

## ДИАЛОГИЧЕСКИЕ «МЕХАНИЗМЫ» ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В.Ю. Даренский

Идентичность любого субъекта культуры (индивида или общности разных типов) конституируется как соотнесенность с Другим в символическом смысле (Другим как своей инаковости). Познавая собственную идентичность, культура оказывается перед вызовом понимания со стороны Другого. Специфика видения Другого, всегда занимая важное место в моделях самоидентификации, в рамках монологической установки может оказываться подчиненной раскрытию собственного Я, для которого множественность других культур становится лишь внешним фактором саморефлексии. Тем самым объективное существование иной культурной реальности подменяется в культурном познании и самопознании присутствием образа Чужого. Сущность последнего не выходит за пределы, очерченные вопросом о судьбе своей собственной культуры, создающей себе особую ойкумену, по отношению к которой другие цивилизационные ареалы, религии, народы выступают в качестве символов саморефлексии.

На протяжении всего времени своего становления культура населяет окружающий ландшафт картинами своего иного; здесь возникает эффект «Двойника», описанный А.А. Ухтомским. Но в диалогическом режиме ей вдруг открывается, что «терпеливый лабиринт чужих линий тщательно слагает черты ее собственного лица» (Х.Л. Борхес), а Другой оказывается только вариацией на тему «чем есть культурное Я». Каким же образом конституируется диалогический режим бытия культуры, видящий в Ином не своего негативного «Двойника», а нао-

борот, по выражению А.А. Ухтомского, своего «Заслуженного собеседника»?

В современной украинской философии интенсивно исследуется проблематика культурной идентичности, о чем, в частности, свидетельствуют материалы конференции «Идентичность в современном социуме» (Донецк, 14–15 ноября 2006 г.) [7]. Среди целого ряда интересных подходов, в данной статье находит свое дальнейшее развитие диалогическая парадигма исследования идентичности, в частности, концепция диалога как «как способа расширения идентификаций» [10]. Целью статьи является исследование диалогических «механизмов» формирования культурной идентичности. Эта цель, в свою очередь, предполагает: 1) исследование истории и эвристического смысла понятия «идентичность»; 2) исследование специфики диалогических отношений как процесса формирования идентичности; 3) рассмотрение проблемы локальности и универсальности в контексте диалога культур.

Можно рассматривать четыре способа смысловой идентификации «Другого». Исходя из богатой традиции осмысления феномена «Другого» в философии, культурологии и психологии, можно выделить следующие социальные диспозиции в отношении к соучастнику диалога: 1) глубокое взаимопонимание, приводящее к определенной диффузии субъектов («Мы»); 2) противоположную диспозицию резкого взаимного отторжения («Чужой»); 3) более близкое к первой позиции ситуативное взаимопонимание и партнерство («Ты»); 4) более близкое ко второй позиции конвенциональное общение («Вы»). Эта типология очевидным образом связана с различными стадиями формирования культурных идентичностей разных типов субъектности в рамках диалогического взаимодействия.

В истории философии идентичность в качестве онтологической самоидентичности изначально рассматривалась как целостность, и была тесно связана с понятием «субъекта». Впервые термин «идентичность» как осознание индивидом своей непрерывности был употреблен Дж. Локком [1, с. 2]. Н.В. Трубина отмечает, что «если начало исследований идентичности принято связывать с работами Локка и Юма, то максимально широко этот термин стал использоваться в 50-е годы нашего века в Северной Америке с публикацией книг «Одинокая толпа» Рисмана и «Идентичность и тревога» Штейна» [11, с. 56]. С развитием концептуализаций субъекта в философии сложилось понятие об идентичности как об осознании индивидом собственной непрерывности, тождественности во времени. Классическая европейская

философия рассматривала субъект как единый самождественный субстрат посредством категорий тождества, единства, постоянства, неделимости. Идентичность как «самость» получила свое развитие в логике философии Нового времени и связана с концепцией размышляющего субъекта. Автономный субъект, обладающий разумом, управляющий волей, при этом прозрачный для себя самого, способный, руководствуясь правильным методом, познать мир и организовать общество на разумных началах, обладал целостностью сознания.

