

УДК 130.2

Віталій Кузін**ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КРИТИКА ЯК КУЛЬТУРНА ПРАКТИКА**

У статті досліджено формування постколоніальної критичної теорії та її практичне застосування для аналізу культурних трансформацій, які з'явилися з кризою колоніальної системи. Постколоніальна критика виникла як реакція на ці культурні зміни, запропонувавши вирішити проблеми культурної взаємодії та сформувати нові перспективи розвитку міжнародних відносин, міжнаціональної взаємодії, міжкультурної ідентичності. Спільноти, які залишаються осторонь таких змін, продовжують зберігати свій постколоніальний стан, позбавляючи себе спільної участі в мультикультурній комунікації.

Ключові слова: культура, постколоніальні студії, постколоніальна критика, постмодернізм, ідентифікація, комунікація, мультикультурність.

Vitali Kuzin**POSTCOLONIAL CRITICISM AS A CULTURAL PRACTICE**

The article deals with the formation of postcolonial criticism as an interdisciplinary discourse that allows radically review the scientific concept of culture created among the Western scientific and theoretical outlook. Postcolonial critical theory considers culture as national integration, which has long been presented as a system of imperial domination, explaining culture as a territorial identity. The specified definition of culture is built on the principle of influence, where the central role takes only culture of community that is able to export its national interests in other nations and ethnic groups. Instead postcolonial critique reveals that such reflection is a negative perception of cultural differences leads to the anthropological division of mankind geographically. To eliminate the anthropological sense of discrimination caused by the incorrect interpretation of culture it should be made intellectual audit concept that apply postmodern discourse to the academic and theoretical knowledge that legitimized the cultural values and their differences. Postmodern experience allowed to resolve the conflict of cultural differences and move on to post-colonial critique and to create new nonaggressive interactions in intercultural community. Thus, postcolonial criticism, launched as critique of political and power influence of culture, offers multicultural concept of communicative interaction to restore a common anthropological identity in today's multicultural society.

Key words: culture, postcolonial studies, Postcolonial criticism, postmodernism, identification, communication, multicultural.

Віталій Кузін**ПОСТКОЛОНИАЛЬНАЯ КРИТИКА КАК КУЛЬТУРНАЯ ПРАКТИКА**

В статье исследовано формирование постколониальной критической теории, её практическое применение для анализа культурных трансформаций, которые появились с кризисом колониальной системы. Постколониальная критика возникла как реакция на эти культурные изменения, предложив решить проблемы культурного взаимодействия и сформировать новые перспективы развития международных отношений, межнационального взаимодействия, межкультурной идентичности. Сообщества, которые остаются в стороне от таких изменений, продолжают находиться в постколониальном состоянии, лишая себя совместного участия в мультикультурной коммуникации.

Ключевые слова: культура, постколониальные студии, постколониальна критика, постмодернизм, ідентифікація, комунікація, мультикультурність.

Постановка проблеми. Події, які відбулися в ХХ ст., по-справжньому стали значущими для людства. Оцінити їхній вплив на сучасну історію здатний кожний, хто погляне на політичну мапу планети, яка впродовж останніх 50 років змінювалася зі швидкістю практичної реалізації людством своїх думок, поглядів, теорій та відкриттів. Будь-які зміни, що відбулися в історії людства, завжди зберігаються в найбільш універсальній системі людських цінностей і досягнень, котру прийнято визначати поняттям «культура». Жодна наукова галузь знання не здатна так чітко описати і характеризувати ставлення людини до себе, відносини з іншими та життя на землі, як це можливо висловити в загальнолюдському явищі культури. Існує багато спроб визначити поняття «культура», але відповідність їхнього змісту та значення тому, що в нашій свідомості асоціюється з культурою, залежить від уявлення кожної людини про себе та суспільство в цілому. А тому дефініція культури піддається постійному перегляду, на який впливають пізнавальні та предметні зміни у філософії, науці, особливо в гуманітарному знанні та структурі соціальної організації. В іншому значенні питання розуміння

культури з'явилося з появою постколоніальних студій – нового літературного напрямку, котрий намагається вирішити проблеми спільнот, що перебували під впливом європейського колоніалізму. Адже як стверджують представники постколоніальної літератури, культура – це не тільки синтетичне поняття, у якому закладена множинність наукового знання, але й горизонт поєднання теорії з практичністю, де можна помітити нерозглянуті в мисленні дії, що досі продовжують розділяти єдину людську спільність за рівнем соціального добробуту, справедливістю політичного устрою та можливостями індивідуального комфорту.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Постколоніальні студії виникли в інтелектуальному середовищі Заходу, представляли спочатку спробу в художній формі ознайомити західноєвропейських читачів із досвідом життя народів, які потерпали від колонізації. Під подвигами боротьби за національну свободу постколоніальна література набуває нових рис: з'являється спроба осмислити явище колоніалізму та імперіалізму через призму наукового досвіду. Фундатором вказаного інтелектуального напрямку став психіатр Франц Фанон, якому вдалося діагностувати явище колоніалізму як патологію мислення, що можна ліквідувати шляхом інтелектуального переосмислення. Його висновки стимулювали появу більш детальних досліджень, у яких колоніалізм розглядався як культурний конфлікт, спричинений науковими поглядами та уявленими образами в художній літературі. Таких спостережень щодо колоніального впливу дійшов культуролог Едвард Саїд, описавши свої доведення в роботах «Орієнталізм» і «Культура та імперіалізм». Ці книжки не тільки стали основою всіх майбутніх задумів у постколоніальній темі, але й заклали методологію застосування постколоніального дискурсу. Стрижень колонізації Саїд вбачав у культурі – активній дії людини ставити перед собою мету та її здійснювати. Культуру слід розуміти як свободу, де людина втілює свою волю індивідуально та суспільно. Чим більшу свободу відчуває людська воля, тим сильнішим є потяг пристосовувати навколишню дійсність до можливостей свободи, що, на думку Саїда, і є створенням культури. Для європейської людини культура була демонстрацією свободи, котра трактувалася не як можливість перевіряти негативність чи позитивність вибору, а владою над усім, де могла діяти свобода. Поєднавши культуру і свободу, Саїд довів, що колоніалізм не був для європейського світу регресом, навпаки, у цьому вбачалася моральна мета продовжити свою ідентичність для інших народів.

Звідси започатковується нова стратегія постколоніальних досліджень, у якій колоніалізм трактується як расова, національна, соціальна та гендерна дискримінація. Колоніалізм перестав існувати як географічне поняття, але зберігається в комплексі гетерогенних вад, за якими суспільство продовжує відокремлюватися на своїх і чужих, тобто інших, не ідентичних. Так, постколоніальна тема доповнюється новими розділами, що критикують колоніалізм як національну проблему: Г. Бгабга «Нація і на расія», Б. Андерсон «Уявлені спільноти», Е. Томпсон «Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм» та ін. Одночасно тема рівності міжнаціональних відносин приваблює поєднувати напрями фемінізму з дискурсом внутрішніх національних проблем, що існують у постколоніальних країнах. Цей напрям досліджень представлений працями Г.Ч. Срівак «В інших світах», Дж. Батлер «Психіка влади: теорії суб'єкції», К. Мілет «Сексуальна політика» та ін.

