої належала Україні. Російська імперська ідентичність була б «невпевненою», а національна міфологія — «скороченою», якби її важливі зв'язки зі спадком Київської Русі (України) були розірвані. В імперському несвідомому Україна була не лише «провінцією» «великої імперії», вона була збереженим зразком історичної минувшини, пуповиною, що зв'язувала так звану Велику Росію з її власними витокami. Таким чином, стосунки України та Росії характеризувалися контраверсійністю: Росія як імперія не могла існувати без України (як духовного центру свого походження), але Малоросія вважалася екзотичною «провінцією» імперії, яку треба було «окультурювати».

Ще однією особливістю імперських стосунків Росії і України було те, що джерелом освітнього, культурного, творчого розвитку також нерідко виступала саме «провінція»: як стверджують численні українські історики, освіта й освіченість в Україні завжди знаходились на дуже високому рівні, а колонізаторська політика виявлялася в тому, що українських вчених та митців імперія «запрошувала» до Москви і Петербургу. Саме у «привласненні» імперією здобутків «колонії» вважає **Марко Павлишин**⁹⁷ специфіку «культурного колоніалізму»: однією з прояв цього фактору в ХІХ ст. можна вважати зарахування українських філософів та письменників (Г. Сковороди, М. Гоголя) до російської національної культури, а в ХХ ст. — отримання статусу «талановитого» митця тільки після

⁹⁶ Molchanov M. Borders of Identity: Ukraine's Political and Cultural Significance for Russia // Canadian Slavonic Papers. — 1996. — Vol. XXXVIII. — № 1-2. March-June. — P. 177-193.

⁹⁷ Павлишин М. Канон та іконостас : пер. з англ. / М. Павлишин. — К., 1997. — С. 223-311.

визнання його творів «центром» (наприклад, О. Довженко або В. Коротич).

Імперія володіла значною асимілятивною силою, і якщо винаходи діячів національних «окраїн» мали наукову, естетичну, промислову цінність, вони швидко поглиналися імперією, а самі діячі ставали «громадянами імперії», етнічне походження яких або нівелювалося, або несло забарвлення «етнічної різноманітності». Могутність та велич імперій завжди розквітає на багатонаціональному ґрунті, і саме вміння «причарувати» таланти з «провінцій», зробити їх адептами «імперської слави», є проявом політики «м'якого» колоніалізму. Представників етнічних меншин всіляко заохочували до асиміляції, і образ іноземця, що вірно служить імперії, мав позитивне забарвлення протягом усієї історії Росії.

У масовій російській свідомості Україна нерідко виконувала роль «романтичного екзотизму», який уперше змалював Гоголь в «Вечорах на хуторі біля Диканьки». Комічний образ «провінції», який нав'язувала українцям російська популярна культура, був, насамперед, віддзеркаленим комплексу російського провінціала перед столицею, а самої Московської держави — перед Західною Європою.

Але за Україну (як «колонізованої провінції») протягом XVII–XIX ст. вела боротьбу не тільки Росія, але й Польща, яка претендувала на історію та культуру України як на свою власність. Польща тривалий час конкурувала з Росією за роль лідера у слов'янському світі, і Україна у ролі культурного «прикордоння» була вкрай необхідною геополітичною метою для підтвердження польської домінуючої ідентичності. Ця ідея — походження модерної української нації із одного джерела з польською, литовською та білоруською націями, тобто із релігійно-етнічно-мовних перетрубацій в межах Речі Посполитої, а також концепція польських коренів киеворуської державності, вперше висунута польським істориком Яном Длугошем у XV ст., дотепер має поширення у деяких західних дослідників ⁹⁸.

⁹⁸ Snyder T. *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*. — New Haven and London, Yale University Press, 2003.

Якщо Україна виконувала роль «екзотичного Сходу» в очах Польщі або Росії, то сама Російська імперія тривалий час уважалася «не-європейською» країною, з варварськими звичаями та відсутністю моралі⁹⁹. Західна Європа не бажала «ділитися» будь з ким своїм місцем «культурного центру», і Росія, яка не могла пишатися середньовічними замками та римським правом, сприймалася лише як «східна» країна, символами якої в європейській побутовій свідомості виступали «ведмідь та балалайка». Зміни образу Росії в уяві західного суспільства кожного разу пояснювався тими чи іншими потребами внутрішнього життя французів або англійців: кожен шукав у росіян те, чого бракувало їм самим, або чого західні європейці не бажали визнавати за собою.

У другій половині ХХ ст. майже уся Східна Європа, відділена від Заходу берлінським муром, сприймалася як «провінція», яку треба звільнити від тоталітарної влади. Але після колапсу Радянського союзу і закінчення Холодної війни, потік іммігрантів із Польщі, Румунії та Югославії нажахав конкуренцією у сфері зайнятості й активізував ксенофобію в країнах «старої демократії». З точки зору колоніальної критики, роль Східною Європи за часи Холодної війни, полягала у тому, що вона персоніфікувала несвідомі фобії західної людини щодо тоталітаризму, деспотії влади, матеріального зубожіння і тому, для спокою західного європейця, Східна Європа повинна була залишатися «периферією», щоб дозволити Заходові зберігати статус домінуючого «центру»¹⁰⁰.

Як відгалуження постколоніальної критики на пострадянських обширах можна вважати «пограничні студії» (border studies) та «транзитологію». У постколоніальній інтерпретації пограничним може вважатися увесь регіон з Україною, Білоруссю, Молдовою включно. Тут перебігають складні процеси особливої політичної, економічної взаємодії. Своє завдання щодо цього регіону транзитологи вбачають у розробці стратегій практичного подолання

⁹⁹ Гро Д. Россия глазами Европы. Триста лет смены ракурсов / Д. Гро // Отечественные Записки. Россия как Другой. — 2007. — № 38 (5).

¹⁰⁰ Угрешич Д. Порядочные люди не говорят о таких вещах : пер. с англ. / Д. Угрешич // Сила слова. Новый европейский порядок: права человека, положение женщин, гендерная цензура : сб. ст. — М., 2000.

його всебічного відставання через системну трансформацію комуністичної моделі суспільного розвитку в капіталістичну¹⁰¹.

11.5. Мультикультуралізм

Концепцію «мультикультуралізму» було введено до суспільного дискурсу у другій половині ХХ ст. у тісному зв'язку з розвитком теорій націоналізму, постструктуралістської критики влади та теорії меншин. Постмодерністська антропологія, вивчення культурної «межовості» та «діаспорних» ідентичностей посилили наукове знання про співіснування та взаємовпливи різних культур у рамках однієї країни або нації¹⁰².

Британський словник із соціології визначає мультикультуралізм як «легітимацію культурного плюралізму... Мультикультуралізм захищає та підтримує культурну різноманітність, зокрема, мови меншин, а також бере до уваги нерівні стосунки меншин із домінуючими культурами»¹⁰³. Тобто мета мультикультуралізму — це *визнання та легітимація* на політичному та соціальному рівні *культурних, мовних, етнічних відмінностей у різних груп населення однієї країни або нації*.

У політичному відношенні розвитку ідей мультикультуралізму сприяв крах світової колоніальної системи та активізація суспільних рухів етнічних, сексуальних та гендерних меншин за свої громадські права в країнах Західної Європи та Америки. Важливою соціокультурною передумовою мультикультуралізму став перехід до постмодерного та постіндустріального суспільства, на теоретичні засади яких вплинули ідеї «відкритого суспільства» (1945) **К. Поппера**¹⁰⁴. Згідно до цих ідей, тоталітаризм є типом «закритого суспільства», якому протистоїть демократія. Демократичне суспільство відрізняється тим, що усі рішення приймаються договірно, без жорстокого обмеження прав будь-кого, політична

101 Бреский О. От транзитологии к теории Пограничья. Очерки деконструкции концепта «Восточная Европа» / О. Бреский, О. Бреская. — Вильнюс : ЕГУ, 2008.

102 Friedman J. Cultural Identity and Global Process. — London, 1994.

103 Jary David, Jary Julia. Collins Dictionary of Sociology. — London: HarperCollins Publishers, 1991. — P. 344.

104 Поппер К. Открытое общество и его враги : пер. с англ. / К. Поппер. — М., 1992.

еліта не має необмеженої влади і має бути гнучкою, щоб змінювати систему задля потреб розвитку суспільства. В силу цього дійсно демократичне суспільство має бути «відкритим» для різних точок зору, тобто демонструвати якості *плюралізму* та *мультикультуралізму*. Теоретики *мультикультуралізму* 1970–1980-х рр. стверджували, що в цивілізованому демократичному суспільстві культурні меншини мають право не тільки на те, щоб бути «рівними», але й на те, щоб зберігати свою «відмінність»¹⁰⁵.

