

НАТАЛІЯ ОТРЕШКО,

доктор соціологічних наук, провідний науковий співробітник відділу історії та теорії соціології Інституту соціології НАН України (01021, Київ, Шовковична, 12)

NATALIA OTRESHKO,

Doctor of Sciences in Sociology, Leading Research Fellow at the Department of History and Theory of Sociology, Institute of Sociology, National Academy of Sciences of Ukraine (12, Shovkovychna St., Kyiv, 01021)

otreshkon@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9563-692X>

Теоретична дослідницька програма транскультурності: історія формування, проблеми та перспективи¹

Транскультура — це нове символічне середовище проживання людського роду, яке приблизно так само відноситься до культури в традиційному сенсі, як культура відноситься до природи. Транскультура визначається як розсування кордонів етнічних, професійних, мовних та інших ідентичностей на нових рівнях невизначеності й віртуальності. Вона створює нові ідентичності в зоні розмитості й інтерференції та кидає виклик метафізиці самотності, що є характерною для націй, рас, професій та інших усталених культурних утворень.

В умовах глобального та глокального світу транскультурність ставить під питання традиційні форми культури, у тому числі й української. Дослідження цієї галузі культурології надають змогу проаналізувати суперечливі процеси трансформації сучасної української культури в умовах мультикультуралізму та транскультурності, зробити прогноз подальшого розвитку нових культурних практик, що пристосовані до умов глобального світу. Транскультурність має свій прояв практично в усіх царинах суспільного життя: від етноконвергенції та міжетнічних шлюбів до військових, територіальних і расових конфліктів. Транскультурація є сьогодні незаперечною соціальною реальністю глобального світу, ігнорувати яку тепер не можуть ні прихильники монокультури, ні її против-

1 Статтю підготовлено у перебігу виконання науково-дослідницької роботи Інституту соціології НАН України “Теоретичні дослідницькі програми в сучасній соціології: тренди та потенціал”.

Цитування: Отрешко, Н. (2022). Теоретична дослідницька програма транскультурності: історія формування, проблеми та перспективи. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 4, 143–161, <https://doi.org/10.15407/sociology2022.04.143>.

ники. Це нове бачення світу, яке потребує фундаментальної наукової аналітики. Безумовно, ця тема перетинається з концепціями мультикультуралізму, але має більш широке науково-практичне трактування.

Дослідження транскультурних практик та пов'язаних з ними конфліктів і латентних протиріч починаються у Латинській Америці наприкінці ХХ століття. Результатом цих досліджень став розвиток мало відомої в Україні карибської екзистенційної філософії другої половини ХХ століття. Зараз у західній науці розроблена ціла низка теорій транскультурності, зокрема теорія Сепіра–Ворфа стосовно концептуалізації «Іншого» в транскультурних просторах, концепція дисемінації Г. Бгаби і Ж. Деріда (діалог з різницею), сучасні концепції національного й постнаціонального у світлі проблеми культурного діалогу, теорія транскультурації Ф. Ортиса.

Крім цього, до досліджень проблематики транскультурності належать критика основних асиміляційних концепцій культурної взаємодії, аналіз проблем культурного перекладу в постсучасну епоху, критика постколоніального дискурсу в працях Б. Мор-Гілберт і Б. Ешкрофта. Головною рисою транскультурних досліджень є їхня міждисциплінарність. До таких міждисциплінарних концепцій можна віднести теорію транскультурного індивіда, у якій відображені головні аспекти проблеми суб'єктності в новому світовому порядку. Також дослідження зміни розуміння естетичного та етичного в часи глобалізації, критичний аналіз і порівняння мультикультурної і транскультурної моделей, різноманіття дискурсів інакшості в сучасній культурній динаміці.

Базові принципи нового транскультурного підходу ґрунтуються на підвищеній рефлексійності щодо «Іншого»: пильна увага до взаємин культури і влади, визнання складності культури, необхідність охоплення всієї повноти культурного розмаїття, виховання смирення, уважного дослідження інших культур, а також взаємного навчання. Транскультуралізм сприяє конструктивній глобальній кооперації, хоча такий підхід, безумовно, не є панацеєю від усіх загроз і поширення конфліктів. Його реалізація вимагає як від теоретиків, так і від практиків подолання безлічі викликів і виходу за межі усталених парадигм та епістем.

Сучасна теорія культури має виступити як критична метатеорія, що виявляє переваги й недоліки наявних концептів і методологічних принципів, і накреслити шлях переходу до нової парадигми в межах соціально-гуманітарного пізнання. Соціологічні та культурологічні теорії нерозривно пов'язані з тією соціокультурною реальністю, у якій вони створюються і є зумовленими контекстом історичної ситуації. Крім критичного аналізу попереднього досвіду побудови теорій культури перед авторами теоретичного знання стоїть нагальне завдання окреслити методологічні основи нової парадигми, більш придатної для аналізу процесів сучасної соціальної та культурної реальності, ніж уже розкритиковані постмодернізмом класичні версії. Етап критики був неминучим, але він вичерпав себе, оскільки ситуація вимагає нехай і неточної, але більш зв'язної картини соціальних процесів, що мають місце на різних рівнях — від макропроцесів світового масштабу до мікропроцесів повсякденності. Через це одним із найістотніших завдань сучасної теорії культури стає визначення нової

категоріальної сітки понять і опис нових методологічних принципів роботи з цими поняттями як на рівні теорії, так і на рівні емпіричних досліджень. На наш погляд, нова теорія культури не повинна стати черговою абстрактною теорією, що дає змогу визначення соціокультурних процесів, виносячи за дужки проблеми емпіричного аналізу реальних фактів. Радше її завданням є обґрунтування понять як робочих концептів, придатних слугувати теоретико-методологічним підґрунтям для збирання та аналізу емпіричних даних у роботі з конструктами сучасного дискурсу культури. Одним із таких сучасних підходів та концептів для аналізу процесів, що глобально впливають на суспільства, можна вважати транскультурність. Саме цей підхід дає змогу дослідникам позбутися субстанціалізму у вивченні феноменів культури. Нові принципи соціально-гуманітарного знання диктують необхідність переосмислення теоретичних основ для формування цілісного бачення соціокультурної реальності, що передбачає насамперед зміну головних теоретичних метафор. Змінюється уявлення про реальність як таку, що складається з окремих об'єктів як субстанційних елементів єдиного цілого. Змінюється також уявлення про мережі обопільних взаємозв'язків, про динамічно відкриту систему, де субстанційні елементи відсутні. Їхнє місце заступають соціальні процеси, як правило, наділені зворотним зв'язком. За аналогією з такою динамічною моделлю соціокультурної реальності будується також її теоретичне бачення як взаємопов'язаної мережі понять і моделей, де відсутня раз і назавжди задана онтологічна основа. У такій динамічній моделі центральне місце посідає принцип самоорганізації культури як складної відкритої системи.