Однако с конца XIX в. начинается пересмотр традиционного понятия идентичности. Идентичность распадается на разные «Я», которые подлежат отдельному рассмотрению. С одной стороны, идентичность оказывается в сфере интересов различных отраслей знания, появляется ряд терминов, которые часто используются как синонимы идентичности: «эго», «Я-концепция», «self», «самость», «самосознание». С другой стороны, идентичность оказывается раздробленной не только разными полями знания. В ситуации постмодерна был поставлен вопрос о возможности изучения не только единой реальности, но и единого субъекта. Философские проекты феноменологии, герменевтики, постструктурализма и др., обращаясь к концептам сознания, интерпретации, субъекта и объекта, тождества и различия, дискурсивных практик, коммуникации и диалога, — актуализировали и проблематизировали само понятие идентичности.

Одним из самых влиятельных теоретиков, разрабатывавшим концепцию лишенной целостности индивида можно назвать Ж. Лакана. Его теория стала переходной между экзистенциалистской трактовкой полиморфности субъекта и постструктуралистской теорией «смерти субъекта». Личность в его трактовке — это расщепленный субъект со своими историями, которые в каждый последующий момент могут изменяться, меняя при этом структуру идентичности. При этом субъект является производным от общества, так как социализация происходит посредством языка. Индивид никогда не может быть тождественен себе, так как уровень бессознательного препятствует обретению стабильной идентичности. В частности, Ж. Лакан постулирует существование децентрированного субъекта, основными характеристиками которого являются фрагментарность, нестабильность, отсутствие целостности.

Формирование идентичности предполагает ряд стадий, осуществляющих переход от воображаемого к символическому. Главным структурирующим элементом идентичности субъекта Лакан считает «образ тела». Таким образом, «Я» для него изначально и свое, и отчу-

жденное. Этот процесс обретения Я можно понять как идентификацию, которая, по своей сути, является трансформацией субъекта при присвоении им своего образа. Стадия, на которой формируется образ собственного Я, является символической. Ребенок конструирует свою идентичность, идентифицируясь с образом «Другого», который удерживает в нем чувство самости (себя). Тем самым, «Другой» — это то, что неизбежно находится «внутри» индивида.

Поэтому субъект не может иметь стабильной идентичности, что позволило сделать Ж. Лакану вывод о двойственной структуре субъекта («Я» и «не-Я» одновременно). На этом основании он заключает, что идентичность и целостность субъекта имеют место только на уровне фантазии. Следовательно, сохраняя интерес к идентичности как структурной модели личности, Ж. Лакан рассматривает субъект не как универсальный, независимый от внешних обстоятельств, а как то, что рождается в социальных связях, то, что производится обществом.

В свою очередь, М. Фуко, обращаясь к истории возникновения психических больниц («Рождение клиники»), пеницитарной системы («Надзирать и наказывать») показывает, как в результате становления современного государства был выработан механизм социализации индивида (являющий собой процесс внешнего насилия, интериоризированный индивидом). Одним из важных критериев для становления субъекта оказался критерий «нормы». Норма официально закреплена в обществе либо государственными законами, либо неписаными правилами нравственности. Однако как идеологический продукт, она оказалась кодифицированной посредством визуального ряда (сумасшедший, нищий, бродяга, больной, преступник).

Таким образом, общество, производя социально принимаемую идентичность, постаралось отстраниться от отклонения от нормы и от проявления «неожиданности» идентичности. Идентичность, приобретаемая во внешних связях как некий социальный конструкт, позднее актуализируется в работах, касающихся взаимоотношения человека и толпы. Трансформации, произошедшие в XX веке, привели к становлению «общества спектакля», которое предполагает новую квазиидентичность «имиджей», производимых по законам рынка. Здесь конвейер становится своего рода символом не только экономического развития, но и человеческой личности.