Також соціально-політичним катализатором розвитку концепції *мультикультуралізму* стала *глобалізація*. Сьогодні більшість країн все більше характеризується відкритістю до культурного різноманіття. Торгівля, туризм, міжнародний діалог учених і діячів мистецтва, мобільність кваліфікованих фахівців, трудова міграція або переселення із зон збройних конфліктів привели до того, що в більшості країн проживає певна кількість людей, що належать до різних культур. Отже, *мультикультуралізм* став теоретичною відповіддю на соціальні виклики сучасного суспільства.

В методологічному плані *мультикультуралізм* є продуктом *інструменталістської* та *конструктивістської* концепцій нації, які запанували в соціогуманітарних науках останньої чверті ХХ ст. В рамках *примордіальної* концепції (яка була поширена в ХІХ — першій половині ХХ ст.) нація тлумачиться як *гомогенна* та *онтологічно існуюча* спільнота, яка склалася на основі *об'єктивних чинників* етнічного та історичного характеру, і на практичному рівні *примордіальна* концепція нації реалізується в політико-правовій доктрині *етноцентричної нації-держави*, в межах якої сам факт *полікультурності* країни (наявності етнічних, релігійних, мовних меншин) відкидається: «одна країна – одна нація». Такий підхід є більш характерним для країн з традиційно високим рівнем моноетнічності (Франція, Німеччина, Італія).

Згідно з *інструменталістським підходом*, нація не є природною даністю, а являє собою *гетерогенний* субститут, *продукт* економічних змін модерної епохи, *індустріальної революції*, утворення сучасних *бюрократичних держав*, системи загальної

¹⁰⁵ Multicultural experiences, multicultural theories. Ed. Mary F. Rogers and George Ritzer: The McGraw-Hill Companies, Inc, 1996.

стандартизованої освіти, а також етнічних «чисток» та переселень, що підтверджує історія країн Балтики, України, балканського регіону, колишніх Австро-Угорщини і Чехо-Словаччини. Саме процеси «штучного» створення нових держав, націй та етнічних меншин детально досліджують відомі теоретики національних студій **Е. Гобсбаум**¹⁰⁶, **Е. Гелнер**¹⁰⁷, **Я. Крейчі** та **В. Велі́мський**¹⁰⁸.

Прибічники *конструктивістського підходу* (**Б. Андерсон**, **С. Холл**) розуміють нації як «уявлені спільноти»¹⁰⁹, як ідею або як проект, який формується за допомогою дискурсивних практик: наукових, художніх, політичних, розповсюджених за допомогою «друкованого капіталізму». «Уявлена природа» не говорить про нереальність цих спільнот, але для того, щоб люди могли відчувати приналежність до певної спільноти, державним (або громадським) інституціям слід провести колосальну роботу: встановити легітимні кордони, визначити геополітичне положення своєї нації до інших народів, розробити і провести в життя політику в царині мови; створити систему уявлень про історичне минуле свого народу, яка була б сприйнята як найважливіший складник освіти. Тому стандартизація історії через певні історичні «міфи» — найважливіша особливість створення «уявленої спільноти», зазначає Б. Андерсон. Таким чином, уявлення про етнокультурну гомогенність національного суспільства (яка вважається передумовою соціальної стабільності) в концепціях мультикультуралізму трактується з точки зору соціально-політичних впливів, а суспільна стабільність розуміється як збалансована рівновага між різними групами населення.

Логічним є те, що вперше практичні заходи щодо впровадження мультикультуралізму було зроблені в країнах, сформованих

¹⁰⁶ Хобсбаум Е. Нации и национализм после 1780 года : пер. с англ. / Е. Хобсбаум. — СПб., 1998.

¹⁰⁷ Гелнер Е. Нації та націоналізм / Е. Гелнер // Національна ідентичність : хрестоматія / упоряд. Т. С. Воропай. — Х., 2002.

¹⁰⁸ Крейчі Я. Етнічні та політичні нації в Європі : пер. с англ. / Я. Крейчі, В. Велі́мський // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К., 2000. — С. 487-490.

¹⁰⁹ Андерсон Б. Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму : пер. з англ. / Б. Андерсон. — К., 2001.

іммігрантами з різних країн або представниками різних мовних та релігійних спільнот — це Канада, США, Австралія, Нова Зеландія, Швейцарія, — саме тому, що конструктивістська та інструменталістська концепції досить адекватно описували їх національні уявлення про культуру, стабільність якої потребує певних зусиль як з боку суспільства і державних установ, так і окремих громадян і етнічних товариств.

До широкого культурного вжитку «мультикультуралізм» ввів уряд прем'єр-міністра П'єра Трюдо в Канаді, коли в 1971 року прийняв *Офіційний акт про мультикультуралізм*. Він передбачав, зокрема, «визнати і поширювати розуміння, що багатокультурність відображає культурне і расове різноманіття канадського суспільства; визнавати для всіх членів суспільства свободу зберігати, збагачувати і поділяти з іншими свою культурну спадщину». Акт про мультикультуралізм ставив перед федеральними органами завдання «... здійснювати таку політику та вживати таких заходів, які б посилювали взаємне розуміння й повагу до *різноманітності* всіх членів канадського суспільства». Така політика була розвитком ідей «ліберальної демократії» про те, що в демократичній країні визнаються права не тільки етнічної релігійної, мовної більшості, але й культурні, мовні та релігійні права меншин, які виступають суб'єктами права на освіту рідною мовою, збереження культурних традицій, доступу до влади (**В. Кумлінска**¹¹⁰).

Крім Канади, мультикультуралізм став державною політикою Австралії і США. В США мультикультуралізм протиставлявся поширеній у XIX ст. теорії «плавильного котла» (англ. *melting pot*), згідно до якої різні етнічні культури Америки повинні перемішатися і збагатити одна одну. Наприкінці XX ст. в американській теорії та політиці з'явився новий термін, який (на думку американських філософів та політиків) більш повно відображав мету мультикультуралізму в Америці — досягнення *diversity*, тобто расової, релігійної, національної, культурної та гендерної *багатоманітності*, яка вважається джерелом постійного розвитку суспільства, народження нових ідей та талановитих людей, що об'єктивно сприяє матеріальному та духовному збагаченню всього

¹¹⁰ Kymlynska W. Multicultural Citizenship. — Oxford: Clarendon Press, 1998.

суспільства. Якщо судити по кількості нобелівських лауреатів, технічних та медичних винаходів, активності кіноіндустрії та динаміці інтелектуальних дискусій, то політики *багатоманітності* (diversity) та мультикультуралізму дійсно відіграли свою позитивну роль в розвитку американського суспільства.

Найбільш яскраве відображення американський мультикультуралізм знайшов у мистецтві, культурницьких заходах та політиках коректності (само цензурі) мас-медіа. Наприклад, в американському кіно з кінця ХХ ст. виходить багато стрічок, присвячених *буденним аспектам* мультикультуралізму, тобто *плюралізму та толерантності до іншої раси* або сексуальності, що було дійсно важливим в расово роз'єднаному американському суспільстві. Жанр цих стрічок міг бути різним — комедія, драма або бойовик (і художній рівень також був різним), але головна інтрига розвивалася завжди по певній схемі: після початкового періоду труднощів в спілкуванні між білим та чорношкірим героями, вони приходили до взаємної довіри та порозуміння, що расові, релігійні, культурні бар'єри, які їх розділяли, були штучно сконструйованими, а різні раси і культури можуть з успіхом доповнювати одна одну, а не конкурувати («Поліцейській із Беверлі-Хіллз», «Зелена міля», «Філадельфія», «Шофер місс Дейзі», ін). Можна критикувати відверту агітаційність деяких стрічок, але за три десятиліття вони зробили велику справу: вони підготували американську масову свідомість до того, що вперше президентом Сполучених Штатів Америки була вибрана чорношкіра людина.

Фактично мультикультурними можна вважати країни Південної Америки — Бразилію, Аргентину. Саме мультикультурним аспектам бразильського суспільства присвячені знамениті романи Жоржи Амаду «Донна Флор та два її чоловіка», «Лавка чудес» тощо.

Цікавим прикладом є *мультикультуралістська інтерпретація Господа* в працях теологів тихоокеанського регіону ¹¹¹: вони візуалізують Бога у формі «багатоколірової веселки», що означає відмову від однієї-єдиної Церкви, і неможливість зведення всього різноманіття Божественного до монотеїстичних чоловічих образів

¹¹¹ William A. Dryness, Learning about Theology from the Third World. — Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Іегови або Ісуса. Оскільки Ісус учив рівності людей всіх націй, рас і гендерів, то теологи тихоокеанського регіону інтегрують традиційні острівні міфи і вірування в християнський пантеон священних образів. У цьому ж аспекті розвивається *мультикультурна теологія*¹¹² в Північній Америці, де легітимно існують християнські громади геїв і лесбієк, тобто людей, яких традиційна Церква не приймає.