Транскультурність безпосередньо пов'язана з процесами самоорганізації сучасного суспільства. Транскультурність не можна також зрозуміти без використання сучасного поняття складності. Це поняття є загальноживаним і активно використовується у повсякденності та в рамках загальнонаукової й філософської традиції. Проте ні гуманітарна наука, ні філософія не мають чіткого визначення терміна «складність». Важливість концептуального вираження феномену складності посилюється низкою обставин. По-перше, сучасність повною мірою не може бути задовільно пояснена з позиції класичних редукціоністських підходів. Виникає конфлікт між образом сучасності модерну, що ґрунтується на безлічі загальних, але простих принципів, і образами постмодернізму, що відображають мінливість і невизначеність сучасного світу культури. По-друге, під впливом певних наукових відкриттів змінюються онтологічні та епістемологічні засади сучасної науки. Некласична раціональність по-новому перевизначила той факт, що поняття «складність» не є вторинним наслідком простоти. Складність розглядається як один з аспектів взаємовідносин між стійкістю і мінливістю, частиною і цілим, елементом і системою, хаосом і порядком у людиновимірному бутті і в такому, що бурхливо саморозвивається, бутті. По-третє, пошук міждисциплінарного синтезу стимулює появу комплексу «наук про складне». Підхід до дійсності, що передбачає дроблення її на «аналітичні одиниці», прості абстрактні об'єкти, не може в сучасній науці задовільно описати складні системні об'єкти й окреслити кордони для міждисциплінарного простору. По-четверте, складність починає осмислюватися як філософська

проблема, що має свої онтологію і гносеологію. У рамках класичної філософської метафізики складність розглядається як другорядний наслідок простоти.

«Парадигма простоти» виростає з визнання смислів, простих, але загальних законів, які чекають свого виявлення. Проте за всього прагнення до простих пізнавальних моделей філософська метафізика демонструє складність використовуваних методологічних прийомів. Найбільшим шоком для науки ХХ століття став той факт, що систему не можна зрозуміти суто за допомоги аналізу. Властивості частин не є їхніми внутрішніми властивостями, але можуть бути осмислені лише в контексті більшого цілого. Таким чином, змінилися уявлення про взаємозв'язки частин і цілого. За системного підходу властивості частин можуть бути виведені тільки з організації цілого. Відповідно, системне мислення не зосереджує увагу на основних «цеглинках», але цікавиться основними принципами організації. Контекстуально системне мислення є протилежністю щодо аналітичного мислення. Аналіз означає відділення чого-небудь, з тим щоб зрозуміти його. Системне мислення означає сприйняття окремих частин у більш великому та складному контексті цілого. Транскультурність як новий принцип, а може, і як нова парадигма для наук про культуру задає певну матрицю сприйняття сучасної реальності, що змінює методологічні принципи не лише в науці, а й у сучасній політиці та в етиці.

Генеалогія поняття транскультурності

Історія транскультурності як дослідницької концепції починається з 1940 року, коли етнографічне дослідження «Кубинський контрапункт: тютюн і цукор» (Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar) [Ortiz, 1995], написане антропологом Фернандо Ортісом, було опубліковано зі вступом його знаменитого колеги Броніслава Малиновського, який сам був приборчником діаметрально протилежної теорії акультурації. До речі, Б. Малиновський в останніх своїх працях періоду Другої світової війни звернувся до адекватного трактування транскультурації Ф. Ортіса, усвідомивши свою маргінальність як етнічного поляка, тобто нації, пригнобленої нацизмом, — і власного перебування на перехрестях культур. Ортіс був одним із тих, хто кинув виклик стабільному і статичному визначенню «культури» як стійкої системи цінностей, прив'язаної до певної місцевості.

У своїх поглядах, відстоюючи дослідження динаміки, а не статичності в культурі, він випередив культурний поворот 1970–1980-х років. У монографії представлено критику колоніалізму. За допомоги тематичних досліджень, наприклад виробництва і торгівлі тютюну та цукру, а також трансформацій, викликаних міграцією на Кубу різних народів упродовж століть, розкрито сутність кубинської національної культури. На першій сторінці вступу до своєї книги Ортіс пояснює, чому він відхилив термін «акультурація», який використовується в інших антропологічних дослідженнях, присвячених аналізу політичної та культурної ситуації на Кубі. Замість цього він використовує поняття «транскультурація», яке має відобразити різноманітні явища, які відбулися на Кубі в результаті надзвичайно складних трансмутацій культури, без знання яких неможливо зрозуміти еволюцію кубинського народу, економічні, правові, етичні, релігій-

ні, художні, лінгвістичні, психологічні, сексуальні та інші аспекти його життя. «Справжня історія Куби — це історія переплетених транскультурацій» [Ortiz, 1995: p. 98].

Транскультурне трактування культурних процесів та ідентичності виходить далеко за межі просто описового антропологічного дослідження. Із самого початку транскультурність створювала нову оптику, аналітичну рамку, які можна скоригувати і розширити для аналізу культурного простору сучасності. Вступний розділ «Кубинського контрапункту» ознайомлює читача з «найбільш важливими дійовими особами історії Куби — цукром і тютюном»; в наступному розділі нам повідомляють, що «справжня історія» Куби складається з переплетення переселень представників різних народів [Ortiz, 1995: p. 98]. Читачі дізнаються про цукор і тютюн як об'єкти та суб'єкти історії, як продукти людської діяльності, але також і як агенти, вплив яких, з одного боку, розширював можливості, а з іншого — обмежував поле діяльності людей. Короніл описує метод Ортиса як своєрідну форму «контрфетишизму», завдяки якому стримується «фетишистський вплив» матеріальних товарів за допомогою поетичних аналогій і метафор [Coronil, 1995: pp. XXVII–XXVIII].

Ось як, наприклад, описує Ортис культурне значення двох товарів, цукру і тютюну: «На Кубі протистояння між тютюном і цукром почалося з моменту їх поєднання в умах конкістадорів. Коли на початку XVI століття в країну прийшли іспанці-завойовники і почали насаджувати європейську цивілізацію, вони самі опинилися у полоні цих дивовижних рослин. Одне з них торговці, які прибули з-за океану, шанували як дивне відкриття і дар для втіхи плоті; інше — як диявольську спокусу, послану завойовникам за гріхи, що надавало їм відчуття дива, збуджуючи їхні почуття не гірше алкоголю і, тим самим, втягуючи їх у нові гріхи» [Ortiz, 1995: p. 45]. До того ж протистояння тютюну і цукру постійно знаходило відображення в народній поезії, музиці, танцях, піснях, театрі, що поступово набувало значення діалектичного ставлення до життя. Уважне прочитання цього оповідання, написаного на межі літературного і наукового стилів, справді виявляє те, що лежить в основі сучасних постколоніальних культур «контргуманізму». «Обидві ці рослини, — як пише Ортис, — століттями використовували для того, щоб маніпулювати кубинською історією, використовувати в своїх інтересах її героїв і водночас тримати кубинців у кайданах» [Ortiz, 1995: p. 56]. Ортис критикує культуру колоніальної повсякденності та створює основу для нового напрямку аналізу культури, що долає онтологічні відмінності між суб'єктами і об'єктами на користь дослідження людей і речей як рівноправних агентів, які впливають на формування культурних зразків. Таким чином, Ортис на десятиліття передбачає аргументи акторно-мережевої теорії Бруно Латура [Latour, 1993] і тим самим вказує шлях до розширення контексту поняття «транскультура».