Описанная тенденция очевидным образом приводит к «размыванию» идентичностей, поскольку «диалогизирующие» культуры могут встретиться только в формах своей личностной репрезентации. Как афористически отмечал В.С. Библер, «Обращаются и диалогизируют

... не абстрактные культуры как таковые, но Прометей и Дон-Кихот, Эдип и Гамлет, Августин и Паскаль» [2, с. 28]. Это значит, не пустые и молчащие для представителей других культурных общностей категории и понятия идентичности представляют культуру в общении, а предельно концентрированный и, в то же время, образный итог накопленного опыта. В диалогическом режиме культурное сознание решает задачу воссоздания пути своей культуры от бытия-потенции через становление и ставшее к осознанному для-себя-бытию при помощи образа, призванного стать воплощением и овеществленным, материальным носителем идеи культуры. Таким образом, жизненный путь целой культуры, схваченный в ее единственном личностном символе, обращенном к представителям иных культурных типов, не исчезает вместе с создавшей его культурой, а остается вечным спутником человеческого духа в его дальнейших странствиях.

Взаимное конституирование идентичностей субъектов культуры подобно взаимодействию различных сознаний посредством языка. Как писал М.М. Бахтин, «Всякое слово выражает „одного“ в отношении к „другому“. В слове я оформляю себя с точки зрения другого, в конечном счете, себя с точки зрения своего коллектива» [4, с. 102]. В этой формулировке М.М. Бахтина диалог определен именно как со-организация индивидуальных «жизненных миров» в соотносительности разных идентичностей. Сознание и речь человека пребывают в диалогическом (а значит, креативном) режиме ровно постольку, поскольку движимы одновременно двумя противоположными интенциями: волей к различанию (от *différance* Ж. Деррида) и волей к общности смысла. С одной стороны, в рамках единого культурного контекста обмен высказываниями возникает в силу неполноты включенности в этот контекст каждого из собеседников — и поэтому они ценны друг другу именно этой своей взаимообогащающей различностью. С другой стороны, эта неполнота имеет своей обратной стороной принципиальную избыточность каждого из них относительно общего контекста — и поэтому они должны (сознательно или бессознательно) делать усилия, чтобы не «выпасть» из него. «Топос» диалога — в неизбывном «зазоре» между тем, что взаимопонятно, и тем, что взаимонепонятно.

Особая специфичность взаимодействий различных идентичностей субъектов культуры состоит в том, что их уникальное содержание не может быть редуцировано к «поверхности явлений», поскольку оно не только обладает способностью к саморазвитию и позитивной индетерминированности, но и, более того, как раз и является источником такого типа развития, по отношению к которому любые всеобщие за-

закономерности эволюции культуры оказываются лишь пределом и заранее не предопределенным результатом. Реализация этих всеобщих закономерностей всегда лишь возможна, но никогда не гарантирована, поскольку опосредована межсубъектным взаимодействием, становлением разных идентичностей субъектов культуры. Именно в этом аспекте свобода как сущностная основа личностного и социального бытия выступает в своей наиболее очевидной, наблюдаемой форме. Необходимое опосредование универсальных закономерностей социокультурного бытия уникальностью личностного становления и межличностных взаимодействий требует для своего понимания особой логики, которая специфична именно для этой сферы.

С другой стороны, дихотомическое разделение диалог/монолог, принятое для обозначения двух режимов человеческого общения, в действительности представляет собой сильную абстракцию, которая не всегда адекватна реальным коммуникативным ситуациям. Последние, как правило, несут в себе элементы как диалогических, так и монологических отношений субъектов общения; различие состоит лишь в том, что в одних ситуациях доминируют первые, а в других — вторые. Тем самым было бы более корректно говорить о диалоге и монологе как, во-первых, разных доминантах режима общения; во-вторых, о разных установках сознания его участников, учитывая при этом, что конкретное речевое выражение этих установок далеко не всегда бывает удачным и адекватным.