У Західній Європі мультикультуралізм не мав історичних традицій і не став часткою масової свідомості широких прошарків корінного населення. Європейські країни з довгою імперською історією, чия культурно-національна ідентичність будувалася як опозиція до «колоніального Іншого», виявилися менш сприйнятливими до ідей культурної багатоманітності. Більш країн Західної Європи конструювала національну ідентичність як *гомогенну*, в рамках якої мультикультуралізм розглядався НЕ як *рівність* багатьох культур, а як «перша ступінь» асиміляції іммігрантів, які повинні адаптувати свою ідентичність до «домінуючої культури».

Серед європейських країн мультикультуралізм отримав статус державної політики з 1975 року у Швеції; на рівні мов мультикультуралізм визнали Швейцарія, Фінляндія. Остаточна легалізація мультикультуралістських практик в ряді країн Західної Європи відбулася у 1990-х рр. як результат виявлення значних протиріч в соціальній та політичній сферах: імміграційний тиск на західноєвропейські суспільства зріс настільки, що жодна розвинена країна Європи не змогла витримувати його в звичному асиміляційному режимі. Повсякденні зіткнення з «інакшістю» зачепили великі верстви людей і стали стимулом більш широкого дискування про форми співіснування етнокультурних груп в рамках однієї нації; під сумнів були поставлені також попередні політики з інтеграції та асиміляції іноземців, які отримували право на постійне мешкання в єв록раїнах.

Важлива відмінність провідних європейських країн від країн «класичної імміграції» (США, Канади, Австралії), полягає у тому, що перші не бажають визнавати себе «іммігрантськими суспільствами»,

¹¹² Eller C. Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America. — New York, 1987.

незважаючи на досить високий рівень *видимих* етноменшин серед сучасних громадян (наприклад, в Данії — 5,8 %, Швейцарія — 6, Франція — 8, Німеччина — 8,5, Нідерланди — 8,7, Велика Британія — 8,7, Бельгія — 10) і на значну зайнятість мігрантів в некваліфікованому труді з низькою платнею ¹¹³. В 2010–2011 рр. лідери провідних європейських країн, переважно правоцентристських та консервативних поглядів (А. Меркель, Д. Кемерон, Н. Саркозі) виступили із заявами, що мультикультуралізм в їх країнах не виправдав позитивних очікувань. Мультикультуралізм, на їх думку, не знівельовує відмінності, а, навпроти, штучно провокує їх. Офіційні чиновники стверджують, що на європейському континенті переселенці в більшості випадків зібрані в ізольовані анклави, котрі все більше нагадують старовинні гетто за етнічною ознакою: турки в Німеччині, алжирці у Франції, марокканці в Іспанії і пакистанці у Великобританії.

На думку німецького критика **Ф. О. Радтке** ¹¹⁴, мультикультуралізм в Європі провокує соціальні протиріччя саме тому, що культивує *етнізацію* політичного. Чим активніше розвивається тема культурної чужості, тим глибше учасники цих дискусій починають вірити в визначальну роль «етнокультурних» факторів власної поведінки. Їх соціальна поведінка насправді починає будуватися так, якби його домінантою була культурна (або етнічна) відмінність. Таким чином, дискурс відмінності виступає як джерело відмінності.

Саме *етнізація* соціальних та політичних конфліктів дозволяє певній частині населення інтерпретувати масові заворушення в європейських містах, в яких беруть участь іммігранти, вихідці із Азії та країн «третього світу», як початок «зіткнення цивілізацій» (С. Хантингтон). Американський дослідник **Семюель Хантингтон** (1927–2008) ¹¹⁵ радикалізує проблеми культурного співіснування і

¹¹³ Куропятник А. И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ / А. И. Куропятник. — СПб., 2000.

¹¹⁴ Радтке Ф.-О. Разновидности мультикультурализма и его неконтролируемые последствия / Ф.-О. Радтке // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. — М., 2002. — С. 103–115.

¹¹⁵ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций : пер. з англ. / С. Хантингтон. — М., 2004.

стверджує, що політики мультикультуралізму деструктивно впливають на «західну цивілізацію». Фактично Хантингтон відновлює «колоніальний дискурс» XIX ст., коли твердить, що відмова від єдиної «західної ідентичності» та визнання культурного багатоманіття ослабить західний світ перед «ісламською навалою». Деякою мірою, він має рацію: у ході численних досліджень з'ясувалося, що носіями ідей радикального ісламізму є в першу чергу, європейські мусульмани, котрі здобули освіту, вирости або навіть народилися в країнах ЄС.

Але в дійсності, головна проблема найбільшим чином полягає в тому, що сучасні європейські країни, з одного боку, не можуть відмовитися від імміграції ¹¹⁶ (наприклад, Норвегія почала запрошувати мігрантів ще півстоліття назад, але не в зв'язку з мультикультуралізмом, а в зв'язку з малою заселеністю країни та низькою народжуваністю), а з іншого боку, мігранти тиснуть на ринку праці місцевих працівників, які не згодні знижувати свої вимоги до зарплатні. Практика показує, що незважаючи на декларовану рівність, рівними членами європейських суспільств більшість іммігрантів так і не стає: бідність, периферійні робочі місця, убогі квартали в передмістях роками поновлюють маргінальний статус іммігрантів з Магрибу, Азії та Африки.

Збільшення кількості представників не-білої раси в культурній повсякденності вимагає змін традиційної картини світу білих європейців, тобто «розширення» спектру її толерантності до «інших». Ще два десятиліття тому впливові європейські політичні сили позиціонували себе прихильниками мультикультуралізму. В одному старовинному містечку у самісінькому центрі Франції тривалий час при владі перебували комуністи. Вони керувалися принципом, що якість житла впливає на поведінку іммігрантів в позитивному дусі. Тому мерія цілеспрямовано оселяла їх в історичному центрі. Хулігани споганили всю округу і тероризували місцевих жителів, які стали перебиратися в новобудови, призначені спочатку для цих самих

¹¹⁶ Радтке, Ф.-О. Дилемма немецкого социального государства в обращении с иммиграцией [Электронный ресурс] / Ф.-О. Радтке // Центр независимых социологических исследований. — Режим доступа : http://www.cisr.ru/files/publ/Migr_Radtke.pdf. — Загл. с экрана.

іммігрантів. Тепер на околицях чистота і порядок, а історичний центр перетворився на смітник. Зате саме голоси кольорових виборців забезпечували незмінність успіхів комуністів на виборах в органи місцевого самоврядування. Крім того, за рахунок корупційних схем у підрядах на будівництво житла для новоприбулих забезпечувалося фінансування комуністів як політичної сили.

У зв'язку із економічною кризою зростає популярність націоналістичних та екстремістських партій, чия риторика ґрунтується на прямо протилежних засадах — на ксенофобії або приховано «колоніальному» дискурсі. Таким чином, критика мультикультуралізма з боку корінних європейців базується перш за все на страхах соціального плану — ризиках професійної конкуренції, втрати доступного за ціною житла, однакового доступу до освіти. Це більшою мірою страх втрати гарантованих привілеїв перед соціальними «чужими», а не перед їх етнічним походженням. При цьому можливості впливу «чужих», «інших» завжди значною мірою перебільшуються з метою укріплення радикальної та націоналістичної риторики.

З точки зору правозахисників, в умовах зниження можливостей профспілкового і політичного руху, об'єднання за певною культурною ознакою є, по-перше, ефективнішим способом підвищення громадянської активності її членів, ніж будь-які форми впливу на них центральної влади. По-друге, «особистості, котрі входять до таких груп, зі зростаючим усвідомленням власної значущості — наш головний захист проти вузькості поглядів та нетолерантності з боку груп, членами котрих вони є»¹¹⁷.

Дискусії щодо впровадження мультикультуралізму активно відбуваються на пострадянському просторі. Зокрема, щодо «радянського мультикультуралізму» ставиться питання — чи можна вважати інтернаціоналізм та «дружбу народів» аналогами сучасного мультикультуралізму? Ряд вчених вважає¹¹⁸, що незважаючи на усі ідеологічні деформації, які існували у 1920–1980-і рр. у Радянському

¹¹⁷ Уолцер М. Про толерантність : пер. з англ. / М. Уолцер. — Х., 2003. — С. 124.

¹¹⁸ Тишков В. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / В. Тишков. — М., 2004; Малахов В. С. Вызов национальному государству / В. С. Малахов // Pro et Contra. — 1998. — № 2. — Т. 3. — С. 141–154.

Союзі, не можна заперечувати, що в часи радянської влади були створені зразки «інтернаціональної» літератури, кіно, пісенної творчості, які увійшли в широку масову культуру і зберігають високий художній потенціал до теперішнього дня («Земля» О. Довженко, «Цирк» Г. Александрова, «Батько солдата» Р. Чхеїдзе, «Тіні забутих предків» С. Параджанов тощо). На відміну від монокультурних Франції або Німеччини, художню скарбницю СРСР активно поповнювали представники різних націй та країв, жодна мала нація чи етнос не щезли з карти світу, а навпроти отримали писемність та можливості культурного розвитку.