Більш сучасним напрямом дослідження є застосування постколоніальних студій як міждисциплінарної методології для розгляду теорій, концепцій у гуманітарних і суспільних науках. Протягом останніх двадцяти років такий практичний бік постколоніальних студій використовували Е. Доманська «Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле», Т. Іглтон «Ідея культури», Даймонд Дж. «Зброя, мікроби і харч: витоки нерівностей між народами», Дж. Сторі «Теорія культури та масова культура». Загалом постколоніальні дослідження доцільніше поділяти за географічною та національною приналежністю, адже постколоніальна література є критикою регіональних культур, які не здатні подолати зовнішні та внутрішні недоліки, що назріли в постколоніальних суспільствах. Найкраще розділювати постколоніальні студії за досвідом їхнього функціонування в середовищах американської, французької, англійської, польської та української національних спільнот.

До України постколоніальні студії потрапляють у період незалежності як література, написана в середовищі української діаспори, де антиколоніальні мотиви були засвоєні ще від часу національного пробудження наприкінці XIX – на початку XX ст. І на розвиток постколоніальних студій в Україні тривалий час впливали роботи українських закордонних авторів: О. Мотиля, М. Павлишина, В. Чернецького, М. Шкандрія, Р. Шпорлюка. З появою на інтелектуальному горизонті перекладів іноземних творів критичної постколоніальної теорії процедура створення в Україні власних постколоніальних досліджень значно прискорилося. Постколоніальну теорію почали активно задіювати для відстеження політичного потенціалу, історичних, національних, мовних, релігійних і культурних векторів мислення в ситуації суверенного самовизначення. На сьогодні ініціаторами постколоніаль-

ного дискурсу в Україні є Я. Грицак, Т. Гундорова, О. Забужко, Г. Касьянов, В. Коненко, Л. Масенко, С. Павличко, М. Попович, М. Рябчук, Н. Яковенко. Цей перелік можна постійно продовжувати, теми в постколоніальній критиці невичерпні в силу того, як неможливо встановити завершення культурних змін, які так впливають на світосприйняття особистостей.

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми. Представлений огляд показує, що постколоніальна критика покликана узгоджувати виявлені зміни в культурі з досвідом національної й індивідуальної ідентичності в системі комунікативних інтересів сучасного суспільства. Вказані автори використовують критичну методологію постколоніалізму в різному контексті, тому не прагнуть показати постколоніальну критику як новочасну інтелектуальну практику, котра здатна не тільки вказувати та прогнозувати проблеми, але вирішувати їх, не створюючи різнорідних відхилень у людському світогляді.

Мета статті. Здійснення подібного дослідження можна реалізувати лише у філософському мисленні, де вся сукупність пізнавальних рефлексій здатна існувати незалежно від можливості та якості бути оціненою. Постколоніальна критика пропонує аналізування культури як необмеженої структури діяльності та відносин людства, де кожна спільнота прагне показати свою винятковість незалежно від того, якого значення вона набуває в досвіді інших. Проте які це може викликати наслідки і яку вони роль відіграватимуть у загальній ситуації покликана вирішити наша стаття.

Виклад основного матеріалу. Появу постколоніальної літератури пояснюють антиколоніальними мотивами в західноєвропейському імперіалізмі після Другої світової війни. Але причини, що стали рушійним моментом для зародження постколоніальної літератури, були закладені в загальній кризі науки, світогляді та цінностей, які випробовували людство від початку ХХ ст. Етимологічне значення слова «криза» (з грецької перекладається як «вирішувати», «повертати») означає відмову від попереднього досвіду, норм пізнання і логічних законів мислення, що не виправдали свого призначення і спричинили аномалії буття. Подолати створену ситуацію можливо було тільки шляхом запровадження нових методів пізнання, котрі б радикально змінили стратегію мислення. Взамін модерних стереотипів дійсності був запропонований постмодерний стиль судження, який породив серію поворотів у науковому світогляді [4, с. 117]. Поряд із лінгвістичним, літературним, історичним, комунікативним, етичним та естетичним поворотом з'явився постколоніальний напрям, за яким закріпили вирішення проблем, що виникли у світовій культурі після падіння тоталітарних, колоніальних та імперіалістичних режимів.

Появу ідей постмодернізму пов'язують із відмовою в мистецькому русі від академічних, стильових та класичних шаблонів. Модернізм сформувався за рахунок пошуку «ідеального» у всьому, що викликало естетичне задоволення та практичну необхідність. Судження про світ, людину і предмети взаємодії, як стверджували модерністи, не мають об'єктивного та суб'єктивного змісту, а тому потрібно захищати всі позиції, ідеалізуючи все як прояв індивідуальності, елітарності та неповторності. Це створювало ситуацію постійних конфліктів, які фіксувалися в історії на прикладі боротьби за різні мистецькі погляди, національні інтереси та індивідуальні здібності [1, с. 99-100]. Розв'язати створені проблеми насильницькими засобами було неможливо, необхідний був новий підхід, який змінив би напрямок мислення. Спробу окреслити перехід модернізму до постмодернізму, вказавши можливі перспективи таких дій, зробив Ж.-Ф. Ліотар.

У роботі «Стан постмодерну» він характеризує термін «модерн» так: «Наука не обмежує себе встановленням корисних регулярностей і пошуком істини, вона зобов'язана легітимізувати правила власної гри. Саме тому наука створює дискурс легітимації відповідно до її власного статусу – дискурс, названий філософією. Я буду використовувати термін «модерн» для того, щоб позначити будь-яку науку, яка легітимує сама себе за допомогою метадискурсу, що експліцитно апелює до таких гранднарративів, як діалектика Духу, герменевтика смислу, емансипація раціонального або діючого суб'єкта, створення багатства тощо» [7, с. 71]. До Просвітництва у філософії історії існували нарративи, котрі були легітимною частиною істинного знання. У добу модернізму філософія замінила нарративні знання на наукові, тим самим позбавивши їх легітимності; але надавши право на існування одному, філософія опинилася в суперечності з собою. Жодний науковий предмет, що відокремився від філософії в період модернізму, не вважає її легітимною наукою. Тому під дією таких факторів у філософії відбувся поворот до мови, до пошуку сенсів у поняттях, якими вона оперує, а отже, і до нарративів, які створювали її.

