

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

| Насущность Чужого: конкурентная структура культурной идентичности |

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

Украина, Киев.  
Государственная академия кадров культуры и искусств.  
Кандидат философских наук, доцент, докторант.Ukraine, Kiev.  
National Academy of Personnel Management / Center of Arts and Culture. Department of Theory and History of Culture.  
PhD, Seigneur Lecturer.[darenskiy@yahoo.com](mailto:darenskiy@yahoo.com)

## НАСУЩНОСТЬ ЧУЖОГО: КОНКУРЕНТНАЯ СТРУКТУРА КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Автор статьи рассматривает принципы диалога между субъектами культуры как особый тип интеракции, включающий в себя фигуру «чужого». Концепт диалога рассматривается как фундаментальный принцип взаимоотношений разных субъектов культуры как «чужого» к «чужому». Автор рассматривает специфику диалогической идентичности субъектов культуры как феномен «самоинаковости». В диалоге с «чужим» как особом типе взаимодействия каждый из субъектов, оставаясь самым собою, взаимообогащается с другим. Концепт диалога делает возможным исследование скрытых измерений человеческой экзистенции и сложного переплетения различных форм бытия в культуре. Благодаря инаковости культуры «чужого» субъект культуры как личность самоактуализируется.

**Ключевые слова:** чужой, культурная идентичность, субъект культуры, диалог, интеракция, самоактуализация, конкурентность, личность, структура

### Urgent of Alien: on Concurrent Structure of Culture Identity

The author of this article considers the principles of a dialogue between different cultural actors as a special typos of interaction, which include the figure of "alien". The concept of "dialogue" is considered to be the fundamental principle of the relation between different cultural actors, from "alien" to "alien". The author considers the specifics of dialogical identity of cultural actors as a phenomenon of their "self-differentiation". In a dialogue with "alien" as a typos of interaction everyone of actors remains of the same self-identification, but this dialogue enriches everyone of them. The concept of "dialogue" makes it possible to discover hidden dimensions of human existence and intricacies of their cultural forms of being. Due to the different culture of their "alien", cultural actors can self-actualize as a person being.

**Key words:** alien, culture identity, cultural actors, dialogue, interaction, self-differentiation, self-actualization, person, concurrent, structure

Для современного мышления характерно придание метафизического статуса понятиям, которые ранее не выходили за рамки обыденного словоупотребления. Эта общая тенденция в современной философской и культурологической мысли является естественной реакцией, с одной стороны, на недостаточность сциентистских моделей описания культуры, а с другой — на «кризис смысла» в самой обыденности жизненного мира, который требует восполнения хотя бы на уровне теоретической рефлексии. Классический пример такой стратегии показал М. Хайдеггер, весьма смело онтологизировавший в качестве «экзистенциалов» базовые «настроения» человеческого мироощущения. К подобным же «настроениям» можно отнести восприятие «чужого», представляющее собой один из экзистенциалов нашего мироотношения. Кроме того, актуализация экзистенциала «чужого» в качестве особого культурологического концепта имеет мощные культурно-исторические предпосыл-

ки, поскольку «обозримость мира сделала постоянным присутствием чужого, поэтому сам процесс идентификации в большей или меньшей степени переплелся с осознанием противостояния «Я–Чужой»<sup>1</sup>.

Концепт «чужого» позволяет вскрыть важные аспекты онтологии культуры. В частности, осмысленный как экзистенциал, он позволяет по-новому понять природу одного из важнейших сущностных признаков культуры, который в формулировке Е. К. Быстрицкого выглядит так: «культура всегда трансцендирует свое самопонимание и самосознание, в какой бы форме завершеного познавательного образа или совершенного мировоззренческого идеала они не выражались. Культура

<sup>1</sup> Довгополова О. А. Присутствие Чужого как фактор идентификации в глобализующемся пространстве культуры // Глобальное пространство культуры. Материалы междунар. науч. форума 12–16 апреля 2005 г. СПб: Центр изучения культуры, 2005. С. 380.