У російській літературі початку ХХ ст. як репрезентації *множинних* (мультикультурних) ідентичностей можна вважати творчий шлях та долю В. Набокова або О. Мандельштама, в середині ХХ ст. — І. Бродського, Ф. Іскандера, Б. Окуджави. Значний внесок в розвиток «радянського мультикультуралізму» зробили представники «одеської школи» — І. Бабель, Ільф та Петров, Е. Багрицький, які були носіями плюральної україно-єврейсько-російськомовної ідентичності і репрезентували її в мистецтві.

В Україні мас-медіа та академічні установи вже засвоїли дискурс політкоретності, якій, на думку психолінгвістів, має здатність змінювати свідомість в більш гуманному руслі. Що стосується меншин, причому не тільки іммігрантських, але й гендерних, сексуальних, національних, то в останні десятиріччя в Україні їм стали приділяти значно більше уваги в історичних, культурологічних та політичних дослідженнях. Читання гендерних курсів в університетах, проведення конференцій з проблем єврейської культури та Голокосту, на які запрошуюються дослідники будь-якої статі та нації, є красномовним свідоцтвом позитивного впливу ідей «між-культурної» толерантності. Щоправда, відносно задовільний стан справ з мультикультуралізмом в Україні навряд чи слід відносити лише на рахунок толерантності та діалогічності як засадничої ментальної риси українства (про це йшлося в темі 4 модуля І). Існують і більш об'єктивні пояснення — рівень організованості та впливовості «неукраїнських» спільнот за деякими винятками (Крим) дотепер не настільки значний, щоб викликати спротив в етнічній більшості. Крім того, увага переважної більшості населення України постійно відволікається значно актуальнішими

суспільно-політичними та соціально-економічними дискусіями. Тому проблему мультикультурності вітчизняного соціуму ще не можна вважати вирішеною.

Декілька висновків можна зробити з вищесказаного: 1) культурно плюралістичне (мультикультурне) суспільство — це суспільство, в якому немає «домінуючої культури», це суспільство, в якому індивіди вільні обирати ті культурні форми, які їм більш до серця; 2) полікультурність, полірелігійність та (дво) багатомовність є об'єктивними фактами багатьох національних суспільств, але від культурних традицій та типу політичного устрою залежить прийняття цього факту на легальному рівні або відкидання його; 3) полікультурними (мультикультурними) можуть бути не тільки суспільства, але й його окремі представники (причому не тільки еліта та інтелектуали, а й люди, чію ідентичність можна охарактеризувати як «транзитну», «граничну», «мозаїчну», ін.); 4) практична реалізація «мультикультуралізму» завжди передбачає державну підтримку та захист культури не тільки етнічних меншин, але й релігійних, мовних, гендерних, сексуальних та деяких інших (наприклад, розвиток культури хронічно хворих людей); 5) культурний плюралізм здійснюється не в паралельному співіснуванні автономних ідентичностей та спільнот, а в їх взаємодії, що передбачає не тільки взаємопроникнення але й взаємну трансформацію. У будь-якому разі на сучасному етапі розвитку світової культури однозначної альтернативи мультикультуралізму немає. Тож, відбуватиметься не відмова від мультикультуралізму, а його трансформація.

Контрольні запитання:

1. Який теоретичний зміст вкладають в поняття «постколоніальних студій» сучасні теоретики?
2. Яким чином європейський орієнталізм реалізував колонізаторські амбіції «Заходу» щодо «Сходу» на інтелектуальному рівні?
3. Яку роль в орієнтальних студіях відігравали «гендер» та «сексуальність» суб'єкту та об'єктів спостереження?
4. У чому споріднені теоретичні засади постколоніальної критики, мультикультуралізму, теорії меншин та теорії гегемонії?

5. Що таке мультикультуралізм? Які форми мультикультуралізму та мультикультурних політик вам відомі?
6. Яким чином концепція мультикультуралізму проявила себе у західному мистецтві? У чому її позитивний потенціал?
7. Через які питання мультикультуралізм подається останніми роками критиці?
8. Укажіть основні напрями постколоніальної критики в інтелектуальних обширах колишнього Радянського Союзу?
9. Поміркуйте: чи був, на вашу думку, Радянський Союз «колоніальною імперією» або це політична метафора? Чи згодні ви з тезами Марко Павлишина про те, що в українському мистецтві та літературі водночас співіснують «колоніальна», «антиколоніальна» та «постколоніальна» течії? Чим вони відрізняються змістовно?
10. Чи можна, на вашу думку, вважати «мультикультурними» політики Радянського союзу щодо національних та інших меншин?

Тема 12. ТЕОРІЯ ІНШОГО В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

План викладу: 12.1 Теорія Іншого: витоки та джерела, 12.2. Екзистенціалізм і концепція Іншого у Ж-П. Сартра; 12.3 Сучасні напрямки теорії Іншого; 12.4. Етика «після Аушвіца». Іншологія І. Левінаса.

12.1. Теорія Іншого: витоки та джерела

Категорія Іншого — одна із центральних в культурологічних дослідженнях другої половини ХХ — початку ХХІ ст. До цієї категорії звертаються представники різних напрямків гуманітарних знань, які вкладають в розуміння «Іншого» певний культурний досвід та теоретичне обґрунтування. Найбільш поширені змісти категорій Іншого (*Other*) та інакшості (*otherness*) пов'язані з розвитком таких концептів як: *альтернативність, протилежність, відмінність; діалогічність культури, роздвоєння, суперечність; існування певних стосунків; границя, межа; зіставлення, відчуження, ворожість, а також дружність, солідарність, гостинність; необхідність відгуку на виклик; багатомірність світу.*

Вважається, що першим увів категорію Іншого в науковий дискурс, відомий французький філософ-екзистенціаліст **Жан Поль Сартр** (1905–1980), який у трактаті «Буття та Ніщо» (1943) розглядав діалектику становлення суб'єктивної свідомості через стосунки з різноманітними «іншими», досвід спілкування з якими може бути травматичним для суб'єкта. У Сартра були філософські та естетично-художні попередники: в європейській літературній традиції існувало чимало шкіл, в текстах яких можна чітко простежити *мотив* або *тему Іншого*. Уже середньовічна картина світу продукувала значну кількість образів «інакшості», серед яких найпоширенішими були *дзеркало, монах, чорний кіт, диявол, жебрак, алхімік*¹¹⁹. Барочне світовідчуття ХVII — початку ХVIII ст. акцентувало певні якості в сприйнятті світу — драматизм боротьби двох начал, *протиставлення, подвоєння, суперечність*; головними героями епохи Бароко стають

¹¹⁹ Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры / В. Л. Рабинович. — М., 1979.

близнір, близнюк, самозванець, які втілюють ідею інакшості як *протиріччя* щодо буденності.

Ще частіше елементи Іншого зустрічаються в романтизмі (зокрема, німецькому) з його тяжінням до загадкових випадків, потойбічного світу, протиставленням екзотичного героя, поета-революціонера або бунтівника — буденному суспільства (Е. Гофман, М. Лермонтов, Дж. Байрон, Е. По); *готичному роману*, який акцентував увагу читачів на екстраординарних обставинах та суперечливих героях, які поводитися на межі добра і зла (Г. Радкліф); *символізмі* (М. Метерлінк, Ш. Бодлер, В. Брюсов), *німецькому експресіонізмі* (І. Бехер, Е. Толер). Детальніший художньо-мистецький аналіз означених напрямків було подано у темі 7 модуля II.

Таким чином, кожна культурна епоха Європи в філософських та літературних творах, у візуальному мистецтві, в організації повсякденності виражає своє розуміння Іншого (як *новітнього, надзвичайного, екзотичного, загадкового, чужорідного*), яке існує на рівні суспільного несвідомого, відчувається носіями культури і може бути реконструйовано дослідниками.

Що стосується філософських джерел теорії Іншого, то, існує думка, що класична європейська філософія — від Сократа до Гегеля, — обходить мовчанкою «мотив Іншого», Інший — це постмодерна категорія некласичної філософії. Насправді, категорію Іншого можна виявити навіть в глибинних пластах античної міфології та філософії. Французька філософ-постструктуралістка **Юлія Кристева** (народ. 1941) вважає, що першими «Іншими» в європейській культурі були *Данайди*, героїні трагедії Есхіла «Благальниці»¹²⁰: вони родом з Єгипту і опираються одруженню (зі своїми двоюрідними братами), тобто, на думку Кристевої, вони «подвійні Інші» — як чужинки і як жінки, які протистоять владі чоловіків. Згідно Кристевої, *чужинець, вигнанець і жінка* є найдавнішими постатями Іншого в європейській культурі. Також людина, що не має роду, тобто *сирота* або *удова*, є найбільш вразливим і архаїчним типом Іншого¹²¹.

¹²⁰ Кристева Ю. Самі собі чужі : пер. з фр. / Ю. Кристева. — К., 2004. — С. 56-66.

¹²¹ Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное : пер. с фр. / Э. Левинас. — М. ; СПб., 2000.