Запроваджуючи принцип «легімітизації», Ліотар пояснює, що наука формувала знання навколо названого предмета; інтерпретуючи предмет, можна було контролювати знання, приховувати під цим елементи політичного, економічного та культурного впливу. Створене знання не було істинним, бо використовується в інтересах конкретних спільнот, які його створюють, щоб позбавляти інших влас-

ного знання про світ і себе. Щоб викрити і змінити цей процес, необхідно повернутися до нарративу, місця, де відбулися категоричні зміни у світогляді. Тому Ліотар пропонує розглядати постмодерн не як етичне вирішення конфліктів у суспільстві, а шлях звільнення знання від влади в усіх її видах. За своєю природною структурою знання в контексті пізнання науки чи нарративу обмежується, бо воно артикулюється мовою, поняттями, які часто мають ситуативний зміст, але не враховується їхній справжній сенс. Щоб відчуті справжню сутність знання, необхідно позбавити його істини та хиби, здійснити делегітимізацію – звільнення від науки. Таке знання буде постмодерним, що, на думку Ліотара, означає «не просто інструмент авторитетів; воно робить нашу чутливість до відмінностей більш витонченою і посилює нашу толерантність до несумірності. Принципом постмодерністського знання є не гомологія експерта, а паралогія винахідника» [7, с. 73]. Отже, поняття «постмодерн», яким оперує Ліотар, складається з двох слів – «після» та «зараз», тобто «після сучасності» є поверненням до сподоби мислення, чим володіє кожна людська істота. Лише усвідомлюючи, як наукові поняття і категорії відтворюють індивідуальну реальність кожного, можна дізнатися про хибність та істинність знання.

Із критикою теорії постмодерну Ліотара виступив Ю. Габермас. У доповіді «Модерн – незавершений проект» він стверджував, що проблемою модернізму є різкий відхід від категорій метафізики. Це вплинуло на зміну уявлення про простір і час, і філософія від аналізу абстрактних ідей почала займатися проблемою умов та можливостей мислення, котрі відповідають антропологічному сприйняттю. Так, формується нова перцепція оцінки світу, яку розум, як загальнолюдський феномен, перевіряє на практиці – в природі, у суспільних процесах та індивідуальних властивостях людини. Виникає модерний або модернізований світ спільнот, які з кожною історичною віхою пропонують свої моделі вирішення завдань, про що Габермас говорить: «У модерних суспільствах викристалізуються сфери науки, моралі та права» [2, с. 204]. Кожна з цих предметних галузей діяльності формує свої критерії дії, котрі через неузгодженість критикують і заперечують одна одну. Модерний підхід у рефлексії пізнання, таким чином, створює диференціацію розуму як раціональної дії, де єдина форма раціональності розчиняється в боротьбі за право бути головною перед іншою. Створені модернізмом концепції раціональної дії породили віру в прогрес науки та індустріального майбутнього, що в історичній пам'яті мали негативні наслідки.

Але відхід від метафізики показав, що людство не здатне, спираючись на винятковість розуму, створити єдиний критерій дії, щоб усунути всі суперечності, які породжені суб'єктивністю уяви. Натомість, Габермас пропонує ідею інтерсуб'єктивності – пошуку спільності, тобто антропологічної ідентичності всього людства, щоб ліквідувати дисбаланс раціональної відмінності між спільнотами, тобто їхньою культурною практикою. Під поняттям «інтерсуб'єктивність» він розуміє інтерпретацію розуму як засобу, що ізолював спільноти людей за їхніми культурними типами дії та соціально відокремлював їхню антропологічну рівність. Щоб надати цій концепції практичного сенсу, Габермас пропонує використовувати «теорію комунікативної дії», що «встановлює внутрішній зв'язок між практикою та раціональністю. Вона досліджує передумови раціональності висловлювань повсякденної комунікативної практики і наповнює поняття комунікативної раціональності нормативним змістом зорієнтованих на порозуміння дій. Ця зміна парадигм мотивована, між іншим, також і тим, що жодний із наведених напрямів розвитку традиції нездатний був подати нормативні основи критичної теорії суспільства» [3, с. 81].

Теорія комунікативної дії побудована за принципом інформованості всіх суспільних груп для врахування їхніх інтересів та визначення характеру діяльності. Такий підхід не усуває авторитет розуму як чинник дії, навпаки, розширює його пізнавальні межі для масштабного аналізу, оскільки антропологічна структура людини використовує не одне середовище для своєї реалізації, а здатна поширювати свій вплив у межах дії свого розуму. Цей підхід Габермас назвав «постмодерним», він не заперечував модернізм і трактування ним призначення розуму, а лише вказав на критерії людської ідентичності.

Висновок Габермаса доводить, що постмодернізм необхідно вважати універсальним етичним принципом, до якого покликана сучасна філософія, щоб шукати властивості спільної для всіх людей ідентичності. Для Ліотара постмодернізм є не тільки характеристикою культурних змін, а критикою суб'єктивності, тому необхідно шляхом перевірки науки відмовитися від синтетичних теорій. Отже, проект постмодернізму Ліотара показує кризу модерності за допомогою критики наукових концептів модерну: текстуалізм – відмова визнавати мову еквівалентом знання; конструктивізм – опис феноменів природи і суспільства є штучно сконструйованим; бінарність знання/влада необхідно позбавити політичного змісту; партикуляризм – виявлення суперечностей між змістом та сенсом [8, с. 325-326].

Теорія постмодерну Ліотара допомогла здійснити перегляд дослідницької стратегії гуманітарних наук, що прийнято називати «новою гуманітаристикою», у якій відкрилася можливість перевірити

історію і вивчати її з досвідом спільнот, які не займали в ній центрального положення. Евристичним напрямом у новій гуманітаристиці, стверджує польська дослідниця Ева Доманська, є проблема постколоніалізму. Поява постколоніальної літератури виявила аномалію звертатися за минулим до традиційної моделі історії, до гуманістичних ідеалів свободи та справедливості, котрі стали парадоксом недовіри до універсальних ідей. А тому це вказує, що концепція «постколоніалізму» є ідеальним прикладом, «що у своїх засновках підважує та критикує... такі поняття, як гомогенність, тотальність, історія, нація, держава, то постколоніалізм, що їх критикує, замінює їх іншими: відмінність, фрагмент, пам'ять, спільнота тощо... Звернімо увагу, що вже через саме вживання префіксу «пост» ми потрапляємо в типово модерну лінійну хронологічність і маємо справу з класичною формою нарративу з початком, серединою та кінцем. Причому кінець відсилає нас не тільки до віри у прогрес, а й до утопічної надії, що новий світ, світ «пост» буде кращим – так, ніби забуваємо, що зараз ми не маємо справу з агресивним територіальним колоніалізмом, але з іншими його формами, наприклад, економічним колоніалізмом» [4, с. 124-125].

Вплив постмодернізму на постколоніальну літературу не заперечує засновник критичної теорії в постколоніальних студіях Е. Саїд. В «Орієнталізмі» він зазначає, що тема постколоніалізму набувала наукової актуальності завдяки ідеям постмодернізму, навіть можна вважати, що перший існує в системі останнього як його причина і наслідок. Якщо розглянути попередні тексти постколоніальної літератури, ці напрацювання є культурними студіями, вони розповідають про культурну свободу народів у формі художнього нарративу, іноді вдаються до зображення національно-політичної незалежності. З появою постмодернізму програма розвитку постколоніальної літератури, як практичний опис культурних студій, доповнилася новою функцією – бути інтегральним напрямом міждисциплінарного вивчення колоніалізму. Саме таке призначення постколоніального дискурсу пояснює Саїд: «Постмодернізм у одній зі своїх найславетніших програмних заяв (Жана-Франсуа Ліотара) наголошує на зникненні великих нарративів емансипації та просвітництва, наголос у більшості праць першої генерації постколоніальних митців і вчених якраз протилежний: великі нарративи залишаються, навіть якщо їхнє запровадження та реалізація сьогодні занедбані, відкладені на потім або розладнані. Критична різниця між нагальними історичними й політичними імперативами постколоніалізму і відносною відстороненістю постмодернізму сприяє виникненню різних підходів та одержанню різних результатів, хоча вони, певною мірою (в техніці «магічного реалізму», наприклад) і взаємонакладаються» [11, с. 453].