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

## | Насущность Чужого: конкурентная структура культурной идентичности |

превосходит возможное сознание о себе именно в особенных параметрах человеческого бытия. Точно так же... индивидуальность человека есть такой «род» деятельного бытия, который как раз не совпадает с актами человеческого сознания о себе, самосознания персоны<sup>2</sup>. «Бытие-в-культуре», тем самым, можно определить как такой модус человеческого бытия, в котором оно «не совпадает с самим собой», т. е. содержательно прирастает новыми смыслами — и в этом отношении культура есть особый «механизм» трансцендирования самопонимания и самосознания как индивидуума, так и целой общности как целостных субъектов культуры. Это есть не что иное, как «механизм» само-отчуждения человека в позитивном смысле этого слова — т. е. отчуждения в смысле само-освобождения человека от того в самом себе, что требует преодоления для самосовершенствования.

Такой, на первый взгляд, нетривиальный смысл концепта «чужого», в действительности, является как раз первичным, поскольку он наиболее непосредственно связан с сущностью культуры. Он связан и с более привычным смыслом «чужого» как чего-то (или кого-то) извне противостоящего субъекту культуры в качестве некоей опасности или, по крайней мере, вызова его идентичности. Эта связь состоит в том, что «внутреннее чужое», в отличие от внешнего, всегда непосредственно наличествует в качестве такого вызова и опасности — и, соответственно, умение «обращаться» с этим внутренним затем относится и к «внешнему».

Таким образом, концепт «чужого» оказывается ключевым для анализа конституирования субъектной идентичности в обоих контекстах — как его «внешней» среды («вызовы»), так и его собственного внутреннего «пространства». Очевидно, имеет место достаточно сложное переплетение «механизмов» само-идентификации / само-отчуждения «себя» («внутри») — и «отсвоения» / «присвоения» Чужого («вовне»). В чем же суть этих «механизмов»? Одним из ответов на этот вопрос стала разработка идей респонсивной феноменологии с неклассическим пониманием субъекта как локализованного на границе с «чужим». При таком понимании любой индивидуальный опыт оказывается неким амбивалентным конкурентно-диалогическим отношением, в котором и конкурентность, и диалогичность оказываются одинаково неустраиваемыми элементами. Как пишет об этом Б. Вальденфельс: «Творческое выражение опыта предполагает, что сам опыт открывает определенный вид диалогической структуры... Зияние между собственным и чужим способствует тому, что вещи никогда не обретают слово полностью... Многое, что сегодня живо в области феноменологии, движется на границе между могущим и не могущим быть выраженным словами, между видимым и невидимым. Такое мышление на границе и такое пребывание на границе дает возможность тому, чтобы призыв к «самим вещам» звучал дальше... в том смысле, что давал бы услышать претензию чужого в чем-то собственном»<sup>3</sup>.

Идея «услышать претензию чужого в чем-то собственном» берет начало у «позднего» Э. Гуссерля. В работе «Кризис евро-

пейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль предлагает объяснение возможности таких связей на основе разработки понятия «жизненного мира» (*Lebenswelt*) — как особой области опыта, преданного человеческой субъективности. Именно в этой особой сфере опыта конституируется «трансцендентальная intersубъективность», из которой посредством операции эпохэ мы и получаем универсальное содержание «Я», свойственное, как говорит Э. Гуссерль, «всему человечеству». Однако, добавляет он, «неправильно было сразу вскакивать в трансцендентальную intersубъективность, перескакивая при этом через изначальное Я (*Ur-Ich*), моего эпохэ, всегда остающееся уникальным и по лицам не склоняемым... остающееся всегда единственным Я в своей оригинальной, протекающей в нем конституирующей жизни конституирует первую, «примордиальную», предметную сферу... получает бытийную значимость интенциональная модификация его самого и его примордиальности — под титулом “чужого восприятия”, восприятия Другого, другого Я, Я для себя самого, как я сам»<sup>4</sup>. Тем самым, само наличие «чужого восприятия» (уже даже независимо от его содержательного наполнения) — как таковое оказывается конституитивным для идентичности каждого индивидуального «Я».