Значно вплинув на літературу та філософію кінця ХІХ — початку ХХ ст. датський філософ С. К'єркегор. Людину, по К'єркегору, роздирають протиріччя: з одного боку, людина бажає позбавитися власного «Я», але, з іншого боку, людина жадає залишатися самою собою ¹²². Саме ця контроверза є першим джерелом формування людської ідентичності; другим джерелом є ставлення людини до цього внутрішнього протиріччя; третім джерелом є відношення людини до Бога, тобто до *Іншого*. Таким чином, К'єркегор вибудовує три моделі інакшості: Інший як Бог, Інший як Я-Самий і зовнішній Інший, тобто опонент. Деякі дослідники вважають ¹²³, що поява мотиву «тяжіння до смерті» (Танатоса) в теорії Фрейда, також нав'язано філософією К'єркегора.

У психоаналізі З. Фрейда можна реконструювати багато різних моделей *інакшості*, які отримали подальший розвиток в найрізноманітніших гуманітарних теоріях ХХ–ХХІ ст. Найвідоміші з них — це Інший як частина особистості самого суб'єкта, несвідоме, «Воно» та Інший як обличчя Бога, «суворий батько», перед яким суб'єкт відчуває страх та провину за зраду («Мойсей та монотеїзм», «Достоевський та батьковбивство», «Тотем і табу»). Принципово важливим є те, що Фрейд вказує на існування інакшості не лише зовні суб'єкта, але в його внутрішньому світі, як на відчужену частину особистості, або як на ступінь в процесі самоідентифікації, яку індивід повинен усвідомити та асимілювати раціонально.

Німецька *феноменологія* в особі Е. Гуссерля початку ХХ ст. постала першою філософською системою, яка відкрито виявила зацікавленість Іншим і визнала необхідність його теоретичного вивчення. Феноменологія порушувала питання про еквівалентність впливів суб'єкту та об'єкту друг на друга. Спостерігаючи за поведінкою іншої людини, проявами її тіла, емоцій, суб'єкт сприймає Іншого як психофізичного суб'єкта за аналогією із самим собою. Індивід розуміє, що як для нього існують *інші*, так і для Іншого існують *його інші*, серед яких знаходиться і сам індивід. «Я» індивіда

¹²² К'єркегор С. Болезнь к смерти : пер. с дат./ С. К'єркегор // К'єркегор С. Страх и трепет. — М., 1993.

¹²³ Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты : пер. с англ. / Дж. Браун. — М., 1997. — С. 45–47.

перестає бути центром Всесвіту, в свідомості з'являється образ іншої суб'єктивності¹²⁴.

Ідеї феноменології Іншого Е. Гуссерля мали чимало спільного з релігійною етикою **Мартина Бубера** (1878–1965). В роботі «Я і Ти» (1923) Бубер стверджує, що увесь світ представляє для суб'єкта зустріч з Іншим, і саме пізнання Іншого є основою самоусвідомлення суб'єкта. При цьому у кожного є вибір типу спілкування з Іншим та класифікації свого досвіду: або у формі «Я-Ти», або «Я-Воно». Розуміння Іншого як «Воно» означає перетворення Іншого на річ та його відчуження. Звернення до Іншого як «Ти» означає прийняття Іншого у свою внутрішню реальність¹²⁵: Якщо індивід намагається впливати на Іншого замість того, щоб бути «відкритим» у стосунках, Інший відчуває, що позбавляється своєї особистої ідентичності, яку заміщує «уявна» інакшість, придумана та нав'язана зовні. Тому конфліктні ситуації, які виникають у суб'єкта з іншими, насправді є відображенням внутрішніх конфліктів самої особистості. Суб'єкт здатний до розуміння Іншого тільки коли він очікує побачити в Іншому не своє віддзеркалення, а щось цілком нове, що формується в результаті спілкування, що є цінним саме по собі, це — **діалогічні стосунки**.

Московсько-тартуська семіотична школа (Ю. Лотман, В. Топоров, В. Іванов, Б. Успенський) та французький структуралізм (К. Леві-Строс, Р. Барт) також ґрунтувалися на ідеї *відмінності та порівняння*, беручи насамперед структуру *бінарної опозиції*. Теоретики семіотики та структуралізму переносили ідеї бінарності в простір культури, стверджуючи, що саме дуальні структури та їх модифікації лежать в основі людського мислення, релігійної свідомості, масової культури. Ця теза — «культурної норми» та її *вторинних, додаткових, доповнюючих* варіацій, вплинула на концепцію Іншого, як того, хто є «залежним», «підпорядкованим» та «похідним» стосовно суб'єкта культури. Структуралізм та семіотика розвинули ідеї *порівняння та відмінності* до статусу культурних категорій, які були продовжені в школі «діалогу культур», крос-культурних дослідженнях, постструктуралістській критиці.

¹²⁴ Гуссерль Э. Картезианские медитации : пер. с нем. / Э. Гуссерль. — М., 2010.

¹²⁵ Бубер М. Я и Ты / М. Бубер : пер. с нем. // Бубер М. Два образа веры. — М., 1995.

Тривалий час попередниця культурології **культурна антропологія** існувала у формі історичних та літературних (міфологічних) оповідей про *інші народи*, відмінні від європейців кольором шкіри та звичаями: образ *культурного* та *географічного* Іншого вперше виникає в творах Гомера, Страбона та Платона; зокрема, давньогрецький історик Геродот залишив перший системний опис скіфів, які жили на території сучасної України. Письменники та мандрівники епохи Відродження та Просвітництва значну увагу також приділяли расовому та релігійному Іншому (Шекспір, Марко Поло, А. Нікітін, Б.де Лас Касас, Ш. Монтеск'є, І. Гердер, Вольтер).

В XIX ст. культурна антропологія перетворюється на один із потужних напрямків гуманітарного знання. Антропологи фіксують етнічні та мовні розбіжності різних націй та свідомості первісних суспільств (М. Миклухо-Маклай, Ч. Дарвін, Л. Фробеніус, Дж. Фрезер, Л. Леві-Брюль), а з початку XX ст. (під впливом марксизму) звертаються до «класового Іншого» і вивчають мешканців міських окраїн, представників робітничого класу і національних меншин, які водночас виявляються представниками нижчих соціальних прошарків, бідноти, іммігрантів, безробітних або декласованих елементів (Л. Гумплович, Ч. Бут, Ф. Знанецькій).

Американські антропологи другої половині XX ст. досліджують ідентичності діаспори; суб'єктивний досвід чорних чоловіків-пенсіонерів; іспаномовних лезбієк-індіанок; хронічно хворих людей або дітей, чиї батьки пережили Голокост ¹²⁶. Саме наявність культурних *розбіжностей*, виявлення гетерогенності суспільства, існування «маргінального» досвіду певних соціальних груп стає провідним джерелом встановлення «інакшості» в філософії та культурології від Новітнього часу.

12.2. Екзистенціалізм і концепція Іншого у Ж.-П. Сартра

У рамках філософії екзистенціалізму в романі «Сторонній» (1945) французький філософ і письменник, лауреат Нобелівської премії, **Альбер Камю** (1913–1960) одним із перших створив образ

¹²⁶ Биографический метод. История, методология, практика. —М., 1994.

Іншого, який увійшов у філософську та літературну свідомість кінця ХХ ст. Герой роману Мерсо відрізняється від більшості людей емоційної байдужістю і відчуттям повної самотності в світі, але при цьому він має внутрішню впевненість в своєму праві «бути іншим», навіть якщо це дратує його оточення. В поведінці героя Камю можна виявити протест проти прагнення суспільства обмежити індивідуальність та уніфікувати кожного свого члена.

Але найбільшої мірою на сучасні напрямки «іншології» вплинули ідеї та методологія Ж.-П. Сартром, які він розвивав протягом усього життя. Саме в філософських роботах Сартра можна знайти «зародки» майже усіх сучасних дискурсів Іншого, — постколоніального, гендерного, расово-релігійного.

Згідно із Сартром, свою присутність в світі не можна довести один раз і назавжди, її треба підтверджувати постійно. Тільки сприйняття суб'єкта Іншим, тобто реагування Іншого на тілесні прояви суб'єкта, дає суб'єкту впевненість в його власному існуванні. Тому Сартр розглядає Іншого як того, чия інтенціональність (направленість уваги) здатна засвідчити (або зруйнувати) об'єктивність існування самого суб'єкта.

Свій головний трактат «Буття та Ніщо» (1943) Сартр написав в окупованому нацистами Парижі, тому не дивно, що Інший розуміється ним насамперед як «ворожий Інший», той, чий погляд перетворює суб'єкта на річ, спонукає скам'яніти від жаху, подібно погляду Медузи¹²⁷. Саме від Іншого залежить існування суб'єкта і тому однією із ключових тез бачення Сартром Іншого стає теза «Пекло — це *інші*».