Ортис порівнює культурні трансформації, викликані колоніальними зіткненнями, з процесом народження і виховання дитини. Хоча діти — це нащадки попереднього покоління, вони не стають простою копією батьків. Вони розвивають власну індивідуальність на тлі того, що дізналися і пережили. Підкоряючись у дитинстві батькам, вони завжди самостійні у своїх діях. Нариси Ортиса

про кубинську культуру — це історія нації, що складається з безлічі людських груп, від індіанців до мігрантів «з усіх кінців світу», поневолених або тих, що приїхали з власної волі. Навіть перебуваючи в умовах нестабільності й насильства, вони створювали нові умови життя. Ф. Ортис визначив кубинську ідентичність як динамічне рухливе явище, таке, що не лише засвоює коди доміантної культури, а й перекладає її на свої символи, створюючи не відомі раніше коди нової спільної культури. Найважливішою ознакою транскультурації є те, що «Інший» розглядається не як об'єкт, на який мають бути спрямовані зусилля з переробки його на «Свого», а як незалежний самостійний суб'єкт паритетного діалогу. Трагізм і водночас перспективність такого діалогу як культурної взаємодії полягають у тому, що повний синтез двох культур взагалі неможливий, адже завжди залишаються точки непрозорості, неперекладності, що запобігає повному привласненню «Іншого» як «Свого».

Транскультурація декларує людську різноманітність, плюралізм історії, не погоджується з поглядом на соціальну історію і сучасність як на однорідність абстрактних особистостей, що живуть у гомогенному середовищі єдиних мови, культури, релігії та цінностей. Дослідження Ортиса наукове співтовариство не сприйняло як особливе відкриття, але з часом концепція транскультурності дістала певну реакцію. Потрясіння, що виникали під час кризи ліберальних демократій, руйнування структур та інститутів суспільства, які переконливо постулювали усталений зв'язок між концепціями нації та культури, доводили правильність зроблених висновків науковця. Тому дослідження Ортиса, хоча і не набуло поширення в академічних колах упродовж десятиліть, має теоретичну цінність. Воно надзвичайно сучасне для дослідження мереж влади та формування ідентичності, які створюються людьми, матеріальними об'єктами, медіа та ідеями, що приводять все в рух. Його комплексний «аналіз політичних і культурних кордонів як вивертів влади» [Asad, 1986: p. 234] залишається актуальним для розв'язання багатьох проблем у гуманітарних та соціальних науках. Як зазначалося, потенціал теорії Ортиса не визнавали аж до 1990-х років.

Переломний момент настав із виданням монографії Марі Луїзи Прат «Очі імперії: щоденники подорожей і транскультурація» (*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*), де вона вводить термін «контактна зона». Це відкриття торувало шлях до переосмислення поняття транскультурності [Pratt, 1992]. Подібно до праць Ортиса, дослідження Прат обертаються навколо імперіалізму, колоніальних зіткнень і культурної спадщини, що в підсумку спричинює структурну трансформацію культури. Її цікавлять зміни у «слабших» неевропейських суспільствах, викликані культурними контактами, й вона зосереджується на «величезній історичній силі, якою володіли європейські ідеології життєвого простору і глобального власництва» [Pratt, 1992: p. 11]. При вивченні дискурсів про «Іншого» в дорожніх нотатках європейців, де автори описували незахідних «Інших», її увагу привертає взаємодія європейської «метрополії» з неевропейською «периферією». Як і Ортис, Прат звертається до питань формування невизначеної ідентичності та взаємодії зі структурою влади в межах культурного обміну. Дослідниця вважає, що транскультурація відбувається в «контактній зоні», яку вона описує як «простір колоніальних зустрічей, про-

стір, у якому народи географічно й історично розділені і вступають у контакт один з одним, встановлюючи постійні відносини в умовах примусу, радикальної нерівності та нерозв'язного конфлікту» [Pratt, 1992: p. 6]. Своє бачення Прат аргументує неоднорідністю й динамічністю культурного простору, які породжені мобільністю, що виходять за рамки регіональних ідентифікацій і розгалужуються новими засобами сприйняття і виробництва в «контактній перспективі» [Viehbeck, 2017: p. 11].

Цей новий бурхливий світ вимагає від сучасних дослідників і нових концепцій культури. У цьому плані опис «контактної зони» Прат нагадує впливові постколоніальні теорії, написані на початку 1990-х, наприклад Гомі Бгаби про «третій простір». Це концепція, яку він розробив для вивчення міметичних процесів схвалення — пошуку і перекладу, а також щоб продемонструвати процесуальний характер міжкультурної взаємодії та ідентифікації [Bhabha, 1994]. Або концепція Арджуна Аппадурай про різноманітні детериторіальні «ландшафти», які необхідно розрізняти, щоб зрозуміти складність культурних процесів у контексті модернізації та глобальності [Appadurai, 1995]. Як роботи Ортиса і Прат, ці підходи підкреслюють важливість культурного як змістоутворювального і центрального місця для розуміння колонізації чи економічної глобалізації. Вони наголошують передусім динамічний характер культури, а також роль міграції та ЗМІ у виробництві міжрегіональних і транснаціональних ідентифікацій. Транскультурність як поняття «Transkulturalität» у німецькомовних наукових текстах уперше з'являється в статті філософа та культуролога Вольфганга Вельша відразу після закінчення холодної війни [Welsch, 1992], коли були опубліковані й «Очі імперії» Прат.

Центральною проблемою в роботах Вельша [Welsch, 1992, 1996, 1999] залишається його концепція культури. Тому концепт транскультурності було запропоновано в критичному диспуті з німецьким філософом Просвітництва Йоганом Готфридом Гердером. Гердер вважав поняття культури локальним, тобто передбачав тісне поєднання народу і його культури. Він використовував метафору народу як сфери зі стабільною культурою, як гравітаційного центру, що гарантує його внутрішню згуртованість, що також було оформлено як ідентичність і розмежування із зовнішнім світом. Вельш частково деконструє концепцію Гердера, зберігаючи аналогію сфери і, отже, образ обмежених культурних утворень, лише частково релятивізуючи їх однорідність засобами аналізу мульти- і міжкультурних процесів [Welsch, 1999: p. 330]. Таким чином, аналіз взаємодії двох або більше культур, як і раніше, слугує засобом для закріплення сприйняття культурних відмінностей. Слідом за цією критикою транскультурна перспектива має бути зосереджена на самих взаємодіях або, радше, на множинних відмінностях / взаємозв'язках, з урахуванням агентів і їхніх дій. Тому примирення з транскультурністю означає заміну контейнерної сталой концепції культури на концепцію, що враховує культурні процеси у відносинах взаємодії, проміжках і диз'юнкціях. Ця транскультурність є те, що її створює, охороняє і відкриває простір, на якому різні групи можуть спільно розвиватися, входити у взаємні інтеракції та відкривати нові можливості для колективного існування. Її починають розробляти не просто як норму, але й як культурний зразок.

Ця ідея, проте, входить у суперечність з однією зі складових частин класичного концепту культури — гердерівською ідеєю про культуру як індивідуальну та локальну. У своїх працях Вельш виокремлює в класичному «гердерівському» понятті культури «три аксіоматичні положення», які потім оспорує [Welsch, 1992: p. 201].