В основе общепринятой теоретической модели диалогических отношений лежит тезис о том, что «диалог — это особая организация коммуникативных отношений, предполагающая равенство сторон в том, что касается осмысления фактов и оценки информации» (Б.А. Парахонский) [6, с. 27]. Тем самым, при таком понимании основной функцией диалога является не поиск «единой-единственной Истины» (М.М. Бахтин), а такое взаимное прояснение позиций, которое бы лишь устраняло поводы для конфликтов и обеспечивало возможность совместных действий по материально-техническому обустройству мира представителями разных цивилизаций и ценностно-смысловых ориентаций. Хотя в определенных случаях такой диалог может привести не только к взаимному культурному обогащению, но также и к взаимообогащающей трансформации идентичности его участников, но в принципе эта цель сама по себе не является обязательной, а лишь желательной. Главная же функция такого «горизонтального» диалога чисто прагматическая — устранение конфликтогенных ситуаций.

Однако «горизонтальный» тип диалога не сводим к своей прагма-

тической функции, особенно в интеллектуальной сфере. Здесь он чаще всего приобретает самодовлеющую игровую форму, при которой включенный в него участник получает непосредственное удовольствие от взаимодействия с другими индивидуальными сознаниями, смыслами, верованиями, ценностями и т. д., которое, однако, не приводит к сколько-нибудь существенному изменению его собственных. Такой участник сознательно или бессознательно действует по принципу: «моя реакция на позицию другого в диалоге состоит в том, что я не отвергаю её как „неправильную“, но ищу в своей позиции место, соответствующее той, которую занимает оппонент. Я возвращаю Другому свою интерпретацию его позиции и тем самым обогащенную им же мою мысль» [12, с. 146].

Нельзя не обратить внимание, насколько самонадеянна такая позиция. Такому «диалогисту» кажется, что он всегда для «позиции другого» сможет найти «место» в своем (очевидно, всепонимающем, поистине «божественном») сознании. А если его там в принципе быть не может, если другой говорит о чем-то таком, что никогда еще не было предметом «моего» опыта, и даже в настоящий момент ещё не может, в силу моей экзистенциальной неготовности, им стать? Нетрудно заметить, что такое понимание диалога как «поиска себя в Другом и полагания Другого в себе» [12, с. 144] оказывается принципиально амбивалентным. Действительно, «полагание Другого в себе» может быть понято и вышеуказанным способом — как нахождения ему «своего места» в моем якобы всепонимающем и всеобъемлющем сознании, что, по сути, всегда сводится к навешиванию удобного для дальнейшей мыслительной манипуляции «ярлыка».

Весьма характерна в этом контексте достаточно авторитетная в наше время концепция «диалогии» как «логики культуры», созданная В.С. Библером и развиваемая целым рядом его последователей. В основе этого построения и лежит вышеописанный принцип расставления всех по «своим местам» во всеобъемлющем, «божественном» сознании культуролога, ставящего себя в некую эсхатологическую позицию мирового разума, по своему произволу выстраивающего как внутренние «логики» разных мировоззрений и культурных миров, так и всеобщую «диалогичку» их взаимодействия между собой. Попытка сколь претенциозная, столь же и утопическая в своей самонадеянности. Действительно, автор манипулирует всего лишь с тремя доведенными до крайней абстракции интеллектуальными моделями античного, средневекового и новременного «смыслов бытия», «мыслящих разумов» и их «логик» (впрочем, все три термина часто употребля-

ются почти как синонимы). Причем «разум» Нового времени реконструирован весьма односторонне только на материале науки и образе Гамлета; модели Античного и особенно Средневекового «разумов» еще более односторонни и схематичны.