Сартр доводить, що людина не може бути вільною на рівні онтології, тобто безумовно, присутність Іншого завжди обмежує свободу суб'єкта. Але людина може стати вільною на рівні антропології, тобто суб'єктивного вибору: зробити *жест*, який підтвердить свободу волевиявлення людини всупереч присутності Іншого. Якщо Інший — це «наглядаюча» і «контролююча» інстанція, то *подолання* його *погляду* означатиме *свободу* індивіда. Таким

¹²⁷ Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології : пер. з фр. / Ж.-П. Сартр. — К., 2001.

чином, важливими концептами в розробці теорії Іншого у Сартра стають *погляд, тіло, страх, вина, свобода, опір, подолання, вибір*.

У 1948 році виходить есе «Чорний Орфей», яке Сартр присвятив аналізу буття «чорної людини» в світі, яке відрізняється своєю екзистенцією від білого європейця, тому що чорна людина завжди Інший в європейській свідомості. Сартр підтримував ідеї негритуду — культурософського вчення та ідеології африканських національно-визвольних рухів, яке обґрунтовувало право африканців на власну ідентичність, на те, щоб зберігати свою відмінність стосовно білої європейської аксіології. Саме в цій роботі Сартр виразив погляди, які пізніше, в різних формах, були розвинуті в теорії постколоніального Іншого, в дослідженнях раси, нації та діаспори. Зокрема, представники постколоніальної теорії (Саїд, Бхабха, Фенон) стверджують, що расовий Інший моделюється поглядом білої людини, коли вона поміщає представника не-білої раси у фокус наглядання і створює «чорну культуру» і «чорну сексуальність» через політики протиставлення.

У 1949 році Сартр публікує «Роздуми про єврейське питання», які, на думку дослідників ¹²⁸, стали однією із перших спроб європейської філософії осмислити джерела Голокосту, культурного та екзистенціального антисемітизму. Згідно зі Сартром, єврейська ідентичність — це завжди *діаспорна* та *страждаюча* ідентичність, а інакшість єврея формулюються через перебування в ситуації, тобто через отримання «культурного досвіда» єврейства ¹²⁹. І хоча тези Сартра викликали дискусії, ця його робота заклала підґрунтя майбутньої етики «після Аушвіцу», досліджень геноциду та теоретичних осмислень Другої світової війни, природи насильства та ненависті, які направлені на расового або національного Іншого.

Свій семисотсторінковий трактат «Святий Жене, комедіант та мученик» (1952) Сартр присвятив маргінальному французькому письменнику, злодію та гомосексуалісту Жану Жене, з якого Сартр

¹²⁸ Кристоф А. Большое место. Еврейство, желание и язык у Сартра / А. Кристоф // Ж.-П. Сартр в настоящем времени: Автобиографизм в литературе, философии и политике : мат. межд. конф. / сост. и пер. с фр. С. Л. Фокин. — СПб., 2006.

¹²⁹ Judaken J. Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Anti-antisemitism & the politics of the French intellectuals. — University of Nebraska Press. — Lincoln and London., 2006. — P. 99-100.

зробив класика нової французької літератури і повстанця проти буржуазного лицемірства. На думку Сартра, Жене репрезентував новий тип культурного і сексуального Іншого, який стає Іншим у суспільстві тому, що пануюча більшість вважає його відмінним від них і він знаходиться в опозиції до традиційних цінностей. Таким чином, Сартр вплинув на ідеологічні засади майбутньої квір та дизабіліті-теорії, досліджень маргінальності як «інакшості». Відомий постмодерністський теоретик **Жорж Батай** (1897–1962), натхненний текстами Сартра, написав трактат «Література та зло»¹³⁰, присвячений напівмаргинальним письменникам (Сад, Кафка, Жене), і який можна розглядати як гімн свободі як *трансгресії*, тобто мистецтву *порушувати* традиційні стереотипи та культурні табу.

Ще одним, побічним впливом Сартра, стала його підказка Симоні де Бовуар написати книгу про статус жінки в традиційній культурі. Результатом досліджень де Бовуар стала відома праця «Друга стать» (1949), яка зіграла засадничу роль в формуванні феміністської теорії та розумінні гендерного Іншого (про це говорилося у темі 9). Розвиваючи феміністську епістемологію, сучасні гендерні теоретики¹³¹ наполягають на тому, що бачити *відмінності* в Іншому не теж саме, що бачити Іншого як свою *протилежність*. Відмінність — це позитивний потенціал розвитку, тоді як протилежність стимулює агресію і ворожнечу. Гендерне розуміння Іншого стимулює розрізнення багатьох Інших і не заперечує досвіду інакшості, оскільки наявність Інших утворює різноманіття можливостей, які володіють власною цінністю у формуванні світу.

¹³⁰ Батай Ж. Теория религии. Литература и зло : пер. с фр./ Ж. Батай. — Мн., 2000.

¹³¹ Уитбек К. Другая реальность: феминистская онтология : пер. с англ. / К. Уитбек // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. — М., 2005.

12.3. Сучасні напрямки теорії Іншого

У другій половині ХХ ст. теорію Іншого розробляли Д. Батлер, З. Бауман, М. Бахтін, Х. Бхабха, Ж. Бодрійар, Б. Вальденфельс, Ж. Деррида, Ж. Дельоз, С. Жижек, Ю. Кристева, Т. де Лауретіс, Ж. Лакан, І. Левінас, Е. Саїд, Ц. Тодоров, П. Рікер, Ф. Фенон, М. Фуко. Найбільш послідовно ця теорія була втілена в таких, уже попередньо розглянутих у II модулі, напрямках як постструктуралізм, деконструктивізм, постмодернізм, теорія влади; фемінізм та гендерна теорія; постколоніалізм, дослідження раси та діаспори; постфрейдистський психоаналіз; квір-теорія); дизабіліті-теорія; комунікативна філософія; культурна антропологія, дослідження візуальних мистецтв (Visual Arts, Film and Cinema studies) та етика «після Голокосту».

Значний внесок в розвиток теорії Іншого зробили концепції «поліфонії»¹³² та «діалогічного мислення»¹³³ російського філософа **Михайла Бахтіна** (1895–1975). Бахтін стверджував, що Інший передує будь-якому «Я» і тільки присутність Іншого дає можливість «Я» проявитися у світі, тому що тільки завдяки відображенню в Іншому суб'єкт набуває наявного буття. Таким чином, Бахтін виступав з критикою епістемологічного соліпсизму і вважав свідомість Іншого рівнозначною унікальності свідомості суб'єкта.

Постмодерний польсько-американський автор **Зігмунт Бауман** (народ. 1925) стверджує¹³⁴, що існують дві стратегії спілкування з Іншим, які відображають зміни культурних парадигм:

- *відштовхування*, або «знищення» Іншого (характерне для епохи Модерн);
- *«поглинання»*, тобто асиміляція Іншого (характерне для Постмодерну).

Продовженням цих ідей стали роботи французького постмодерніста **Ж. Бодріяра**, який аналізував статус Іншого в

¹³² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин // Соб. соч. — М., 2002. — Т. 6.

¹³³ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. — М., 1990.

¹³⁴ Bauman Z. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. — Cambridge: Polity Press, 1992.

контексті віртуальної реальності, симулякрів та культурної толерантності. В роботі «Прозорість зла» Бодрійяр використовує мотиви, взяті у Сартра — «Іншого як чужинця», ставлення до якого тим більш помірковане, чим більш він віддалений від нас. Безпосередня зустріч з Іншим викликає страх у суб'єкта тому, що його унікальне «Я» може бути об'єктивованим під поглядом байдужого Іншого. Саме тому сучасна ідеологія консьюмерізму, себто споживацтва, змінює зміст Іншого: він перестає сприйматися як головний принцип розрізнення, на місце «Іншого» суспільство Постмодерну ставить «Того ж самого», який відіграє роль «симулятивного Іншого», мета якого — нейтралізувати відмінності, зруйнувати Іншого. Але тільки наявність Іншого дає суб'єкту можливість стороннього погляду, тому відсутність Іншого кінець кінцем призводить суспільство до «алергії на себе само», і в цьому — «прозорість зла»¹³⁵. Таким чином, незважаючи на те, що присутність Іншого може викликати острахи та невпевненість суб'єкта, від яких він бажає позбавитися, Бодрійяр наголошує на продуктивності спілкування з Іншим, завдяки якому відбувається розвиток культури та ідентичності самого суб'єкта.

Психоаналіз **Жака Лакана** та його ідеї про самоідентифікацію людини через Іншого на стадії «дзеркала» стали вагомим внеском в постмодернізм та теорію Іншого. Лакан¹³⁶ ототожнював людське підсвідоме з Іншим, трансформував фрейдове «бажання» в «бажання Іншого» і провів паралелі між структурами підсвідомості і мови. Підсвідоме як місце локалізації Іншого, спонукає до висновку про Іншого, який існує в межах уявлень «Я», тобто формується в результаті *розщеплення* ідентичності суб'єкта.

Лакан критикував символічний порядок культури і мови, в рамках яких відбувається розподіл символічної влади між «чоловічим» і «жіночим» на користь чоловічого: «чоловіче» отримує статус нормативного суб'єкта, а «жіноче» — варіативного Іншого. Бути Іншим означає належати «жіночому» ряду значень, тобто знаходитися в статусі «підпорядкування» в традиційній культурі.