Такая конституитивность «чужого» для идентичности «Я» открывает совсем иное измерение этого феномена по сравнению с уже ставшим традиционным пониманием, в соответствии с которым, «феномен Чужого в социальном пространстве равнозначен понятию интенционального сбя, который провоцирует процессы «лечения» картины обжитого мира, восстановления картины безопасного истолкованного пространства. В картину обжитого мира Чужое вписывается уже в форме Образа Чужого, созданного по принципам данного обжитого мира»<sup>5</sup>. В последнем тезисе цитированного автора, одесского культуролога О. А. Довгополовой, уже обнаруживается переход между этими двумя пониманиями «чужого».

В свою очередь, утверждение Б. Вальденфельса о том, что «вещи никогда не обретают слово полностью» именно вследствие «зияния между собственным и чужим» здесь является ключевым, поскольку речь идет как раз об искомом нами «механизме» приращения опыта. Это можно переформулировать следующим образом. С одной стороны, поскольку смысловая структура «жизненного мира» всегда оказывается избыточной по отношению к возможностям индивидуального опыта эйдетической рефлексии; а с другой, столь же избыточным и неисчерпаемым для нее оказывается и сам базовый «примордиальный пра-опыт изначального Я» (Э. Гуссерль). Осознание этой феноменологической ситуации породило ряд интересных идей. В частности, А. Гурвич в работе «Неэгологическая концепция сознания» справедливо указал на вторичный характер Эго по отношению к изначальной спонтанности сознания, вследствие чего Эго «никогда не может восприниматься непосредственно. Эго можно постичь только в рефлексии, схватывающей акт со-

<sup>2</sup> Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. — К.: «Наукова думка», 1991. С. 161.

<sup>3</sup> Вальденфельс Б. Мотив чужого. — Минск: «ПроPILEI», 1999. С. 160–161.

<sup>4</sup> Гуссерль Е. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: «Владимир Даль», 2004. С. 248.

<sup>5</sup> Довгополова О. А. Метафорическая схема обжитого мира: место Другого, Чужого, Отторгаемого. — Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. докт. филос. н. по спец. 09.00.03. — соц. филос. и филос. истории. — Одесса: ОНУ им. И. И. Мечникова, 2008. С. 26.



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

## | Насущность Чужого: конкурентная структура культурной идентичности |

знания в его отношении к определенной диспозиции»<sup>6</sup>. В свою очередь, «диспозиция» всегда означает столкновение субъекта с «инаковым» себе, с тем, что так или иначе является «вызовом» его идентичности, насущным ему «чужим».

Исходя из этого круга идей и очерченной проблемной ситуации, целью данной статьи является исследование проявлений «насущности чужого» в процессах конституирования идентичности субъектов культуры.

Идентичность как самоидентичность некоего субъекта — термин, впервые употребленный Д. Локком (*identity*) для обозначения осознания индивидом своей непрерывности и тождественности во времени. Понятие «идентичности» затем было развито в немецкой классической философии, которая рассматривала субъект как единый самоидентичный субстрат посредством категорий тождества, единства, постоянства, неделимости. Идентичность как «самость» связана с концепцией автономного субъекта, обладающего разумом, управляющего волей, при этом «прозрачного» для самого себя и поэтому способного, руководствуясь правильным методом, познавать внешний мир и поддерживать целостность своего сознания.

Однако с конца XIX в. начинается пересмотр традиционного понятия идентичности. Идентичность распадается на разные «Я», которые подлежат отдельному рассмотрению; появляется ряд терминов, которые часто используются как синонимы идентичности: «эго», «Я-концепция», *self*, «самость», «самосознание». В ситуации постмодерна был поставлен вопрос о невозможности изучения не только единой реальности, но и единого субъекта, что актуализировало и проблематизировало само понятие идентичности. Был постулирован децентрированный субъект, основными характеристиками которого являются фрагментарность, нестабильность, отсутствие целостности. Формирование идентичности стало предполагать ряд стадий, осуществляющих переход от воображаемого к символическому. Таким образом, «Я» рассматривается в современной теории как изначально и «свое», и отчужденное; сам процесс обретения «Я» можно понять как идентификацию, которая, по своей сути, является трансформацией субъекта при присвоении им своего образа, формируемого на границе с «чужим», как ответ его «вызову».