В результате получается весьма произвольная, хотя и яркая по форме изложения конструкция. Главная же идея автора концепции состоит в утверждении особого положения человека современной эпохи, который, по его мнению, уже «не может» жить и мыслить исключительно в рамках какого-то одного из перечисленных «смыслов бытия», «мыслящих разумов» и «логик», но только в их «контрапункте», т. е. на их границах между собой, которые должны неизбежно им самим постоянно актуализироваться в каждой ответственной жизненной ситуации. В силу того, что все органические, традиционные смыслы и «культурные миры» якобы уже безвозвратно разрушены, современный «человек . . .», — пишет В.С. Библер, — оказывается где-то в промежутке различных встречаемых и пересекающихся смысловых кривых, и ни одна „кривая не вывезет. . .“, ни к одной человек не прирастает, он все время остается (оказывается) наедине с собой.

Индивид теряет комфортное место „точки“ на некоей единственной восходящей траектории. В таком промежутке ни один осмысленный поступок уже не имеет абсолютной исторической или ценностной санкции. Каждый поступок (если он хоть как-то осознан) всегда что-то преступает, несет в себе риск личного перерешения — заново! — исторических судеб, выборов, решений, исторических форм общения. Все эти ценностные и смысловые спектры оказываются значимыми одновременно; каждый смысл вновь и вновь претендует на единственность и всеобщность, и вместе с тем в XX веке все эти всеобщие ценностные спектры действительно осмыслены (а не просто указующе регулятивны) только в общении друг с другом, только в ответ на вопрос иного смысла. И — только в атомарном средоточии каждого индивидуально-личностного сознания и бытия» [3, с. 262-263].

Описанная здесь экзистенциальная ситуация и есть та исходная подлинность непосредственного исторически обусловленного человеческого опыта, которая и понуждает В.С. Библиера для обретения хоть какой-то смысловой «почвы» под ногами пускаться в отчаянные культурологические спекуляции. Но на каком основании эти произвольные порождения индивидуального и притом крайне одностороннего по условиям времени и места ума выдаются за всеобщую «логику культуры»? Очевидно, в первую очередь, в силу той модели диалога, согласно которой для «другого» нужно лишь «найти место» в моем «божествен-



ном» сознании — и «диалог» состоялся.

Строго говоря, о диалоге как таковом вообще можно говорить только с того момента, когда он начинает включать в себя и «внутренний диалог». Как справедливо отмечает В.А. Лекторский, «диалог — это не внешняя сеть, в которую попадает индивид, а единственная возможность самого существования индивидуальности. . . Поэтому диалог между мною и другим предполагает целую систему внутренних диалогов» [8, с. 17]. Именно во «внутреннем диалоге» и формируется «образ Я» и «образ Другого», но самое главное, что это было бы невозможно без формирования (часто даже не осознаваемого) образа некоего абсолютного Третьего — абсолютного хотя бы в том смысле, что этот Третий является тем предельным смысловым горизонтом меня и любого «другого», благодаря наличию которого «я» с «другим» вообще конституируюсь в качестве соотносимых субъектов. «В данном случае слово „третий“, — отмечает С.С. Гусев, — просто указывает на то обстоятельство, что коммуникативный процесс не сводится к структуре традиционной бинарной оппозиции, но требует явного указания на способ и средства объединения его крайних членов. . . Этот „третий собеседник“ является одинаково „внешним“ для всех . . . и поэтому обеспечивает возможность их связи» [5, с. 197-199].

Среди философских проектов эпохи глобализма одну из ключевых ролей, без сомнения, играет концепт «диалога культур». На него возложена поистине сверхзадача — «снять» противоречие между локальной идентичностью, свойственной любому субъекту культуры (индивидуальному и коллективному), с одной стороны, и естественно-историческим процессом унификации культурных практик и ценностей в глобальном масштабе по модели техногенного «общества потребления» — с другой. Предполагается, что «диалог культур» (локальной и глобальной, а также локальных между собой, без чего невозможна их интеграция в глобальную систему) — это универсальная стратегия сохранения и сосуществования локальных культур в глобальном социуме. Однако, насколько реалистично такое предположение и не окажется ли эта стратегия вместо чаемой панацеи очередной мифологией?