По-перше, кожна культура розглядається завжди як культура національна, що істотно віддаляє її від іншої національної культури. По-друге, вона гомогенна. Будь-які практики, форми поведінки та способи мислення, що існують у її межах, є певними інваріантами з незначною мінливістю. По-третє, локальна культура в гердерівській концепції як відокремлена від інших монолітна єдність, що може бути описана через метафору локалізованої у культурному просторі «сфери». У межах теорій мультикультуралізму відбувається, по суті, поєднання суперечливих ідей — ідеї культурної множинності та ідеї певної незмінної однорідності відокремленої культури-сфери. У такій концепції множинні культури є самодостатньо цілісними, замкнутими у своїх конвенціях. Зрозуміло, що така внутрішньо суперечлива установка спричинила виокремлення відмінностей, натуралізацію культурних еталонів, стереотипізацію «Іншого», приписування малим групам сутнісних спільних рис і, насамкінець, ще більшу фрагментацію суспільства. Отже, «гердерівське» поняття культури робить дослідників нечутливими до реальної культурної диверсифікації, не дає можливості вивчення випадкових елементів у культурі, міжкультурних запозичень, еволюції культурних ідей або різних їх інтерпретацій залежно від культурного контексту. Згідно з баченням Вельша, ідея монолітних культур-сфер ніколи повністю не відповідала реальності. Звичайно, в часи створення та розвитку європейських національних держав поняття «культура» було одночасно індикатором і чинником розвитку національних культур. Це поняття не лише вказувало на тенденції формування національних культур як замкнутих у собі цілісностей, а й стимулювало їхній розвиток, виступало свого роду утопією, якій, проте, надавалася певна нормативність.

Нині, однак, «старі» поняття культури втратили цю нормативність. У ситуації глобалізації та вторинної модернізації національні культури перетворюються на відкриті культурні простори, виходячи за межі європейського культурного кола й розширюючи Царини свого впливу. Модерн, «маршрути» якого пролягають практично через усі регіони світу, спричинює втрату автентичних характеристик локальних культур. Залежно від наближення до конкретного маршруту модернізації локальні культури, по-різному й у різний спосіб, засвоюють ідеї модерну, такі як: система цивільних прав, народний суверенітет, національне самовизначення, пріоритет соціально-економічного розвитку, нові концепції підприємництва та управління тощо.

Ставлячи під сумнів строго національний характер локальної культури, її гомогенність, інваріантність і відокремленість від «Інших» як монолітної єдності, В. Вельш пропонує «нове» поняття культури, основною характеристикою якого є концепт транскультурності. Для опису цього концепту — та на противагу старій метафорі «сфери» — він вводить метафору «мережі». Сучасний світ є транскультурним, оскільки є «мережевою» культурою, переплетінням різних

ниток, що утворюють культурний «кокон». «Кокони» не є одноманітними. Навпаки, Вельш наполягає на неуніфікованості їх, вводячи поняття «нової різнорідності». Кожен «кокон» унікальний у своїх переплетіннях, хоча витканий іноді майже з тих самих ниток, що й сусідній. Такі «кокон» незамкнені, мають нечіткі розмиті межі та здатні відірватися від свого локусу [Welsch, 1992]. Ці установки поєднуються з власними картинами світу, етносом, нормативними системами, ідеалами та стереотипами культур, що модернізуються, перетворюючи їх на гетерогенні культурні явища. Крім того, медіа, комп'ютерні технології та телекомунікації, збагачуючи роль символічного, дають змогу локальним культурам відірватися від власного локусу й переступити свої межі.

Один з провідних теоретиків процесу глобалізації Арджун Аппадурай вказує на те, що завдяки електронним засобам комунікації у соціальному житті сучасної людини зростає роль уяви. За Аппадурай, «сприйняття технічно відтворених образів мас-медіа не лише уніфікує й “обдурює” людей, про що так багато писали дослідники сучасного суспільства та культури, але й стимулює їхню справжню реакцію, даючи їм нові сценарії» [Appadurai, 2001: p. 156], наративи й можливість вибору життєвого шляху. Аппадурай особливо підкреслює значущість сили уяви у формуванні нових культурних проєктів, у межах яких нова групова (культурна) ідентичність може виходити за межі національної культури й ставати діаспорною, субнаціональною, транснаціональною культурою. Таким чином, зробивши генетичний аналіз поняття культури, необхідно відзначити, що склавшись як концепт у XVIII столітті, поняття неминуче несло в собі дві основні «сміслові напруги» — протиставлення культури й природи та уявлення про локальну культуру як індивідуальну. Переосмислення опозиції «культура–природа» пов'язане насамперед з діяльністю неокантіанців, що вказали на «штучний», «неприродний», символічний характер будь-якої культури.

У середині XX століття цей новий підхід до розуміння культури об'єднався зі «старим» гердерівським розумінням локальної культури, однак як замкнутої у собі «сфери». Суперечливість у сучасному розумінні культури є перешкодою на шляху дослідження сучасної культурної ситуації як ситуації існування багатоскладових гібридних культур. Вельш робить спробу «оновлення» поняття, вказуючи на транскультурність сучасної культури як на основну характеристику й виокремлюючи концепцію транскультурного. Автор вважає цю концепцію найбільш адекватною для опису «загадкової форми сучасних культур», що перебуває на межі з мультикультурністю. Такою була його відповідь на громадських дебатах щодо впливу глобалізації та міграції на національну культуру в Німеччині.

Для Центру транскультурних досліджень в університеті Гайдельберга транскультурна концепція Вельша стала відправною точкою для критичного обговорення інших, більш розроблених концепцій культури. Не випадково загальнофілософський напрям дослідження транскультури запропоновано в німецькій школі сучасної культурології, що бере витоки від неокантіанства. Із переміщенням концепту культури на функціоналістську основу «нове» розуміння символічного «неприродного» характеру культури несуперечливо поєднується зі «старою» гердерівською ідеєю культурної індивідуальності, утворю-

ючи принцип культурного релятивізму як установку на визнання відносності та множинності культурних цінностей. Спираючись на ідею різноманіття систем культурних універсалій, дослідники культури (культур) задаються проблемами: як схарактеризувати цілісності кожної культурної традиції через дослідження її загальників, якогось єдиного для всіх її носіїв «здорового глузду», як виявляти її типові й магістральні лінії розвитку. Наполягаючи на ідеї цілісності традиції, вони розглядають культурну взаємодію як комунікацію певних самостійних сутностей. Це «деевропезоване» й «демократизоване» поняття культури стає підставою для теорій мультикультуралізму.

Мультикультурність як дослідницьке поняття використовується для характеристики співіснування на єдиному культурному просторі різнорідних груп і є реакцією на ситуацію останніх десятиліть. Незважаючи на те, що культурна диверсифікація була реальністю для багатьох наукових спільнот до середини ХХ століття, лише в умовах глобалізації вона, втілюючись в образі глобального культурного різноманіття, була піддана необхідній рефлексії. Прихильники різного роду теорій і проєктів мультикультуралізму розглядають його як гетерогенність сучасних суспільств і водночас як багатоскладову і множинну ідентичність. На теоретичному рівні акцент робиться також на необхідності підвищення престижу кожної культури шляхом підкреслення рівності груп і надання їхнім членам можливостей публічного висловлення [Inda, Rosaldo, 2007].