Причина, що зумовила Саїда трансформувати постколоніальні студії або регіональні культурні студії, як він сам називає, була закладена в самому змісті західної літератури. Він не виявив, що в інтелектуальному колі західної культури відбувається негативне переосмислення колоніалізму. Навпаки, колоніалізм як резонансна демонстрація політичної, економічної й культурної могутності, експлуатуючи етноси, нації та континенти, вважається в західноєвропейському світі досі об'єктом «інтелектуальної переваги». Щоб продемонструвати, як формувалася і діяла ця перевага, Саїд використовує західні тексти опису інших культур, а саме орієнтальні: «Схід не тільки сусідить із Європою; саме там були розташовані найдавніші, найбільші і найбагатші європейські колонії, він також джерело її цивілізацій та мов, її культурний суперник, він є для неї найзмістовнішим образом Іншого, до якого найчастіше звертаються. Крім того, Схід допоміг визначити Європу (або Захід) як свій контрастний образ, контрастну ідею, особистість, контрастний досвід. Проте жодна з характеристик цього Сходу не є просто витвір уяви. Схід – інтегральна складова європейської матеріальної цивілізації та культури [11, с. 12-13]. Тому обраний метод аналізування отримав назву «орієнталізм», під цим поняттям необхідно розуміти критику художніх, історичних, філософських і політичних текстів, де європейський світогляд формував уявлення про свою відмінність від інших.

У поняття «орієнталізм» Саїд вкладає розуміння не автентичних джерел про східну культуру, а європейські нарративи, де описувалася етнографія та топографія Сходу. Схід став колонізованим, тобто орієнтальним через його постійний опис у європейській культурі, що не можна помітити у східних джерелах. Національна література колонізованих народів не мала відповідних характеристик щодо Заходу і не могла чинити культурну інтелектуальну протидію західній експансії. Виявлені орієнтальні відмінності відразу класифікувалися за всіма науковими поглядами, наприклад: культурно-технологічну відсталість можна було в медицині пояснити як біологічну патологію, що відразу прив'язувалося до расизму та ксенофобії; політична та соціальна відсталість могла вказувати на нецивілізованість тощо.

Отже, колоніалізм за поглядами представника західноєвропейського континенту мав раціональну та етичну мету, за якою насильницькі дії виправдовувалися як культурна програма залучити інші етноси до європейської ідентифікації. Бажання колонізації пов'язане не тільки з меркантильними

інтересами європейської цивілізації, що скоріше є наслідком, а намір випробувати себе, що не могло здійснюватися в оточенні собі подібних спільнот. Для цього необхідно було створити певний синтетичний конструкт, котрий би передавав, відтворював схожість і спільність. І таким умовним конструктом у Саїда є «орієнталізм», що відтворював європейську версію реальності, роблячи західний континент усе більш акцидентним, а східний орієнтальним. Чим більше європейці вивчали Схід, тим сильніше виражалася їхня влада, а «мати знання про таку річ – це панувати над нею» [11, с. 49].

Діагностуючи «орієнталізм» як проблему конфлікту культур, він прагне відповісти на запитання: чому з'явився колоніалізм і як західна культура стала імперією? Заради цього була написана робота «Орієнталізм», де автор зацікавлює західних інтелектуалів «до нового способу осмислення ліній поділу та конфліктів, що не в одного покоління роздмухували почуття ворожнечі, яке виливалося у війни і в імперський контроль. І справді, одним із найцікавіших досягнень у постколоніальних студіях було нове прочитання канонічних культурних праць, не для того, щоб їх принизити та очорнити, а щоб переглянути деякі з їхніх засадничих передумов, визволити їх від ведмежих обіймів тієї або іншої версії діалектики «хазяїн – раб»» [11, с. 455].

В «Орієнталізмі» Саїд запропонував критично переосмислити виникнення географічного поділу світу, відтворюючи аргументовано культурні відмінності та як західний світ розумів культуру. Цю тему він розвиває в праці «Культура і імперіалізм», яку можна вважати ідейним, але не генетичним продовженням проекту «Орієнталізм». Тут Саїд відходить від проблеми колоніалізму і займається дискурсом поняття «імперіалізм», ототожнює його із західною культурою. У європейському контексті термін «культура» має подвійну функціональність: з одного боку, культура – це система соціальної, політичної та мистецької практики, що репрезентують загальнолюдські цінності; з іншого – під культурою розуміють сукупність знань про решту частину світу, віддалену від Європи. Подвійне розуміння культури однозначно було джерелом ідентичності, вказуючи європейцям як слід відрізнити себе від інших. Чим більше європейська культура відтворювала ідентичність західних націй, тим сильнішою ставала відмінність європейців від інших континентальних етносів, для яких перші були також іншими в пошуках власної ідентичності.

Поширити простір ідентичності в Європі, серед рівних національних спільнот, було неможливо. Для цього необхідно було імпортувати власну ідентичність на інші континенти навколо Європи. Розвиток імперіалізму відбувався двома етапами – колонізація та імперіалізація, тобто спочатку виникали національні колонії як власність, а потім імперії, до складу яких вони входили. Колонізація й імперіалізація є різними процесами ідентичності, перший був асиміляцією – входження меншості до більшості та розчинення в останній, другий є асоціацією – визнання колонією себе частиною імперії, тобто добровільна співпраця колонізованих на користь імперських інтересів. Колоніалізм, як довів Саїд в «Орієнталізмі», може зникнути, але імперія зберігає своє існування, бо імперія не конфлікт між культурами, а їхнє співіснування. Західна культура як практика національної ідентифікації існує, значить, імперіалізм продовжує своє існування, зберігаючи свій інтелектуальний пріоритет поза колонією, тобто у стані постколоніальності.