Для ответа на этот вопрос следует углубиться в онтологические и логические аспекты «диалога культур», временно «вынося за скобки» любые прагматические установки и императивы. Исходными здесь являются три онтологические презумпции: 1) о наличии универсального «кода» человеческой культуры как таковой, благодаря которому в принципе достижимо «сквозное» взаимопонимание любых ее локальных субъектов; 2) об уникальности любого локального субъекта куль-

туры, благодаря которой он всегда представляет интерес для других; 3) о «пограничности» любого феномена культуры, в силу которой он раскрывает свою собственную сущность только во взаимодействии с иным, с «внеаходимой» по отношению к нему реальностью.

Последняя из названных презумпций сформулирована в известном тезисе М.М. Бахтина об отсутствии у «культурных областей» своей «внутренней территории». Пытаясь стать в критическую позицию по отношению к мысли М.М. Бахтина (что весьма провокативно для нашей темы), С.С. Неретина, в частности, пишет: «Исходная неточность, как кажется, заложена прежде всего в высказывании о том, что „внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах“. „Мгновенность“ культуры, ее сосредоточенность в напряжении сознания — лишь один из полюсов культуры. Другой ее полюс — признание пространства культур, где действуют „их“ смыслы, обнаруживаемые читателем, его меняющие. Но это значит — каждый раз преобразовать неизменный текст культуры в культурное произведение» [9, с. 195]. В приведенном высказывании сформулирована проблема, имеющая самое непосредственное отношение к онтологическим предпосылкам диалога культур и на которой поэтому следует остановиться подробнее.

Во-первых, признание наличия «внутреннего пространства» у каждой локальной культуры, действительно, оказывается интуитивно очевидным и верифицируемым. Однако об этом ли мысль М.М. Бахтина? С.С. Неретина сама указывает, в каком смысле говорится о «внутреннем пространстве» — в том смысле, что субъекту культуры (которого, кстати, ни в коей мере нельзя сводить лишь к «читателю») всегда присуща внутренняя сложность и в этом смысле «пространственность». Однако, ему не нужно взаимодействовать сразу с несколькими локальными культурами для того, чтобы оказываться на границе и вследствие этого воспринимать новое содержание и меняться. Ведь для субъекта любая локальная культурная среда является не только внутренней (усвоенной, интериоризированной), но и внешней, с которой он «граничит». Она реально существует для него именно как постоянная внешняя/внутренняя граница его собственного внутрисубъектного «культурного пространства». Именно это, по-видимому, и имеет в виду М.М. Бахтин — так что его формулировка на самом деле включает в себя оба названные «полюса» бытия культуры, а не один. Тем не менее, здесь явно обнаруживается логический парадокс: с эмпирической точки зрения любой культурный феномен сложен, многосоставен — и это составляет его «внутреннее пространство»,

в котором субъект «перемещается», т. е. объективно меняет свою ситуацию; однако, с сущностной, «метафизической» точки зрения любой культурный феномен обнаруживается и реально существует только во взаимодействии с другими — т. е. именно на своей «границе».