«Спрощення» ідей мультикультуралізму відобразилося в акцентуванні відмінностей на противагу відстоюванню прав меншин на політичну самореалізацію і соціально-економічну рівність, в екзотизації інших культур, що спричинило врешті широку маргіналізацію носіїв недомінантної культури. Однак, на наш погляд, «проблеми з мультикультуралізмом» були пов'язані не лише з вихолощенням критичного запалу «первісного» мультикультуралізму, а й із «внутрішньою суперечливістю самого концепту культури в тому вигляді, у якому він склався до середини ХХ століття» [Hannerz, 1996: p. 32]. У межах концепцій мультикультуралізму виявляється ситуація децентрованої, «ризомної», немонітної культури, що містить безліч груп з різними конвенціями та власними смисловими універсумами, які перебувають у полілозі між собою, у постійному діалозі дискурсів. Ці дебати впливають на формування нового міждисциплінарного підходу до спільних розвідок у галузі «транскультурних досліджень».

Ідея полягала в тому, щоб по-новому осмислити складні соціальні й культурні явища, реагуючи на парадигматичні зрушення на початку нового тисячоліття. Адже географія економічної й політичної влади змінилася з появою інтернету і глобальних соціальних мереж, що спричинило створення абсолютно нових культурних комунікацій і формування нових систем цінностей. Дослідницька група університету Гайдельберга вважає, що в концепції транскультурності Вельша є кілька дискусійних моментів, що потребують певної корекції. По-перше, транскультурація виявляється навіть у до- і протоісторії. Таким чином ідея про те, що транскультурність, за концепцією Вельша, обмежена тільки сьогоднішнім та недавнім минулим і пов'язана безпосередньо з теорією глобалізації, не може бути правильною. Як буде доведено в подальшому, транскультурність, по суті, супроводжує всі процеси розвитку людства і в різних історичних епо-

хах може бути різною. По-друге, критичне зауваження стосується недостатньої уваги Вельша до питання європоцентризму класичної концепції культури. Цю проблему, як і проблему європоцентризму західних методологій, було проаналізовано в знаменитій праці Е. Саїда «Орієнталізм» [Said, 1978]. У ній доводилося, що погляд на Схід як на «Іншого» належить суто західному суспільству. Натомість протилежне явище — окциденталізм — так само репрезентує точку зору на Захід з погляду Сходу. Обидва явища обмежені саме асиметрією спрямування культурного контексту.

Дослідники, зокрема М. Тлостанова, вважають цей підхід більш плідним, ніж етноцентризм ізоляціоністського напрямку [Mignolo, Tlostanova, 2006: p. 148]. Контрапунктний транскультурний процес породжує транскультурні ідентичності, що є носіями кількох культур. Повернення до цієї проблематики відбулося лише з виходом книжки Е. Саїда «Культура і імперіалізм», де доводилася неможливість повного розчинення і поглинання підлеглої культури доміантною. Дослідник не тільки показав двоспрямований симетричний процес взаємодії доміантної і підлеглої культур, але й уперше зайняв позицію дослідника не ззовні, а зсередини описуваної культури, як її частина і учасник. Транскультурність спирається на особливі помежові та множинні ідентичності, що протистоять образам інтегрованих культур і цілісних ідентичностей, породженим позитивізмом і прогресизмом уявленням про історію, що спричиняє до розуміння нації — уявленого конструктору — як монокультурності й загальної ідентичності на певній стабільній території. Цю позитивістську ілюзію було розвінчано вже у філософії постмодернізму. Головний елемент, який піддається переосмисленню в транскультурній моделі, залишається в трактуванні різноманітності та відмінності; образ «Іншого» і способи взаємодії різних інакшостей — як створення і врахування мислення «Іншого» та рівноправна взаємодія різних моделей світобудови.

Транскультурність як нова парадигма в науках про культуру

У кожній культурі складається специфічний порядок свідомості, де ці та інші універсалії набувають як загального, так і специфічного вигляду. Це і є основні параметри культурної картини світу. Загальне і особливе тут є універсальними та національними елементами культури. Продовжуючи цю аналогію, картину світу в культурології можна уявити як систему координат, на одній з осей якої містяться культурні універсалії, а на іншій — культурна специфіка. Конфігурація універсалій і неповторні культурні особливості реального вираження кожної з них створюють своєрідну «карту» кожного конкретного культурного простору. Системність і операційний характер моделі світу дають можливість на синхронійному рівні розв'язати проблему тотожності/відмінності інваріантних і варіантних відношень, а на діахронійному рівні визначити залежність між елементами системи та їхніми потенціями історичного розвитку» [Mercer, 1990: p. 404]. Важливо відзначити, що в картину світу входить уся сукупність уявлень про світ, а не тільки найважливіші уявлення про нього. Іншими словами, формування картини світу — це не відбір засадничих для соціального життя певної групи традицій, цінностей, ідей, а моделювання усєї системи традицій загалом,

тобто конструювання інтегрального образу світу, що охоплює всі його істотні характеристики. Але і в цьому підході єдність не відкидає відмінності картин світу, пов'язаних з культурно-національною і часовою специфікою. «Культура зберігається завдяки наявності картини світу, де інтегровані воедино універсальні елементи (знання, уявлення, цінності тощо), спільні для всього людства, але неповторно закладені у свідомості кожного народу» [Pollock, 2016: p. 43].

Процеси глобалізації, що активно відбуваються у сучасному світі, спричинюють уніфікацію культур і нівеляцію унікальності кожної з них. Бачення реальності крізь призму культури — це один з бар'єрів на шляху глобалізації. Ця культура, безперечно, не є однорідною, тому в ній можна вирізняти окремі (і нерідко протилежні) картини світу — символістську, сюрреалістичну, постмодерністську тощо. Порівняно із попередніми періодами ХХ століття було, з одного боку, найбільш культурно диверсифікованим. Проте таке різноманіття ще не означає, що не існувало характеристик, які об'єднують культуру ХХ століття і відокремлюють її від культур інших періодів. Так, основною відмінністю культури ХХ століття від культури ХІХ століття є орієнтація першої на текст. Для ХІХ століття важливим було протиставлення матеріального буття і свідомості, і в цілому культура відповідала на це питання в дусі позитивізму — стверджуючи пріоритет буття, реальності над духом і інтерпретаціями. Для самосвідомості ХХ століття більш важливим виявилось питання про співвідношення тексту і реальності. Для некритично налаштованої буденної свідомості текст (наприклад, ідеологічні конструкції засобів масової інформації) набуває більшої реальності, ніж те, що людина насправді бачить навколо. З іншого боку, велика частина філософських течій і напрямів мистецтва у ХХ столітті порушують кордон між текстом і реальністю у зворотний бік, демонструючи, що багато з того, що ми вважали реальністю, — не більше ніж мовні конструкції (найбільш послідовним у цьому виявився постмодернізм з його вимогою деконструкції). Окрім зазначеного у ХХ столітті пом'якшилося різке протиставлення суб'єкта і об'єкта, характерне для міркувань про світ, щонайменше, з початку Нового часу і міркувань Р. Декарта стосовно методу. Тепер спостерігача і досліджуваний світ почали розглядати у нерозривній єдності. Це, безперечно, серйозно трансформувало картину світу [Sheller, Urry, 2006: p. 54].