Якраз у цьому полягає відповідь на запитання: чому культура стала імперією? Європейська культура перетворилася на імперіалістичну завдяки своїй національній ідентичності, де захист рідного не був перешкодою домінувати над чужим. Навпаки, навіть після антиколоніалізму імперіалізм продовжує свою легітимність, намагаючись культурно нагадувати постколоніальним суб'єктам їхні європоцентричні джерела націоналізму. «Великий імперський, – як стверджує Саїд, – досвід двох минулих сторіч глобальний і універсальний, він мав наслідки для кожного закутка земної кулі, для колонізатора й колонізованого одночасно. Позаяк Захід здобув усесвітнє домінування і, здається, завершив свою траєкторію, принісши з собою, за словами Френсіса Фукуями, «кінець історії», західні люди зробили висновок про недоторканність і непорушність своїх культурних шедеврів, своєї науки, своїх світів дискурсу; решта світу стоїть у черзі за увагою під нашим підвіконням. Але я думаю, що позбавляти культуру її зв'язків з оточенням, усувати її з теренів, за які вона змагається або (це стосується радше опозиційного напрямку в західній культурі) заперечувати її фактичний вплив – це радикальна фальсифікація культури» [10, с. 361-362]. Імперіалізм став оберненим боком медалі, дозволивши національним спільнотам консолідувати свою ідентичність і витворити спільну структуру історії, у якій жодна етнічна спільнота не може уявити себе відокремленою або герметичною від впливу іншої культури.

Дослідження впливу культури на культуру допомогло відтворити мережу привласнень і запозичень, котрі тривалий час легітимізувалися як властивість європейської ідентичності. Через це Саїд використовує постмодерний дискурс Ліотара, а не Габермаса щодо спростування універсальної легітимності європоцентричного мислення. На його думку, лише філософія постструктуралізму допома-

гає розвіяти міф про культурні переваги імперіалізму для народів «Третього світу», про що мовчить решта філософських напрямів: «європейська теорія і західний марксизм jako культурні коефіцієнти визволення загалом не показали себе надійними союзниками опору імперіалізму, навпаки, можна підозрювати, що вони частина того самого ненависного «універсалізму», який протягом сторіч поєднував культуру з імперіалізмом» [10, с. 386].

Проте на цьому дискурсі імперіалізму, на думку Саїда, не вичерпується, незважаючи на антропологічну негативність колоніалізму, його критика допомогла відокремити поняття «цивілізація» від «культури». Реабілітація постколоніальною критикою колоніальних етносів сприяла, на думку його учня – англійського літературного критика Террі Іглтона, вважати західну культуру обмеженою в задоволенні власних утилітарних потреб, що наближувало її більше до стародавньої історії, де культури постійно змінювалися. Європейська культура була замкненою, бо намагалася помітити свою цінність шляхом демонстрації себе перед іншими. І з кожним періодом прогресу не могла самостійно вийти з цього стану і перетворювалася на древню форму цивілізації, очікуючи нового зрушення, бо поступово все більше залежала від світу – колоній, що були нею привласнені. На цій підставі Іглтон вказує, що постколоніальна критика, започаткована Саїдом, довела: «Хоча «цивілізація» і «культура» будуть знову використовуватися як взаємозамінні слова..., не в останню чергу антропологами, культура стане майже що протилежністю цивілізованості. Вона – швидше племінна, ніж космополітична, реальність, пережита на більш глибинному рівні, ніж розум, і, як наслідок, закрита для раціональної критики. За іронією долі тепер термін «культура» використовується швидше для опису життєвих форм «дикунів», ніж цивілізованих людей. У результаті цього дивного повороту дикуни виявляються культурними, а цивілізовані люди – ні. Але якщо «культура» може описати «первісний» соціальний порядок, вона в змозі забезпечити і засоби для ідеалізації свого власного соціального порядку. На думку радикальних романтиків, «органічна» культура може стати джерелом критики існуючого суспільства, а на думку такого мислителя, як Едмунд Берк, вона здатна виробити метафору для сучасного їй суспільства і тим самим захистити його від критики» [5, с. 25].

Однак викриваючи західну культуру в колоніалізмі та імперіалізмі, Саїд виявив іншу проблему: колишні колоніальні спільноти безпосередньо залежні від західного культурного досвіду, який вони перейняли, і претендують на спільну участь у ньому. Населення регіонів, через які пройшов західноєвропейський світ, активно залучає до свого національного досвіду елементи європейської ідентичності, складаючи не тільки композицію автентичної культури, але претендує бути складником у європейській спільноті. Після доби колоніалізму західний простір опинився у вирі масової еміграції, що складалася з біженців й апатридів, котрі бачили в західній цивілізації засіб порятунку від проблем, які виникли в добу постколоніалізму. І в цьому напрямі мандрівники з колишніх колоніальних етносів не відчували перешкоди, адже мовний бар'єр, що відрізняв іншості, активно долався лінгвістичною практикою в мовній комунікації. Серед усіх європейських мов, які були задіяні в колоніальній системі, найбільший вплив здійснила англійська, далі іспанська, французька та німецькі мови. Першість мови визначала середовище проникнення колоніальних стереотипів у національний простір громадянського суспільства, що, за міркуваннями сучасного французького філософа Марка Крепона, допомогло примирити всі попередні суперечності, починаючи від конфлікту мов: «Щоб перешкодити народам змішуватися між собою – різноманітністю мов та різноманітністю релігій. Ця різноманітність містить, це правда, зародок взаємної ненависті, а часто навіть постачає приводи до війни, однак у міру того, як люди узгоджують свої принципи, внаслідок прогресу їх цивілізації, різноманітність мов та релігій встановлює та забезпечує обґрунтований мир: не такий як мир деспотизму, заснований на смерті свободи і на вилученні усіх сил, а на рівновазі, яку вони зберігають між собою, незважаючи на боротьбу, що впливає з їх різноманітності» [6, с. 45-46].

Отже, Саїд у своїх дослідженнях зміг встановити еталон традиційних поворотів у світовій культурі після падіння колоніальної системи західноєвропейського імперіалізму. Тема колонізації набуває нової інтерпретації, поняття «колонія», «колонізація», «імперіалізм», «постколоніальний» перестають артикулюватися як політичні та географічні дефініції. Постколоніальна критика перетворюється, таким чином, на міжпредметний підхід альтернативного розшифрування, осмислення й аналізування трансформації в культурних, національних та антропологічних відносинах.

Постколоніальна критика, започаткована Саїдом як реабілітація колоніальних спільнот, які були відірвані локально від світової культури через європоцентризм, у його дослідженнях отримала й інше призначення – стала критикою культурних змін, що відбуваються надзвичайно швидко, через це їх не можна віднести до минулого чи майбутнього, але сучасність потребує їхньої негайної оцінки. Якраз такий дискурс запровадив Саїд, обґрунтувавши на прикладі західноєвропейської літератури, що колоніалізм є негативним явищем як для представників імперських націй, так і колонізованих

етносів. Причини колоніалізму приховані в засобах, які реалізують культуру; європейська культура, обмежена цими факторами, від самого початку вимагала колонії, спочатку уявної, а потім реальної. Культура, втілюючись у колонії, була локалізована в цьому просторі, бо колонізація заперечувала культуру, якою вона була створена, від чого самостійно не могла вийти. Для цього необхідні були глобальні зміни – відмова від колонії через дію свободи іншої культури. Стан постколоніалізму, таким чином, є ситуацією, що стосується не лише колишніх колонізованих, а й колонізаторів, які також перебувають у ситуації постколоніального синдрому, бо не здатні уявити своє буття без колонії. Постколоніальна критика, у такому разі, доводить, що постколоніальність – це не тільки стан після колонії, а руйнування світоглядних обмежень, де кожен відчуває, наскільки обмеженою є його свобода. Якщо пояснювати культуру як дію власної свободи в територіальному, національному та інтелектуальному сенсі, тоді, як вказує Саїд, можна помітити, що сучасна культура «не є ізольованою і чистою, всі гібридні, неоднорідні, надзвичайно диференційовані й немонолітні» [10, с. 30]. Слідуючи цьому формулюванню, можна стверджувати, що постколоніальна критика пропонує відмовитися від спроб визначати як свою, так і чужу культурну ідентичність і перейти до розгляду зв'язку між спільнотами, які вже перебувають у стані культурної взаємодії.