¹³⁵ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла : пер.с фр. / Ж. Бодрийяр. — М., 2000.

¹³⁶ Лакан Ж. Семинары «я» в теории Фрейда и технике психоанализа (1954/1955) : пер. с фр. / Ж. Лакан. — М., 1999.

Жінка має або прийняти свій статус Іншого і репрезентувати свою суб'єктивність через істероїдні прояви («випадок Дори», описаний З. Фройдом); або стати в опозицію до культурних норм, стверджуючи свою суб'єктивність, і тим самим викликати роздратування і звинувачення в «бунті». Таким чином, жінка майже позбавлена вибору, оскільки відмовляючись прийняти існуючий культурний порядок і свій статус Іншого, вона має власного символічного простору вираження, а її суб'єктивність маргіналізується. Сексуальність є однією із сфер культури, яка здатна «стирати» дистанцію між «Я» та Іншим, тому феномен жіночої сексуальності сприймається «травматично» чоловіками. Виникає прагнення заперечення «іншої сексуальності» як засобу затвердити власну позицію, а дискримінація жінки в соціокультурних практиках є результатом гендерного («чоловічого») дистанціювання і субординації жіночої інакшості.

Розробка концепції «сексуального Іншого» належить М. Фуко, Т. де Лауретіс, Дж. Батлер, в працях яких проблема нетрадиційної сексуальної ідентичності розглядалася через практики соціокультурної маргіналізації. Американська дослідниця Т. де Лауретіс¹³⁷ запропонувала термін «квір» для позначки сексуальної поведінки та тілесних репрезентацій, які не вважаються легітимними в традиційних культурах і, як слідство, маркуються як «інакші», «чужі», «загрозливі»¹³⁸. Але в результаті лібералізації суспільної моралі, спектр легітимних ідентичностей поширюється, і ідентичності, які раніше були табуйовані, переходять із розряду субкультур до розряду загальної культури.

Визначними роботами в культурній антропології стали дослідження Дж. Фабиана¹³⁹, В. МакГрейна¹⁴⁰, Т. Левеллена¹⁴¹,

¹³⁷ Лауретис Т. Американский Фрейд : пер. с англ. / Т. Лауретис // Гендерные исследования. — 1998. — № 1. — С. 122-152.

¹³⁸ Суковатая В. А. «Гегемонная маскулинность» и конструкции Другого в американской массовой культуре / В. А. Суковатая // Вісн. Харк. нац. ун-ту імені В. Н. Каразіна. Сер. «Теорія культури та філософія науки». Вип. 39. — 2010. — № 894. — С. 63-67.

¹³⁹ Fabian J., Bunzl M. Time and the Other. How Anthropology makes its object. — New York: Columbia Press, 2002.

¹⁴⁰ McGrane B. Beyond Anthropology. Society and the Other. — New York: Columbia University Press, 1989.

які внесли постмодерний інструментарій в цю галузь та фокусували увагу на механізмах «створення» та «продукування» інакшості. Внаслідок культурантропологічних досліджень цих авторів широкого використання набув термін «гібридність»¹⁴² для позначення «граничних» зон діаспор або для опису феноменів, які створенні змішеннях декількох культурно-національних (релігійних, мовних) впливів, і виконують роль «інших» стосовно національних (націоналістичних або етноцентричних) груп, для яких важлива «чистота» (*pure*) походження.

Розвиваючи ідеї постмодерної антропології, французьких теоретик структуралізма болгарського походження **Цветан Тодоров** (народ. 1939)¹⁴³ писав, що у відношенні білих європейців до расового та культурного Іншого можна виокремити дві основні стратегії:

– «екзотизацію» Іншого, коли Інший та його культурний досвід романтизується суб'єктом, або, навпаки, використовується для підкреслення відмінностей білої людини від «інших»;

– «універсалізацію» Іншого, коли на буття Іншого накладаються існуючі стандарти європейської цивілізації, і Інший «вписується» в них, як, наприклад, в сучасному глобалізмі, коли будь-яка культура метафоризується через політичні протиставлення «Півночі-Заходу» до «Півдня-Сходу» незалежно від географічного розташування країни.

12.4. Етика «після Аушвіца». Іншологія І. Левінаса

Жах від Другої світової війни і Голокосту значною мірою вплинув на післявоєнну активізацію студій Іншого. Протягом гітлерівського панування в Європі у категорію «расово чужих» попали представники расових та гендерних меншин (євреї, цигани, східні слов'яни), які були приречені на смерть в «таборах смерті» не

¹⁴¹ Lewellen T. *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. — Westport, London, 2002.

¹⁴² Werbner P. and Modood T., eds. *Debating Cultural Hybridity*. — Zed Books, London and New Jersey, 1997.

¹⁴³ Todorov T. *On human diversity. Nationalism, Racism, and Exotism in French Thought*, tr. by C. Porter. — Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1998.

тому, що були противниками режиму, а тому, що в класифікації нацистів вони займали категорію «інших».

Євреї виявилися найбільш вразливою групою нацистського расового геноциду, але за ними йшли цигани і радянські військовополонені. Зокрема, голландський історик К. Беркхоф підкреслює, що французи, британці і американці, які попали в гітлерівські концтабори під час Другої світової війни, *майже всі вижили* ¹⁴⁴. Проте з радянських полонених вижила *дуже мала частина*. Наприклад, концтабори, найбільш відомі своєю жорстокістю, — Аушвіц-Біркенау, Майданек, Собібор, — планувалися нацистами саме для знищення радянських військовополонених ¹⁴⁵. І це не було природною «часткою війни», це було елементом геноцидальної політики Третього Рейху, сфокусованою на фізичному знищенні «інших».

Голокост і Друга світова війна змусили західноєвропейське суспільство засумніватися в торжестві ліберальних цінностей й в своєму праві на єдину, універсальну «істину». Ж.-П. Сартр одним з перших артикулював дискурс «провини» від імені «свідків», які вижили протягом окупації, усвідомлюючи, що вони нічим не «кращі» за тих, котрі загинули. Відчуття провини за те, що християнська Європа допустила планове вбивство цілих народів або соціокультурних груп, які вважалися «іншими» в традиційній культурі, стимулювало роздуми про природу Іншого як представника меншини або самотнє, страждаюче тіло.

Філософія «після Голокосту» та **етика «після Аушвіца»** стали тими напрямками західної суспільної думки, які ввели Іншого в нове поле досліджень, в контексті категорій «виживання», «опір», «порятунок», «рятівники», «довіра», «укриття», «підпілля», «біль», «духовність».

Започаткували цей напрям **Ханна Арендт** (1906–1965) у знаменитій праці «Витоки тоталітаризма» (1951) ¹⁴⁶ і **Теодор Адорно**

¹⁴⁴ Berkhoff K. Harvest of Despair. Life and Death in Ukraine Under Nazi Rule. — The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2004.

¹⁴⁵ Streit C. The Fate of the Soviet Prisoners of War // A Mosaic of Victims. Non-Jews Persecuted and Murdered by Nazis. Ed. by Michael Berenbaum. — New York University Press, New York and London, 1990. — P. 142

¹⁴⁶ Арендт Х. Джерела тоталітаризму : пер. з англ. — К. : Дух і літера, 2005.

(1903–1969), який в роботі «Як можна жити після Аушвіцу?» (1949) роздумував над мірою відповідальності європейських народів та християнської культури за знищення меншин (євреїв, циган, гомосексуалістів, інвалідів, чорношкірих, слов'ян), які протягом століть вважалися «чужими» та «іншими» в освіченій Європі.

У філософії філософа-екзистенціаліста **К. Ясперса** можна реконструювати дві моделі Іншого ¹⁴⁷:

- 1) коли порятунок Іншого стає дилемою вибору для суб'єкта;
- 2) коли Інший це той, чий погляд виявляється присутнім у всіх ситуаціях вибору.

Більш того, саме погляд страждаючого Іншого дає оцінку моралі суб'єкта, і «пред'явити» свою мораль суб'єкт може, лише прийнявши сторону «жертви». В цьому полягає відмінність «етики після Голокосту» від класичної етики Канта: в екстремальній ситуації моральність ґрунтується на виборі на користь страждаючого і уразливого Іншого вже тому, що «ізоляція» Іншого з боку більшості передбачає певну духовну напругу і моральне зусилля з боку суб'єкта на те, щоб зважитися надати допомогу Іншому. Якщо *не-діяння* рівносильне співучасті в знищенні Інших і стимулює назавжди відчуття провини, то участь в порятунку Інших і «опір» насильству в ситуації між життям і смертю творить новий рівень моралі суб'єкта, хоч фізично може призвести до загибелі або тортур власного тіла. Із цього виходить, що особиста мораль *кожного* важлива в екстремальній ситуації, тому що «хто порятував одну людину — порятував цілий світ».