Нарешті у ХХ столітті дедалі помітнішу роль у формуванні картини світу стала відігравати культурологія, що заступила місце «теорій середнього рівня», що перебувають між філософією та іншими науками. Будь-яка культура розвивається і відтворюється завдяки картині світу, що включає в себе універсальні ідеї, уявлення, почуття, цінності, єдині для всього людства але переосмислені у свідомості кожного народу й особливим чином виражені в його культурній практиці. Унікальність і неповторність картини світу забезпечується особливою конфігурацією універсалій і унікальними особливостями реального вияву кожної з них. Аналіз безлічі картин світу, створених різними національними культурами та епохами, можна вважати одним з головних завдань культурології. Якщо із раніше йшлося про пошук картини світу, яка б найбільш правильно відображала реальність, то тепер за кожною з безлічі таких картин визнається право на відображення якоїсь частини істини. Культурологія виступає посе-

редником, сполучною ланкою між філософією культури й конкретними дисциплінами мистецтвознавчого або культурно-прикладного плану. З одного боку, вона узагальнює, систематизує, синтезує дані про локальні аспекти розуміння світу, сприяючи формуванню узагальнених (філософських) уявлень про картину світу. З іншого боку, вона є провідником і тлумачем філософських ідей і світоглядних орієнтирів у сфері культурної діяльності.

Однією з головних ознак зміни картини світу в сучасних науках є формулювання принципів некласичної реальності на підставі дослідження концепцій повсякденності та теорії комунікацій у соціальній феноменології. Якщо вважати, що в сучасній картині світу дедалі більшого значення набуває комунікація між «Своїм та Іншим», то в такому сенсі можна вважати, що головною ознакою культурної реальності сучасності наразі є не культура як стала система цінностей в її класичному розумінні, а саме культурна межа та її постійне додання. Транскультура — це нове символічне середовище проживання людського роду, яке приблизно так співвідноситься з культурою в традиційному сенсі, як культура співвідноситься з природою. Транскультура визначається як розсування кордонів етнічних, професійних, мовних та інших ідентичностей на нових рівнях невизначеності й віртуальності. Вона створює нові ідентичності в зоні розмитості й інтерференції та кидає виклик метафізиці самотності, характерної для націй, рас, професій та інших усталених культурних утворень. Дослідження транскультурних практик та пов'язаних з ними конфліктів і латентних протиріч розпочалися у Латинській Америці наприкінці ХХ століття. Результатом цих досліджень став розвиток мало відомої в Україні карибської екзистенціальної філософії другої половини ХХ століття. Нині у західній науці розроблено низку теорій транскультурності, таких як теорія Сепіра–Ворфа щодо концептуалізації іншого в транскультурних просторах, концепція дисемінації Г. Бгабі і Ж. Деріда (діалог з відмінністю), сучасні концепції національного й постнаціонального у світлі проблеми культурного діалогу [Marcus, 1997].

Головною ознакою транскультурних досліджень є їхня міждисциплінарність. До таких міждисциплінарних концепцій можна віднести теорію транскультурного індивіда, у якій відображено основні аспекти проблеми суб'єктності в новому світовому порядку. Також здійснено дослідження зміни розуміння естетичного та етичного за часів глобалізації, критичний аналіз і порівняння мультикультурної і транскультурної моделі, різноманіття дискурсів інакшості в сучасній культурній динаміці [Schachtner, 2015]. Однією з принципових тез транскультурних досліджень є те, що «культура» складається з процесів взаємодії, обігу та реконфігурації. Культура постійно змінюється, рухається, адаптується і робить це через контакти та обмін за межами реальних або передбачуваних меж, якщо дивитися на неї з транскультурної перспективи. Акцент на транскультурності як на історично вкоріненому феномені відносності змушує дослідників звертатися до таких наукових проблем, які мають глибокий резонанс з політичними, соціальними та культурними проблемами глобального світу, такими як структурна асиметрія та економічна нерівність, міграція чи соціальна трансформація.

Наприклад, у Гайдельберзькому університеті дослідники виходять із принципу, що всі ситуації та їхні контексти, будь-які дії, події, ідеї чи матеріальні об'єкти можна розглядати як транскультурні. Заступаючи місце культурологічної парадигми, що спиралася на дослідження культури націй, транскультурна парадигма в майбутньому може наблизитися до статусу того, що Джорджіо Агамбен називає урфеноменом [Agamben, 2008], це радше не абстрактна ідея, а конкретна реальність, що поєднує явища і їх концепції. З точки зору Агамбена, такі *urphenomena* відзначені не стільки історичним, скільки парадигматичним і онтологічним змістом як глибинною передумовою пізнання [Agamben, 2008]. Дослідники сучасної Гайдельберзької школи пропонують розглядати транскультурність як парадигму саме в цьому сенсі. Мішель Фуко і Томас Кун визначали парадигми як конкретні історичні кон'юнктури, що розвиваються в якості нормативної та регулювальної сили. Для Куна парадигма була критерієм наукової істини, регулятором, що визначає цінність наукових тверджень і впливає на уявлення про те, що взагалі слід вивчати дослідникові. За словами Куна, зміна парадигм ставить під сумнів ключові поняття та методологію дослідження [Kuhn, 1962]. Тоді як концепція Куна першою чергою була спрямована на опис парадигм у точних науках, Мішель Фуко пропонує інший погляд на епістемологію, застосовний до більш «м'якого» предмета гуманітарних наук. Фуко вказує на силу, навіть на владу ідей, яку вони мають завдяки системі тверджень, зміщення яких може радикально перекроїти кордони того, що можна висловити і що може бути відомо [Foucault, 2002]. На наш погляд, це стосується і транскультурності. Ми вважаємо транскультурацію фундаментальним культурним і соціальним процесом, притаманним не тільки великим соціально-політичним утворенням, а й будь-якій соціокультурній груповій культурі.

Перспектива, створювана цією передумовою, розкриває ризомні патерни [Deleuze, Guattari, 1987: р. 12] культурних утворень різних видів, які пронизують і формують один одного, їхній багатшаровий зв'язок, нелінійні часові відношення і порушення. Транскультурність відкриває універсалістський, цілісний і деконструктивістський погляд на вимірюваний світ. Тому ми стверджуємо, що транскультурна перспектива може (і має) завжди бути частиною евристичного набору, оскільки вона відкриває додатковий вимір бачення, що може кардинально змістити фокус аналізу. Залучення транскультурності як базового принципу дослідження є відповіддю на серію зрушень та поворотів парадигми класичної культурології та подальші міждисциплінарні дебати останніх двох десятиліть. Це стосується і різних зрушень парадигм, які були названі «поворотами» — «культурний поворот» [Bachmann-Medick, 2014], «просторовий поворот» або «поворот мобільності» [Jackson, 2003].