Після практичного засвоєння критичної теорії Саїда постколоніальні студії отримали новий стимул розвитку. До лексику постколоніальних культурних студій увійшло нове поняття – «мультикультурність», котре Саїд пояснював у значенні завершення постколоніалізму, тобто коли світ існуватиме без національних і культурних кордонів. Приклади реалізації явища мультикультуралізму або полікультурності класик постколоніальної критики помічав у Сполучених Штатах Америки, де співіснують у єдиному громадянському просторі різні культурні спільноти, що спрямовують свої інтелектуальні зусилля на захист єдиної антропологічної ідентичності. Постколоніальна критика вперше порушує питання визначення і пояснення феномена «мультикультурності» або «полікультурності», пропонуючи в цих дефініціях розглядати перспективи розвитку сучасної світової культури. Отже, постколоніальна критика, започаткована як критика європейського сприйняття колоніальних спільнот або «Третього світу», переходить до проблем досягнення стану мультикультуралізму і стає критичним розглядом перешкод, що заважають сучасному людству увійти до середовища такої взаємодії.

Концепція «мультикультурності» або «полікультурності» пропонує розглядати відмінності між культурами, націями та етносами на рівні антропологічної спільності, усуваючи, у такий спосіб, одновимірне пояснення культури. Якщо колоніалізм та імперіалізм був продуктом держави-нації, то полікультурність розглядає національні інтереси як структуру держави не в монокультурній моделі, тобто не політично та ідеологічно, а на рівні культурного громадянства. На думку французького соціолога та соціального філософа Антоніо Перотті, поняття «культурного громадянства» означає: формування ідентичності відбувається не у структурі однорідної національної спільноти, а шляхом участі своєї ідентичності в інших ідентичностях, які володіють таким самим правом культурної свободи. Тому полікультурність, як він вказує, «виготовила нову концепцію суспільства. На зміну поняттю глобального суспільства приходить поняття вузлового суспільства: індивіди більше не належать до єдиного суспільства, а входять у численні мережі, які перетинаються, створюючи безліч можливих комбінацій. У зв'язку з цим говорять радше про соціалізацію, ніж про суспільство, оскільки останнє постійно само себе розбудовує. При цьому акцент робиться на взаємовідносинах та динаміці суспільного життя, а відтак, на культурі. Суспільство може розглядатись лише як процес соціалізації, що демонструє комплексність світу, рятуючи його від фантазму «одновимірності» й узагальнюючого підходу» [9, с. 36].

Як видно зі сказаного, концепт «полікультурності» містить змінену стратегію ідентичності, ніж ту, що була популяризованою в добу колоніалізму і заснована на ідеї європоцентричної національної винятковості. Поняття «ідентичності» формується як психологічне відчуття індивідом себе в середовищі рівних та неспільних індивідуальностей. Звідси виникає відчуття свого та чужого, тобто іншого, у якому індивід бачить протилежність собі, як представник соціального полісу, нації та культури. Присутність іншого викликає супротив власної ідентичності й намагання увійти в середовище іншості для спростування його, як протилежності, та ствердження своєї ідентичності, яка постійно рефлексує і потребує протиставленого привласнення. І таке сприйняття ідентичності є індивідуальним, воно породжує антропологічну та культурну дискримінацію, бо ідентичність перебуває в безперервному пошуку і виборі між своїм та чужим. У період колоніалізму діяла саме така форма ідентичності, що розглядала кожну культурну спільноту в індивідуальному значенні, а тому культура пояснювалася як власність тієї спільноти, що встановлювала своє індивідуальне панування над іншою.

Полікультурність, навпаки, пропонує відмовитися від індивідуального погляду на культуру і перейти до розуміння культури як соціальної спільності, що властива всім незалежно від їхнього гео-

графічного та інтелектуального стану. Тоді пошук ідентичності не вимагатиме силового втручання, бо всі культурні відмінності стануть відкритими, де вони будуть розчинятися під дією інтелектуальної адаптації, на чому і наголошує М. Крепон: «Відтак кожна культура знаходить свою ідентичність і як у тому, що вона запозичує у інших (у всьому тому, що передається від однієї культури до іншої), так і у тому, що вона полишає чи втрачає, ці втрати окреслюють порожнє місце, яке їй варто чимось заповнити, тобто той простір, у якому вона себе винаходить» [6, с. 78].

Отже, полікультурність не асимілює культури, а пропонує спільно створити в суспільстві комунікативну інтеграцію, «яка полягає, – як стверджує А. Перотті, – у створенні системи громадянської рівності між спільнотами різних рас у межах однієї й тієї самої держави, що є різновидом інтеграції політичної – передвісником інтеграції соціокультурної» [9, с. 75]. Культура завдяки цьому передається спільно, як набуття всього людства, де кожна особистість відчує своє індивідуальне і соціальне буття, не розмежовуючись за класовим походженням, расовими відмінностями та географічним простором.

Велику роль у досягненні полікультурної спільності відіграє освіта як інтелектуальна модель забезпечення відповідного індивідуального виховання і соціального розвитку. Країни, які досягнули полікультурності, стали середовищем інтелектуального прогресу, до якого прагнуть долучитися всі спільноти, що не змогли досягнути подібного результату. Вирішити відповідні недоліки в генезисі культур здатна тільки постколоніальна критика, котра помічає колоніальні та імперіалістичні аспекти в тих спільнотах, які, здавалося, мають найпершими максимально відсторонитися від вказаних проблеми.

Поява полікультурного або мультикультурного світу змінила уявлення про значення і роль держави як національного утворення, у захисті національних та індивідуальних інтересів. Держави, що перебувають у мультикультурному стані, характеризують як національні, але відкриті до будь-яких культурних альтернатив, що здатні забезпечувати їхній національний статус. Але дуже важко виявити такі поступи серед колишніх колоніальних країн – «Третього світу», які, на думку американської дослідниці індійського походження Гаятрі Чакравості Співак, перебувають під впливом національного та етнічного відчуження.