Імануїл Левінас (1906–1995), літовсько-французький єврей, імігрувавший із післяреволюційної Росії, став одним із засновників **комунікативної теорії Іншого**, яка сформована ним під впливом німецької феноменології та французького екзистенціалізму. Левінас висунув категорію Іншого як запоруку плюральності і толерантності світу: Інший не залишається зовні «Я», він відкриває обличчя і звертається до суб'єкта, і його звернення — це очікування відповіді, за яку «Я» відповідальний перед Іншим.

147 Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии : пер. с нем. / К. Ясперс. — М., 1999.

Левінас вважав, що саме відсутність віри призвела до Голокосту і гітлеризму: «світ без бога» фактично означає відмову від відповідальності. Відповідальність по відношенню до Іншого означає відповідальність по відношенню до багатьох Інших, що робить, таким чином, світ гостиннішим по відношенню до мандрівників і дивних. Левінас стверджує, що прийняття відповідальності за Іншого наближає людину до Бога, бо в образі Іншого може з'явитися сам Спаситель.

У своїй теорії Іншого Левінас протиставляв війну та мораль, як сфери максимально ворожі одна до другої: «Війна призупиняє дію моралі... Вона не просто є одним з самих жорстоких випробувань для моралі. Вона робить її сміховинною»¹⁴⁸. Одна із важливих категорій, яку розробляє Левінас, це *втрата довіри* до світу, що відбувається в свідомості людей, які пережили насильство, війну та концтабори.

Хоча один із найвідоміших сучасних французьких теоретиків **Поль Рікер** (1913–2005) також мав персональний досвід Другої світової війни та виживання, його етика орієнтована на баланс справедливості, в протилежність етики І. Левінаса, яка базується на асиметрії «Я» і Іншого. За Рікером, Інший має абсолютну етичну цінність, відсутність будь-яких стосунків з ним гірша, ніж брак спільної мови. Стосунки не завжди бувають дружніми, але спілкування з Іншим збагачує особистість суб'єкта.

Про «втрату довіри до світу» як світоглядного результату концтаборів, роздумував австрійський письменник і журналіст **Жан Амері** (1912–1978): однією з важливих складових людського морального буття є упевненість в тому, що в кризовій ситуації «інша людина мене захищатиме... Кордони мого тіла — це кордони мене самого. Проте з першим ударом довіра до світу розбивається в прах... Хто б не намагався допомогти ув'язненому — мати, дружина, брат або друг, — їх зусилля будуть марні. Тортури нагадують згвалтування... напад, при якому відсутня щонайменша надія на можливість опору»¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное : пер. с фр. / Э. Левинас. — М.; СПб., 2000. — С. 66.

¹⁴⁹ Амери Ж. Пытки / Ж. Амери : пер. с англ.// За гранью понимания. Философы и богословы о Холокосте. — К., 2003. — С. 150-151.

Американський професор **Л. Лангер** пише, що головне спотворення моралі, яке сталося в голодуючих містах і концентраційних таборах, полягає в тому, що виживання однієї людини завжди відбувалося *як би* за рахунок *іншої*. І той, що вижив, завжди підсвідомо думав і повинен був продовжувати жити із знанням того, що «обміняв» своє життя на життя Іншого, можливо, близького, а можливо, сторонньої істоти ¹⁵⁰.

Хоча перші спроби опису Голокоста в Україні були видані ще в часи війни — «Чорна книга» **В. Гросмана** та **І. Еренбурга** ¹⁵¹, масштабних досліджень Іншого та «етики після Аушвіцу» в Україні (як і в Росії), досі не відбулося. Східноєвропейські філософи приєдналися до студій Іншого лише в останні десятиріччя. Можна назвати декілька причин цієї обставини:

1) Теорія Іншого, як і теми гендерних, національних, сексуальних меншин, належить до напряму критичних філософій, які не могли бути легітимними в тоталітарній державі.

2) Існував набір табуйованих тем стосовно Другої світової війни — Голокост, полон, репресії в армії, антисемітизм, колаборація, самотність — на досвіді яких ґрунтувалися західні дослідження Іншого. Видатні твори радянських митців, присвячені цим темам та долі «інших» — «Життя та доля» В. Гросмана, «В окопах Сталінграду» В. Некрасова, «Комісар» (реж. О. Аскольдов), — тривалий час також були заборонені. Тільки в останню чверть минулого століття стали виходити фільми, присвячені повсякденності «радянських/ східноєвропейських інших» («Полювання на Єдинорога», «Штрафбат», «Загін Кочубея», «Апостол», «Нескорений», «Франц та Поліна», «Свої», інш.).

Етика «після Аушвіцу» та теорія Іншого на території колишніх радянських країн розвивалися у тісному співтоваристві з етикою «після ГУЛАґу», антисталінською, антитоталітарною та дисидентською літературою. Тому, щодо України, Росії та інших східноєвропейських культур можна казати про цілісний комплекс ідей — етика/ філософія «після Аушвіцу та ГУЛАґу», засновниками якої стали не професійні філософи, а письменники і правозахисники,

¹⁵⁰ Лангер Л. Л. Дилемма выбора в лагерях смерти : пер. с англ. / Л. Л. Лангер // За гранью понимания. Философы и богословы о Холокосте. — К., 2003. — С. 227.

¹⁵¹ Гроссман В. Эренбург И. Черная книга. — Иерусалим: Тарбут, 1980.

які мали персональний досвід насильства та виживання і відрефлексували його в своїх творах: О. Солженіцин, Е. Гінзбург, В. Шаламов, О. Глінка, Л. Розгон, Р. Медведев, інші. Дослідження Голокосту, геноциду та теорії Іншого тільки починають розгортатися на теренах України, але вони мають значний теоретичний та суспільний потенціал: сприяють осмисленню больових проблем минулого, дозволяють легітимізувати культурні і політичні інтереси різних груп меншин і, таким чином, підтримують рух до демократичного суспільства.

Узагальнюючи сказане, можна дійти таких висновків:

1) **Теорія Іншого** — це комплекс ідей представників філософсько-культурологічної думки, що використовує Іншого як пояснювальну настанову дійсності. В інтерпретаціях різних мислителів тлумачення Іншого коливається від аналога Я і того, з ким можливе повне порозуміння, до абсолютно чужого, чия інакшість непізнавана і недоторкана.

2) Теоретики, які зверталися до проблеми Іншого, в певній формі самі здобули тілесного досвіду Другої світової війни — окупацію, геноцид, і саме «досвід травми» став основою їх концепцій Іншого. Концтабори пережили Ж.-П. Сартр, І. Левінас та П. Рікер; євреї М. Бубер, З. Фройд та Т. Адорно встигли емігрувати від нацистського режиму, але загубили багатьох близьких; німець К. Ясперс залишився в Німеччині, але мав дружину-єврейку, і хоча ризикував життям, робив все можливе для її порятунку. Таким чином, Друга світова війна стала джерелом постійної «травми» європейської людини, що отримало відображення в багатьох філософських і художніх концепціях, що виникли після війни.

3) Розуміння інакшості принципово змінюється в другій половині ХХ ст. Ще у Ж.-П. Сартра Інший має *реальну природу*, існує в часі й просторі, і зустріч із ним неминуха. В гендерних, постколоніальних і квір-теоріях Інший тілесні особливості (раса, гендер, сексуальність) «ідентифікуються» поглядом домінуючих суб'єктів. Можна сказати, що у довоєнній гуманітарній думці «суб'єкт зустрічає Іншого», натомість у післявоєнній «суб'єкт конструює Іншого». Постмодерністські автори вважають, що конструювання Іншого в традиційній культурі — це спосіб створення

і збереження привілеїв для домінуючої більшості, тоді як у постмодерній — пошук нових ідентичності і цінностей.

4) Роздуми над природою Іншого в пострадянських країнах тісно пов'язані з темами дисиденства, еміграції, політичних репресій, ГУЛАГа.

Контрольні завдання:

1. Як пов'язані теорії Іншого та етика «після Аушвіцу та Голокосту»?
2. Які соціокультурні та теоретичні фактори стимулювали розвиток філософії Іншого в ХХ ст.?
3. Чим відрізняються модерна та постмодерна концепції Іншого?
4. Які основні напрямки існують в сучасній теорії Іншого? Чим вони відрізняються і що їх об'єднує?
5. Які основні теми розвивали етика та філософія «після Аушвіцу»?
6. Чому, на ваш погляд, етика та філософія «після Аушвіцу та Голокосту» не отримали належної уваги в радянській та пострадянській культурології?
7. Поміркуйте, чи можна вважати «етику після ГУЛАГа» аналогом західної етики «після Аушвіцу», або це — цілком самостійний напрямок, в якому відбиваються роздуми над суто радянськими та пострадянськими реаліями культури та суспільства?
8. Висловіть свою точку зору — що означало «бути Іншим» в колишньому СРСР? Що означає бути Іншим в сучасній Україні? Наведіть відповідні приклади на матеріалі кіно, літератури, суспільних практик.