Префікс «транс-» вказує на зміну або розширення поглядів у гуманітарних і соціальних науках та допомагає розглядати, знаходити і відстежувати різні «точки входу» або дослідження культурного обміну та перекладу. В останні десятиліття підходи, що враховують це зростання мобільності, розвивалися як протилежність «однобічному шляху» геофізичних досліджень, картографування націй (методологічний націоналізм) і регіонів (краєзнавство). Вони беруть свій початок від євроцентристських академічних дисциплін і концепцій, побу-

дованих на імперських та колоніальних образах, історіографії та політиці XIX століття. Критичний підхід до цієї концепції статичної моделі культури сформований під впливом постколоніальних досліджень. Вони безперечно відіграли важливу роль у виявленні та зміні підходу до аналізу культурних асиметрій, а також запропонували нові візії для розвитку нових концепцій. Проте транскультурна парадигма відходить від аналізу суто (пост)колоніальних практик і, не останньою чергою, за рахунок розширення фокусу набувають нових орієнтирів для розвитку теорії сучасної культури та виявлення слідів транскультурного за всіх часів і в усіх просторах.

Транскультурний фокус — це процесуальний і багатогранний погляд на культурну практику, наприклад «Географія процесів», що її увів у вжиток Арджун Аппадурай [Appadurai, 2001]. Таким чином, кілька географічно гнучких мереж можуть бути ідентифіковані як такі, що працюють динамічно в різних масштабах, в різноспрямованих просторах і з різною темпоральною швидкістю. Це дає змогу вивчати «глибоку» локальність і глобальність, а також шкідливі впливи та розриви, швидкості та інерції замість того, щоб припускати стійкий плавний потік між географічно закріпленими межами. Зв'язності — це динамічні відносини та процеси, що об'єднують не тільки сучасні національні держави й соціальні інститути, а й також зниклі спільноти, мови, соціальні відносини, ринки, засоби масової інформації тощо. Транскультурний підхід, як ми його розуміємо, має явно фокусуватися на зв'язках і стосунках, розривах і протиріччях, і не тільки між національними державами та їхніми попередниками (королівствами, імперіями), а й серед спільнот та суб'єктів, що не мають громадянства, транснаціональних організацій. Транскультурна парадигма переводить погляд на порожнечі, переходи та обміни і, таким чином, переміщує будь-який вивчений приклад у простір відношень і випадковостей. Ці точки зору увиразнюють заплутаність і взаємозв'язок, а також визнають динаміку протистоянь, прихованих конфліктів і дисонансів.

Транскультурний погляд зосереджується не лише на тому факті, що дві ситуації пов'язані, але й на тому, що з'єднання в культурі завжди передбачає те, що хтось у нього включений, а хтось виключений. При цьому необхідно враховувати зміщення кордонів від глобального на транслокальні взаємини. Можна сказати, що транскультурний підхід потребує більшого розуміння зсуву кордонів, ніж адитивна історія європейських національних держав і культурної спадщини. У контексті «транскультурного повороту» вирішальна роль культурної антропології не може бути переоціненою. Ця дисципліна спричинила нове формулювання питань про проблему культури і створила дослідницьке поле для дискусії. Все це викликало такі драматичні перетворення, як зміна самосприйняття європейської культури і критичні роздуми про інші дисципліни в гуманітарних та соціальних науках, які сьогодні стали ключовими постулатами транскультурних досліджень і вплинули на переосмислення краєзнавства. Одна з причин — самокритичне ставлення до колоніального минулого етнології як дисципліни, що стала інструментом легітимації та аргументації колоніальної й расової ідеології та риторики з 1980-х років. Зокрема, такі культурні дебати, що відомі як «криза репрезентації» [Takeda, 2012], заклали основи для зміни

ролі емпіричних досліджень на підтвердження етнічних і расових стереотипів, культурних відмінностей (як особливостей) і ролі в них наративів сучасності («альтернативних сучасностей»). Під впливом французьких постструктуралістських дискусій про владу більше, ніж під впливом англо-американського дискурсу про постколоніалізм і переважно західноєвропейської концепції взаємодії з постмодерном як кінцем «великих оповідань» (також з точки зору наукової епістемології), антропологи сформували потребу в дослідженні взаємозв'язків [Hannerz, 1996], культурної локальності [Appadurai, 1995], переосмисленні просторової політики деколонізації [Chow, de Kloet, 2014], множинності населених пунктів і проблеми методологічного коригування [Marcus, 1995; Geschiere, Meyer, 1998]. Таким чином, завдяки транскультурності відбулася відмова антропології від дослідження «сучасних», «західних» культур порівняно з «незахідними», «корінними» культурами.

Висновки

Останніми роками історичні дослідження зазнають сильного впливу з боку транскультурної парадигми. Вона надає суттєвих поштовхів до розвитку нових ідей у культурології та допомагає побачити інші аспекти сучасності. Але в цього підходу є багато критиків. Переважно транскультурність засуджують за розмивання дослідницької методології й термінології, а не лише за посилення диференціації. Справді, мета будь-якого транскультурного підходу має полягати в конкретизації методологічної перспективи для того, щоб зробити внесок у дослідження сучасних, складних культурних процесів.

Транскультурність формує трансдисциплінарність розуміння, що може стати підґрунтям будь-якого гуманітарного або соціально-наукового підходу. Щоб розкрити навіть окремі сегменти ризому, сучасна дослідницька практика потребує багатопрофільних і часто багатомовних фахівців. Водночас існує точка зору, що конкретна (і надійна) транскультурна методологія може бути розроблена тільки шляхом адаптації до дисциплінарних рамок. Тому цілком закономірно, що транскультурний підхід, ймовірно, спричинить продукування власних сліпих зон у методології. Наприклад, більше уваги звертатимуть на заплутаність культурних процесів на рівні повсякденності, аніж на аналіз макропроцесів, або ігноруватимуть можливість культурного порівняння. Не можна заперечувати того, що практики дослідження транскультурності мають свої межі, які починаються, наприклад, з величезної потреби в нагромадженні складної інформації, що вимагає багато часу. Ще одна критична лінія — це передбачувана тенденція транскультурності до менш відвертого ставлення до антагоністичних конфліктних відносин, на яких було зосереджено постколоніальну теорію, а саме на проблемах структурного детермінізму в наукових мовах, нерівності меншин стосовно влади та політики виключення. Але замість того, щоб шукати слабкі місця і додавати ще один «гострий, але порожній» термін до «червоного списку» з точки зору неоднозначних академічних «канонів», слід визнати необхідність розкриття дисциплінарних перспектив для подальшого вивчення питань, що постають перед дослідниками сучасності.

Хоча в критиці може бути частка правди, але альтернативні шляхи розв'язання проблеми можуть, у нашому розумінні, бути пристосованими до багатьох точок зору. Таким чином, формування транскультурної парадигми означає свідому зміну поглядів. Транскультурні дослідження потребують епістемологічної відкритості, готовності до критики й готовності ставити під сумнів навіть усталені знання. Отже, незважаючи на те, що транскультурні відносини можна вважати ознакою майбутнього, їх реалізація на практиці вимагає постійного критичного аналізу. Понад те, нерівність сил може створити ситуацію, за якої домінуючі політичні сили зовсім не будуть зацікавлені в просуванні принципів транскультурності, оскільки їм видаватиметься більш вигідним, як і раніше, проводити культурну політику домінування.