Исходя из этого, вернемся к исходной проблеме. Концепт «диалога культур» принципиально ориентирован именно на границы, а не на относительно самодостаточные внутренние «пространства культуры». Однако, что должен представлять собой сам субъект, ориентированный именно таким образом — на «диалог культур» в смысле постоянного пребывания на границах локальных культур, удерживающегося от предпочтения и «сроднения» с какой-либо одной из них? Субъект с такой установкой, во-первых, вовсе не становится универсальным и всепонимающим, но оказывается не на одной насущной для себя Границе с «родной» культурой, а одновременно на множестве частных, случайных и, в общем, необязательных для него границ с локальными культурными традициями, ни одна из которых, тем самым, не может для него стать вполне своей. Естественно, что это лишь абстракция, отражающая предельный случай некоего «абсолютного диалогизма». Естественно, что такие случаи чрезвычайно редки, однако в теоретическом аспекте именно они являются «модельными». Ведь в той мере, насколько субъект культуры привязан к одной из локальных традиций более, чем к другим, он неизбежно переходит в монологический режим отношения к последним.

Однако, с другой стороны, что представляет собой «абсолютный диалогист»? Нетрудно заметить, что его принципиальная «внеаходимость» по отношению к любым локальным культурам в конце концов неизбежно превращается в симулякр — в своего рода «алиби» по отношению к любому культурному смыслу, к любой традиции. Такой субъект становится радикально без-ответственным, поскольку каждый раз сам определяет со-ответствовать ли ему нормам, императивам и смыслам конкретной культурной среды — или нет. Подлинная же, неустранимая ответственность формируется только в ситуации принципиального не-алиби, в живой и «кровной» включенности в конкретную традицию. В противном случае возможно лишь игровое отношение к любым смыслам, ценностям и даже абсолютам.

Во-вторых, с другой стороны, необходимость пребывать одновременно на множестве локальных границ с различными культурными мирами — такое состояние с неизбежностью приводит к внутреннему «расщеплению» субъекта на множество квазисубъектов-фантомов, каждый из которых становится лишь адаптивным «инструментом», а

отнодью не полноценным способом бытия в культуре. Такое расщепленное, «шизоидное» (в культурологическом смысле) сознание не позволяет сформироваться целостной личности.

В-третьих, вследствие такой внутренней расщепленности у человека, наоборот, может возникнуть иллюзия, будто бы это признак его особой развитости и внутренней сложности. Например, в концепции В.С. Библера современный человек как субъект культуры трактуется как особо развитый именно вследствие того, что он якобы не имеет никакого собственного типа мироотношения, но призван быть своего рода «менеджером», обеспечивающим диалог трех исторически сложившихся способов отношения к миру: познавательного (парадигма Нового времени), эйдегического (Античность) и причастного (Христианская цивилизация). И якобы этот «диалог логик» и есть его собственное призвание. На наш взгляд, эта концепция не выдерживает критики по крайней мере в двух аспектах.

В первую очередь, трудно не заметить, что в данном случае задана как раз модель монологичного субъекта культуры, которому приписывается поистине «божественное» сознание, способное вместить любой культурный смысл, поскольку он изначально признается ограниченным. Такой тип сознания изначально настроен на манипуляцию элементами различных культурных традиций, превращаемых при таком отношении в мертвый материал.

Кроме того, объективное соотношение названных типов не диалогично (ибо они имеют совершенно разную направленность и предметность), а иерархично. Причастный тип является базовым, поскольку формирует человека как духовное существо, связанное с Абсолютом. Эйдегический тип формирует человека как душевное существо, пребывающее в единстве с миром как Космосом. Наконец, познавательный тип формирует человека как рациональное существо, овладевающее миром как своим «сподручным» (М. Хайдеггер) материалом. Если эти типы не будут поняты как иерархически, а не диалогически соотношенные, то это приведет лишь к глубокому расщеплению сознания, ценностному релятивизму и неспособности различать реальность и ее симулякры.

Впрочем, предложенная В.С. Библером классификация задаваемых культурой типов мироотношения, весьма плодотворна. С ее помощью можно диалогически соотносить различные локальные культуры, однако совсем по другому принципу. А именно, исходя из того, что в каждой из них явно или неявно присутствуют все три типа, но в различных пропорциях и формах своего осуществления. Но именно

наличие общей типологической «матрицы» делает их всегда в определенной степени взаимно «прозрачными» друг для друга. Эта «матрица», удачно отображаемая троичной типологией, и выполняет функцию универсального иерархического «кода» человеческой культуры, опосредующего взаимодействие любых ее локальных «областей».