Продовжуючи критичну теорію Саїда, дослідниця проаналізувала соціально-побутові відносини в колишніх колоніальних країнах. Вона виявила ресентименти внутрішньої ворожості у спільноті, де модель колонізації проявляється в образі гендерних відносин. Націоналізм був рушійною силою в руйнуванні колоніалізму, але ідея патріотизму, як захист свого від чужого, у постколоніальних спільнотах набула ознак гендерного статусу. Тут нація не розглядається андрогенно, а бінарно розділена за ознаками участі чоловіка, як представника маскуліної силової статі, перед фемінною протилежністю. Чоловік є втілення національної свободи, що символічно демонструється в національному нарративі, жінці, навпаки, відведена роль бути відтворенням чоловіка – продукування чоловічої могутності, без чого неможливо представити ідею незалежності. Але чому, запитує Співак, у постколоніальних спільнотах жінці відведена роль репродуктивної функції? Наслідуючи Саїда, постколоніальні країни вона називає «Третім світом», тобто такими, які перебувають на стадії етнічного націоналізму, коли національна спільнота асоціює своє буття в територіальних, релігійних межах та доколоніальній історії.

У такому середовищі статус жінки є подібним до стану колонії, яка для імперії була ресурсом, що забезпечувала матеріальні потреби. Через це чоловік вважає жінку своєю індивідуальною власністю, тобто приватним володінням, що рівна йому за біологічним призначенням, але не соціальною роллю в суспільстві. Нерівність жінки перед чоловіком означає кризу свідомості, тобто неповноцінність самоідентичності, нездатність спільноти бути рівною внутрішньо є її неспроможністю зайняти рівноцінне місце у світовому масштабі культури. Постколоніальні суспільства є такими самими протилежними для міжнаціональних спільнот, як є антитетичним відмінність між чоловіком і жінкою.

Постколоніальний світ, як стверджує Співак, перебуває у стані національного маргінесу, де образ нації є прототипом жіночого тіла, над яким має домінувати чоловік як захисник нації, що зберігає її репродуктивну функцію: «Якщо націоналізм – це один-єдиний дискурс, пов'язаний з емансипаційними можливостями на імперіалістичній арені, то нам слід ігнорувати незліченні приклади опору підпорядкованих упродовж імперіалістичних і доімперіалістичних століть, що їх часто придушували ті ж самі сили націоналізму, які були би досить корисними для зміни геополітичної кон'юнктури від територіального імперіалізму до неокolonіалізму і які видаються надто непотрібними в поточній боротьбі. По-друге, якщо брати до уваги інші емансипаційні можливості культури імперіалізму, то викривлення ідеалів національної культури, привнесені на колоніальну арену, залишаться непоміченими. Громадяни нації мусять більше віддавати нації, а не лише брати у неї – ось суть власного прочитання... одне з багатьох гасел войовничого націоналізму» [12, с. 436].

Такий погляд вказує, що культура постколоніальних спільнот є інтелектуально відчуженою від загальної культурної взаємодії, бо національна структура ідентичності обумовлена органічною експлікацією. Нація уявляє себе вміщеною в територіальному тілі, яке прагне домінувати, але не знаходячи відповідного еквіваленту впливу, намагається панувати над собою, над частиною своєї слабкої сутності – тілом жінки. Цей зв'язок може мати багато інтерпретацій, кожна постколоніальна спільнота характеризується своїм рівнем підпорядкованості, але головним, на думку Співак, є те, що ці спільноти не можуть себе адекватно ідентифікувати: «Не можна як на теоретичний засновок спиратися на переконання, що тільки підпорядковане може знати підпорядковане, тільки жінки можуть знати жінок і так далі, оскільки воно обґрунтовує можливість знання виходячи з ідентичності. Хоч би якою була політична потреба сповідувати таке переконання і хоч би якою була доцільність спроби «ідентифікуватися» з іншим як суб'єктом для того, щоб пізнати його, знання стає можливим і підтримується завдяки нередукованій відмінності, але не ідентичності. Усе, що відоме, завжди перебуває понад знанням. Знання ніколи не буває адекватним до свого об'єкта» [12, с. 448-449]. Тому «Третій світ» перебуває в іншому світі, він є постколоніальним, продовжує відчувати себе колонізованим – підпорядкованим уже не комусь, а собі, своїм власним уявленням про себе, що має постійно захищатися від інших. Із цієї причини в постколоніальних державах триває внутрішня агонія між своїм і чужим в індивідуальному, соціальному, політичному аспекті, а тому вони перебувають у стані постійної еміграції. Явище еміграції, за її переконанням, дозволяє встановити комплекс постколоніальних проблем, що відбуваються у спільнотах «Третього світу».

Критичний підхід постколоніальної теорії Співак побудований на феміністичній практиці, у якій вона пропонує звернути увагу на гендерну диспропорцію в контексті національного існування. Свою версію постколоніальної критичної методології вона виклала в збірці статей, написаних до 90-х років минулого століття під назвою «В інших світах: Есеї з питань культурної політики». Особливого актуального значення її гендерно-феміністична критика набула після розпаду комуністичного табору та Радянського Союзу, коли на політичну арену світу вийшли нові національні держави, які невдовзі стали частиною нової колоніальної ревізії.

За переконанням американської дослідниці славистики Еви Томпсон, єдиною державою, що прагне відродити свою домінуючу роль у межах колишнього імперського устрою, є тільки сучасна Росія. У дослідженні «Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм» вона робить огляд на основі наративів формування російського варіанта націоналізму. Уявлення росіян про націю є неусвідомленим, тут нація не є формою держави, а націоналізм зводиться до насильного усунення всього, що не прагне визнавати свій зв'язок із російською культурою. До всього, що протистоїть або є конкурентним, російський націоналізм ставиться агресивно, намагаючись його підкорити і принизити. Російська версія колоніалізму є подібною до західноєвропейської лише мотивом привласнення, але в іншому, навпаки, є крайньою протилежністю. Росія створювала колонії не з метою їхнього економічного та інтелектуального використання і свого збагачення, а колонізувала народи, які з нею перебували в історичних конфліктах, тобто на певній стадії історії вели проти неї переможні війни. Порівнюючи світову практику колоніалізму, Томпсон відзначає, що постколоніальні народи сміливо прагнуть долучитися до західного стилю життя, але російські колишні колонізовані прагнуть більше відособитися від досвіду російської культури: «Неспроможність імперій забезпечити лояльність колонізованих народів зумовлена відсутністю спільної пам'яті в країнах, створених внаслідок підкорення вже існуючих націй» [13, с. 31]. Західний імперіалізм, крім меркантильного використання, закріпив у колоніальних народів свої інтелектуальні цінності, котрі стереотипно були використані колонізованими для створення відчуття особистої свободи. Відповідно до цього європейські імперії отримали зворотну дію – колоніальні народи, використовуючи їхні культурні пріоритети, довели західним націям, що їхні уявлення про культуру мають більш універсальний сенс, ніж варіант європоцентризму.

Протилежністю є російський імперіалізм, який показує, що жодна колоніальна спільнота минулого не хоче увійти до культурної спільноти вказаної національної культури. «Західний імперіалізм, – пояснює Томпсон, – давав національним елітам багатство європейської інтелектуальної традиції: так, постколоніальні дослідження з'явилися одночасно в західних університетах... Російський імперіалізм, на відміну від західного, був надто самовпевненим, надто нервовим стосовно себе, надто маніпулятивним у просуванні російської культури і надто бідним епістемологічно, щоб породжувати ідеї та послідовників у культурній сфері» [13, с. 46].