Идентичность любого субъекта культуры (индивида или общности разных типов) всегда конституируется как соотнесенность с Другим в особом символическом смысле (Другим как своей инаковости). Познавая собственную идентичность, любая культура оказывается перед вызовом понимания со стороны Другого (в том числе, и как Чужого). Специфика видения Другого (Чужого), всегда занимая важное место в моделях самоидентификации, в рамках монологической установки сознания 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. Каждая 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). Каким же образом должен быть конституирован конкурентно-диалогический режим бытия культуры, выходящий в Другом — Ином — Чужом не своего негативного «Двойника», а, по А. А. Ухтомскому, «Заслуженного собеседника»?

В первую очередь, диалогизирующие культуры могут встретиться только в 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»<sup>7</sup>. Это значит, не пустые и молчаливые 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»<sup>8</sup>. В этой формулировке М. М. Бахтина диалог определен именно как со-организация индивидуальных «жизненных миров» в качестве соотнесенности разных идентичностей. Сознание и речь человека пребывают в диалогическом режиме ровно постольку, поскольку движимы одновременно двумя противоположными интенциями: волей к различию (от *differance* 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 делать усилия, чтобы не «выпасть» из него. «Топос» диалога —

<sup>6</sup> Гурвич А. Неэгологическая концепция сознания // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. — 2003. — № 2 (37). С. 133.

<sup>7</sup> Библер В. С. Идея культуры в работах Бахтина // Одиссей. Человек в истории. 1989. — М.: «Наука» 1989. С. 28.

<sup>8</sup> Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.) Марксизм и философия языка. — М.: «Лабиринт», 1995. С. 102.



в неизбывном «зоре» 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». Последнее 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 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. Необходимое опосредование универсальных закономерностей социокультурного бытия уникальностью межличностных взаимодействий требует для своего понимания особой логики, которая специфична именно для этой сферы.

Исходя из богатой традиции осмысления феномена «Другого» в философии, культурологии и психологии, можно выделить следующие социо-культурные 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»).

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)<sup>9</sup>. 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 людей с разными ценностными ориентациями. Хотя в определенных случаях такой диалог может привести не только ко взаимному культурному обогащению, но также и к взаимообогащающей трансформации идентичности его участников, в принципе эта цель сама по себе не является обязательной, а лишь желательной. Главная же функция такого «горизонтального» диалога чисто прагматическая — устранение конфликтогенных ситуаций.

Весьма характерна в этом контексте достаточно авторитетная в наше время концепция «диалогички» как «логики культуры», созданная В. С. Библером и развиваемая целым рядом его последователей. В основе этого построения лежит принцип своеобразного «расставления» всех по своим местам во всеобъемлющем, «божественном» сознании культуролога, постав-

ляющего 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. Действительно, автор манипулирует всего лишь с тремя доведенными до крайней абстракции интеллектуальными моделями Античного, Средневекового и Нововременного «смыслов бытия», «мыслящих разумов» и их «логик» (впрочем, все три термина часто употребляются 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 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 встречных 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 некой 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 индивидуального сознания и бытия»<sup>10</sup>. Описанная здесь экзистенциальная ситуация и есть та индивидуальная подлинность непосредственного исторически обусловленного человеческого опыта, которая понуждает В. С. Библиера для обретения смысловой «почвы» под ногами пускаться в весьма 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 сознании (которое в силу этого приобретает поистине «божественные» функции), чтобы «диалог» состоялся. Однако

<sup>9</sup> Диалог и коммуникация — философские проблемы (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 1989. — № 7. С. 27.

<sup>10</sup> Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. — М.: «Политиздат», 1991. С. 262–263.



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

## | Насущность Чужого: конкурентная структура культурной идентичности |

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 культуры, 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». Становясь 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 преобразать неизменный текст культуры в культурное произведение»<sup>11</sup>. В приведенном высказывании сформулирована проблема, имеющая самое непосредственное отношение к онтологическим предпосылкам конкурентного диалога культур.

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 явственно 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». Более того, эта граница особенно явственно актуализируется тогда, когда Другой выступает в функции «чужого» как противостоящего и отторгающего.