«Стереоскопичность» любой локальной традиции, сохраняющей в себе (в большей или меньшей степени) своеобразный «микроскоп» культуры как таковой, и является «ключом» ко всей проблеме «диалога культур». Универсалии культуры всегда локально конкретизированы и предметно воплощены. Для того чтобы освоить их в большей степени, чем они даны в какой-либо из локальных культур, нужно сначала освоить их именно в этой локальной форме как родной и единственно возможной. И только после этого можно позитивно преодолеть ее ограниченность — но не путем отторжения, а путем ее обогащения.

Если же с самого начала занять позицию игровой отстраненности по отношению ко всем локальным культурам как таковым — то это и означает с самого начала отрезать себе путь к постижению универсального, поскольку оно всегда конкретно. Невозможность восприятия универсальности культуры вне и помимо ее локальной, ограниченной, но «родной» для нас формы задана онтологически, однако требует своего осознания на уровне нравственной рефлексии — в виде выработки императива смиренной любви к своей культурной родине. История всегда была и всегда будет борьбой культур, в которой побеждает сильнейший и утверждает свою культуру как более развитую, как образец для всех остальных.

Подводя краткий итог рассмотрению вопросов, раскрывающих основные аспекты поставленной проблемы, можно сделать следующие обобщающие выводы: 1) эвристический смысл понятия «идентичность» состоит в том, что оно фиксирует напряженную диалектику самоидентичности и внутренней сложности субъекта культуры; 2) специфика диалогических отношений как процесса формирования идентичности состоит в креативном синтезе противоположных интенций сознания — к различанию и к общности смысла, в актуализации неизбежного «зазора» между тем, что взаимопонятно, и тем, что взаимонепонятно; 3) онтологическим «базисом» возможности взаимо-обогащающего диалога культурных идентичностей является феномен «локального универсализма», то есть своеобразного «стереоскопизма» каждой локальной культуры, в той или иной форме воплощающей в себе базовые универсалии общечеловеческой культуры.

## 1 Литература

- [1] Антонова Н.В. Проблема личностной идентичности в зарубежной социальной психологии. — М.: Изд. МГУ, 1995.
- [2] Библер В.С. Идея культуры в работах Бахтина // Одиссей. Человек в истории. 1989. — М.: Наука, 1989. — С. 21-59.
- [3] Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. — М.: Политиздат, 1991.
- [4] Волошинов В.Н. (Бахтин М.М.) Марксизм и философия языка. — М.: Лабиринт, 1995.
- [5] Гусев С.С. Самосознание и страх, диалог и Третий // Перспективы метафизики: Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. — СПб.: Изд. СПбГУ, 2000. — С. 165–206.
- [6] Диалог и коммуникация — философские проблемы (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 1989. — № 7. — С. 3-27.
- [7] Ідентичність в сучасному соціумі.: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Донецьк, 14–15 листопада 2006 р.). — Донецьк: Юго-Восток, 2006.
- [8] Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. — М.: Эдиториал, 2001.
- [9] Неретина С.С. Одиссея философии культуры // «АРХЭ». Культурологический ежегодник. — Кемерово: Гуманитарный Центр, 1993. — С. 157-196.
- [10] Синельникова Л.Н. Диалог как способ расширения идентификаций // Диалог культур в аспекте проблем обучения в высшей школе. Материалы конференции. — Луганск: Знание, 2001. — С. 3-8.
- [11] Трубина Е.Г. Рассказанное Я: проблема персональной идентичности в философии современности. — Екатеринбург: Изд. ЕГУ, 1995.
- [12] Ячин С.Е., Орлова М.Ю. Диалог как коммуникативный режим // Человек. — 2001. — № 5. — С. 142-148.