Іншою особливістю цього колоніалізму є сама ідея колонізації: російський етнос збільшував свої колонії за рахунок колонізації свого власного народу, тобто Росія створювала колонії тоді, коли перебувала в ареолі самодержавства і тиранії. Колонізаторські дії Росії були пригніченням не тільки

іншої нації, але й території, де розташовувалася колоніальна спільнота. І якщо поглянути на колишні колоніальні території Російського імперії чи Радянського Союзу, можна помітити, що в цих місцевостях відчутні значні екологічні проблеми через споживацьке ставлення до природи як інших національних ресурсів. Такі наслідки російського колоніалізму пов'язані з фемінною концепцією націоналізму – уявлення спільнотою свого буття як територіального середовища, що потребує чоловічо-синівського захисту з боку матері-батьківщини. А тому, вважає Томпсон, російська спільнота не може створити механізм деконструкції імперії, сприймає всю культурну протилежність, незалежно від національного значення, як загрозу національній історичній пам'яті. Ставлення росіян до своєї етнічної території через гендерну асоціацію не дозволяє їм приєднатися до полікультурного простору, тому Росія безперервно перебуває в утворенні нових колоніальних стереотипів. За переконанням дослідниці, дискурс російського імперіалізму в західних постколоніальних студіях є практично відсутнім через дублювання моделей колоніалізму, котрі давно вважаються пережитком минулого, щоб бути значущим для майбутнього мультикультурного світу.

Концепція «мультикультуралізму» є єдиним актуальним інтелектуальним ресурсом для обґрунтування сучасної практики порозуміння культурних відмінностей у полікультурному світі. Адже мультикультуралізм – це постколоніальний, постнаціональний світ неізолюваних націй, де кожна випробовує свої переваги і використовує домінування над іншою через її недоліки. На думку Габермаса, мультикультуралізм є новим досвідом відкритості рівноправних спільнот до участі в спільній комунікації, де встановлюється нерозривність раціонального, морального та культурного досвіду в єдині антропологічні ідентифікації людства: «У мультикультурних суспільствах рівноправне співіснування життєвих форм для кожного громадянина означає гарантований шанс без образ вирости у своєму рідному культурному світі й дати можливість своїм дітям вирости в ньому, тобто шанс порозумітися з цією культурою, як і з будь-якою іншою, у звичний спосіб її продовжити або трансформувати, а також шанс байдуже відвернутися чи самокритично відректися від її імперативів, аби надалі жити з болем усвідомлено здійсненого розриву з традицією чи навіть із розщепленою ідентичністю» [2, с. 311].

Отже, мультикультуралізм є новою стратегією пояснення, у яких умовах може розвиватися сучасний світ, щоб був колоніально відокремлений географічно, антропологічно та інтелектуально. Мультикультурна взаємодія вимагає єдиної синергетичної форми, де хоч і усувається культурна диференційованість, але прагнення ідентичності залишається корелюватися і потребує спільного культурного горизонту. Цю проблему часто прив'язують до глобалізації, що інтерпретується як загроза існування національним спільнотам, але наскільки це є негативним – потрібно ще з'ясувати. У цьому випадку, якщо в сучасному світі ще досі зберігаються симптоми колоніалізму, давати повну оцінку значення глобалізації в полікультурному світі неможливо. А спроба зробити відповідний розгляд вважатиметься новим дослідженням, що виходить за межі вказаної теми.

Висновки і пропозиції. У статті необхідно було з'ясувати: чи здатна постколоніальна критика стати новою інтелектуальною інтеграцією для вирішення культурних та національних симптомів, які з'явилися через колоніальні конфлікти. Виклад дослідження показав, що постколоніальна критика формувалася як література, яка практикувала культурні студії для відтворення культурних відмінностей у міжнаціональному аспекті, набула під впливом постмодерністського поступу критичного дискурсу. Відповідно до цього постколоніальна критика досягла ознак наукової резонансності, встановивши критерії пояснення та розвитку культурних трансформацій у минулій, сучасній та майбутній історії. Чи буде здатним український національний простір сприйняти та засвоїти імперативи постколоніальної критичної думки – залежатиме від того, наскільки тривало вважатиметься Україна постколоніальною державою. Адже доки існуватиме розуміння культури як критики іншої культури, людство відчуватиме протилежність між собою і перебуватиме у стані постколоніалізму.

Література:

1. Баррі П. Вступ до теорії літературознавства і культурологія / Пітер Баррі ; [Пер. з англ. О. Погинайло ; наук. ред. Р. Семків]. – К. : Смолоскип, 2008. – 360 с.
2. Габермас Ю. Залучення іншого : Студії з політичної теорії / Юрген Габермас ; Пер. з нім. А. Дахній ; наук. ред. Б. Поляруш. – Львів : Астролябія, 2006. – 416 с.
3. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас ; Пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
4. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська ; [Пер. з польс. та англ. В. Склонін, С. Троян]. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 264 с.

5. Иглтон Т. Идея культуры / Терри Иглтон ; Пер. с англ. И. Кушнаревоу ; [Нац. исслед. Ун-т «Высшая школа экономики»]. – М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. – 191 с.
6. Крепон М. Європейські іншості / Марк Крепон ; Пер. з фран., післям. і приміт. О. Йосипенко. – К. : Український центр духовної культури, 2011. – 184 с.
7. Ліотар Ж.-Ф. Постмодерністська ситуація / Жан-Франсуа Ліотар // Після філософії: кінець чи трансформація? [Пер. з англ. С. О. Кошарний, В. М. Куплін, О. М. Соболь під ред. В. В. Ляха ; Упоряд. К. Байнес та ін.]. – К. : «Четверта хвиля», 2000. – С. 71-90.
8. Момбі П. Постмодерністська критика / Пол Момбі // Енциклопедія постмодернізму. За ред. Чарлза Е. Вінквінста та Віктора Е. Тейлора ; Пер. з англ. В. Шовкун. Наук. редак. пер. О. Шевченко. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. – С. 325-327.
9. Перотті А. Виступ на захист полікультурності / Антоніо Перотті ; [Пер. з фран. З. Борисюк та О. Павличенка]. – Львів : Кальварія, 2001. – 128 с.
10. Саїд Е. Культура і імперіалізм / Едвард Саїд ; [З англ. перек.: К. Ботанова, Т. Цимбал та ін.]. – К. : Критика, 2007. – 608, с.
11. Саїд Едвард В. Орієнталізм / Едвард В. Саїд ; Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 512 с.
12. Співак І. Ч. В інших світах : Есеї з питань культурної політики / Гаятрі Чакраворті Співак ; Пер. з англ. : [Р. Ткачук, А. Кулаков. Передм. С. Шліпченко; Комент. М. Гхош]. – К. : Видавничий дім «Всесвіт», 2006. – 480 с.
13. Томпсон Ева М. Трубадури імперії : Російська література і колоніалізм / Ева М. Томпсон ; Пер. з англ. М. Корчинської. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2008. – 368 с.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки **Головей В. Ю.**