Исходя из этого, вернемся к исходной проблеме. Концепт «диалога культур» принципиально ориентирован именно на границы, а не на относительно самодостаточные внутренние «пространства культуры»<sup>12</sup>. Но что же должен представлять собой сам субъект, ориентированный на «диалог культур» в смысле постоянного пребывания на границах локальных культур, удерживающийся от предпочтения и «сроднения» с какой-либо одной из них? Во-первых, субъект с такой установкой не становится универсальным и всепонимающим. Он лишь 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. Что представляет собой такой «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, неустраиваемая 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 и «абсолютам».

Во-вторых, необходимость пребывать одновременно на множестве границ приводит к внутреннему «расщеплению» субъекта на множество квазисубъектов-фантомов, каждый из которых становится лишь адаптивным «инструментом», а отнюдь не полноценным способом бытия в культуре. Такое расщепленное, по сути, «шизоидное» (в культурном смысле) сознание не позволяет сформироваться целостной личности.

В-третьих, вследствие такой внутренней расщепленности у человека, наоборот, может возникать иллюзия, будто бы это признак его особой развитости и внутренней сложности. Например, в концепции известного идеолога «диалога культур» 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

<sup>11</sup> Неретина С. С. Одиссея философии культуры // «АРХЭ». Культурологический ежегодник. — Кемерово: «АЛЕФ», 1993. С. 195.

<sup>12</sup> См.: Даренский В. Ю. «Диалог культур»: панацея или новая мифология? // Глобальное пространство культуры. Материалы междунар. науч. форума 12–16 апреля 2005 г. — СПб: Центр изучения культуры, 2005. С. 212–216.



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

## | Насущность Чужого: конкурентная структура культурной идентичности |

миру: познавательного (парадигма Нового времени), эйдети-ческого (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 моно-логичного субъекта культуры, которому приписывается по-истине «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, реальное соотношение названных типов не диалогично (ибо они имеют совершенно разную направленность и предметность), но иерархично. «Причастный» тип является базовым, поскольку формирует человека как духовное существо, связанное с Абсолютом. «Эйдетический» 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 иерархические, а не диалогически соотносительные, 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 трюичной типологией, и выполняет функцию универсального иерархического «кода» человеческой культуры, опосредующего взаимодействие любых ее локальных «областей».

Конкурентность культур непосредственным образом проявляется как противостояние и несовместимость «моделей человека», которые они культивируют, но при этом успех в этой конкуренции определяется именно тем, насколько эффективно каждая из них осуществляет в себе все три указанных типа его культурного самоосуществления — бытийную причастность, эйдетическое проникновение и познавательное овладение. Например, на фундаментальном «изломе» культур, который

произошел в поздней Античности, когда в результате жесткой конкуренции победила возникающая культура христианства, «христианам пришлось использовать и приспособить к новой культуре многое из того, что “наработали” культуры прошлого. Отсюда и теория их, предназначавшаяся для организации простой безыскусной жизни, у первых же теоретиков-апологетов стала приобретать очертания сложной разветвленной по всем направлениям философии культуры... смысл человеческого бытия заключен, по мнению христианства, в трех актах: познания, почитания и служения. На их реализацию была направлена вся христианская культура, включая художественную, вся теория и философия... вся практическая деятельность»<sup>13</sup>. Созданный христианами образ культуры был основан на радикально «чужой» для языческой античности «модели человека», но эта модель оказалась способной не только освоить ее формы культуры, но резко усилить их содержательные возможности.

«Стереоскопичность» любой локальной традиции, сохраняющей в себе (в большей или меньшей степени) своеобразный «микрокосм» 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 в этой конкретной локализации, нужно сначала освоить их именно в локальной форме как родной и единственно возможной. И только после этого можно позитивно преодолевать 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, это означает с самого начала отрезать себе путь к постижению Универсального. 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, в конце концов, всегда побеждает действительно сильнейший и утверждает свою культуру как более развитую, как признанный образец для всех остальных. Сознательно признавая это обстоятельство, можно столь же эффективно культивировать не только взаимную терпимость культур (за которой очень часто скрывается лишь взаимное равнодушие), но и тот взаимный интерес, который обычно бывает лишь между упорными конкурентами.

<sup>13</sup> Бычков В. В. Эстетика поздней античности. — М.: «Наука», 1981. С. 113; 114–115.