З іншого боку, транскультурність може бути використана як опозиційна сила, щоб кинути виклик глобальним елітам. Глобальні еліти, навпаки, можуть бути прихильниками політики прихованої чи явної асиміляції ліберального космополітизму, оскільки така політика більшою мірою обслуговує їхні інтереси. Інші соціальні сили та рухи можуть отримувати емоційне й політичне підживлення від ідеї збереження традицій і розмежування культур у душі сучасної політики мультикультуралізму. Їх прихильники будуть продовжувати наполягати на такому збереженні традицій, що на перший погляд не викликає проблем, і таким чином чинитимуть опір транскультурним принципам у політичній етиці. З огляду на ці потужні сили протидії транскультурності потрібні досвідчені та віддані адвокати, щоб рухатися вперед до реалізації своїх принципів у реальність. Хто і за яких умов зможе стати ефективним прибічником та пропагандистом транскультурного? Хто може стати агентом цієї глобальної переорієнтації в політиці культурного розмаїття для сучасного глобалізованого світу? Різні теорії глобального управління і глобальної демократії позначають по-різному ключового агента змін на часто протилежних ідеологічних полюсах. Наприклад, прихильники традиційних полікультурних підходів стверджують, що будь-які зміни в глобальній політиці мають бути запропоновані міжурядовими інституціями, таким чином припускаючи, що держави (зокрема, більш сильні держави) повинні прийняти політику транскультурності, щоб просувати цю альтернативу. Новітні підходи до глобального управління за участі багатьох зацікавлених сторін припускають, що недержавні суб'єкти (наприклад, громадянське суспільство, ЗМІ, політичні партії) можуть також спробувати вплинути на розвиток транскультурності в глобальних політичних процесах. Прихильники ідеї світового федералізму припускають, що нова культурна політика може бути сформована завдяки новому глобальному уряду та майбутньому глобальному парламенту, хоча такі інституції можна вважати неможливими для реалізації. Проте хоч би яка стратегія реалізації була можливою в сучасному світі, транскультурна альтернатива потребує подальшого вивчення.

Джерела / References

Agamben, G. (2008). *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie* / Тлум.: М. Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Appadurai, A. (Ed.) (2001). *Globalization*. Durham, NC: Duke University Press.

- Asad, T. (1986). The concept of cultural translation in British social anthropology. In: J. Clifford, G. E. Marcus (Eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bachmann-Medick, D. (2014). *The Trans/National Study of Culture. A Translational Perspective*. Boston, MA: De Gruyter.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* / Trans.: B. Massumi. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Coronil, F. (1995). Introduction to the Duke University Press Edition. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. In: F. Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar* (pp. IX–LVI). Durham, London: Duke University Press.
- Foucault, M. (2002 [1969]). *The Archaeology of Knowledge*. London, New York: Routledge.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Inda, J. X., Rosaldo, R. (2007). Tracking global flows. In: J.X. Inda, R. Rosaldo (Eds.), *Anthropology of Globalization* (pp. 26–47). Oxford: Blackwell.
- Kuhn, T. S. (2012 [1962]). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to ActorNetwork-Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Mercer, K. (1990). Black art and the burden of representation. *Third Text*, 10(4), 61–78.
- Mignolo, W. D., Tlostanova, M. (2006). Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory*, 9(1), 205–221.
- Ortiz, F. (1995 [1940]). *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*. Durham, NC, London: Duke University Press.
- Pollock, S. (2016). Areas, disciplines, and the goals of inquiry. *The Journal of Asian Studies*, 75(4), 913–28.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Harmondsworth.
- Schachtner, C. (2015). Transculturality in the internet: culture flows and virtual publics. *Current Sociology*, 63(2): 228–43.
- Sheller, M. (2017). From spatial turn to mobilities turn. *Current Sociology*, 65(4), 623–39.
- Sheller, M., Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning*, 38(2), 207–26. Retrieved from: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1068/a37268>.
- Viehbeck, M. (Ed.) (2017). *Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands*. Kalimpong as “Contact Zone”. Heidelberg: Heidelberg University Publishing
- Welsch, W. (1992). Transkulturalitat — Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. *Information Philosophie*, 2, 5–20.
- Welsch, W. (1996). Transculturality — the form of cultures today. In: K. Bethanien (Ed.), *Le Shuttle: Tunnelrealitäten Paris-London-Berlin* (pp. 15–30). Berlin: Künstlerhaus Bethanien.
- Welsch, W. (1999). Transculturality — the puzzling form of cultures today. In: M. Featherstone, S. Lash (Eds.), *Spaces of Culture: City, Nation, World* (pp. 194–213). London: Sage.

Отримано / Received 22.08.2022

НАТАЛІЯ ОТРЕШКО

Теоретична дослідницька програма транскультурності: історія формування, проблеми та перспективи

У статті досліджено концепцію і практики транскультурності в глобальному світі, її особливості та відмінності від мультикультурних практик розвинених західних країн. Першою

важливою особливістю транскультурності як нової етики є те, що і вчені, і політики усвідомлюють необхідність суто раціональної (прагматичної) форми поєднання цілей і засобів культурного співіснування. Саме у раціональних, прагматичних вимірах сучасні вчені й політики шукають можливі шляхи поєднання відмінних ціннісних і поведінкових правил без загрози для цивілізованого світу. Другий важливий аспект своєрідного змісту новітніх форм транскультурності тісно пов'язаний із суспільною природою людини, за своєю суттю ґрунтованою на ідентифікації себе як особистості тільки крізь призму віддзеркаленого «Іншого». Однією з головних ознак зміни картини світу в сучасних науках є формулювання принципів неklasичної реальності на підставі дослідження концепцій повсякденності та теорії комунікації у соціальній феноменології. Якщо вважати, що в сучасній картині світу дедалі більшого значення набуває комунікація між «Своїм та Іншим», то в такому сенсі можна вважати, що головною ознакою культурної реальності сучасності стає не культура як стала система цінностей в її класичному розумінні, а саме культурна межа та постійне її перетинання. Транскультура — це нове символічне середовище проживання людського роду, яке приблизно так само співвідноситься з культурою в традиційному сенсі, як культура співвідноситься з природою.

Ключові слова: транскультурність, мультикультуралізм, глобалізація, парадигми наукового пізнання

NATALIA OTRESHKO

Theoretical research program of transculturality: the history of formation, problems and prospects

In the article, there are investigated the concept and practices of transculturalism in the global world, its features and differences from the multicultural practices of developed Western countries. The first important feature of transculturalism as a new ethics is that both scientists and politicians realize the need for a purely rational (pragmatic) form of combining the goals and means of cultural coexistence. It is in rational, pragmatic dimensions that modern scientists and politicians are looking for possible ways of combining excellent value and behavioral rules without threatening the civilized world. The second important aspect of the peculiar content of the latest forms of transculturality is closely related to the social nature of a person, which is inherently based on the identification of oneself as an individual only through the prism of the reflected Other. One of the main signs of the change in the picture of the world in modern sciences is the formulation of the principles of non-classical reality based on the study of the concepts of everyday life and the theory of communications in social phenomenology. If we consider that in the modern picture of the world communication between «Own and Other» is gaining more and more importance, then in this sense it can be considered that the main feature of the cultural reality of today is not the culture as a system of values in its classical sense, but rather the cultural border and its constant crossing. Transculture is a new symbolic habitat for the human race that is about as much about culture in the traditional sense as culture is about nature.

Keywords: transculturality, multiculturalism, globalization, paradigms of scientific knowledge