

Євгенія Більченко

МОНОКУЛЬТУРНА, ПОЛІКУЛЬТУРНА І ТРАНСКУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: КОМПАРАТИВНИЙ ДИСКУРС

У статті розглядається компаративний аналіз монокультурної, полікультурної та транскультурної ідентичностей, які відповідають різним типам культури та формам аксіологічної рефлексії. Монокультурна ідентичність інтерпретується як характерна риса традиційного (“центричного”) типу культури (універсалізм). Полікультурна ідентичність контрастує з нею як атрибут нетрадиційного (“децентричного”) типу культури (партикуляризм). Транскультурна ідентичність визначається як їхній діалектичний синтез у контексті діалогу.

Ключові слова: монокультурна, полікультурна, транскультурна ідентичність, універсалізм, партикуляризм.

В статті рассматривается компаративный анализ монокультурной, поликультурной и транскультурной идентичности, которые отвечают различным типам культуры и формам аксиологической рефлексии. Монокультурная идентичность интерпретируется как характерная черта традиционного (“центрического”) типа культуры (универсализм). Поликультурная идентичность контрастирует с ней как атрибут нетрадиционного (“децентрического”) типа культуры (партикуляризм). Транскультурная идентичность определяется как их диалектический синтез в контексте диалога.

Ключевые слова: монокультурная, поликультурная, транскультурная идентичность, универсализм, партикуляризм.

The article deals with the comparative analysis of three types of identity: monocultural, multicultural and transcultural ones, inherent to different types of culture and forms of the axiological reflection. The monocultural identity is interpreted as the characterizing feature of traditional (“centric”) type of

culture (universalism). The multicultural identity is contrast to it as an attribute of the non-traditional (“de-centric”) type of culture (particularism). The transcultural identity is proclaimed as the dialectic synthesis of them in context of dialog.

Key words: monocultural, multicultural, transcultural identities, universalism, particularism.

*Як дух стає верблюдом,
левом – верблюдо
і немовлям – лев.*

Фр. Ніцше

Аксіоматичною істиною став факт, що сучасна духовна культура перебуває у стані кризи внаслідок розриву між темпами розвитку технологічного та морального начал соціального життя в епоху глобальної цивілізації. Одним із суттєвих виявів культурної кризи є *криза ідентичності*, що виявляється у девальвації традиційних цінностей, крахові переконань, руйнуванні усталених принципів і норм людського співіснування, посиленні тенденцій до маргіналізації культури, яка, протестуючи (через постмодерністську рефлексію) проти раціональності та універсальності, впадає у стан “зачарування” ірраціонально-хаотичною множинністю відособлених ціннісних спектрів. Водночас необхідно пам’ятати про те, що гармонійно збалансований підхід до “фаустівської” логіки, за умов її поєднання з інтуїтивно-цілісним методом пізнання, не тільки не знижує, але й підвищує морально-духовний рівень суб’єктів культури, які одночасно *й переживають, й усвідомлюють* її цінності та смисли.

Тому проблема збереження ідентичності поступово стала однією з основних у сучасній філософсько-культурологічній думці: М. Бубер і Г. Марсель, К. Ясперс і Е. Фромм, П. Рікер та Е. Левінас, К.О. Апель і Ю. Хабермас – ці та інші мислителі намагалися різними шляхами (“діалог” для М. Бубера, Г. Марселя та Е. Левінаса; “комунікація” для К. Ясперса; “мистецтво любові” для Е. Фромма; “теорія комунікативної дії” для Ю. Хабермаса; трансцендентальна герменевтика для П. Рікера та К.О. Апеля) відродити модерний (новочасний) ідеал “Істини” як “метанаратив”, який становить основу екзистенційної самості людини.

Виходячи з контексту окресленої проблематики, у тлумаченні поняття ідентичності у межах цієї роботи ми будемо частково спиратися на думку Ю. Хабермаса про те, що само-

ідентичність людини (в англомовних текстах: “Self-Identity”, “Self-Clarification”) як відчуття її цілісності й самототожності (у К. Камільєрі – “сконструйована ідентичність”) діалектично пов’язане із процесом здійснення соціального примусу, зіставленням себе з людиною з культурним стандартом спільноти (“приписаної ідентичності”) [1, 95-96].

Серед останніх досліджень, присвячених проблемі відродження ідентичності через синтез загального й одиничного в культурі, слід назвати культурфілософську роботу німецького філософа *Б. Хюбнера* “Довільний етос і примусова естетика”, у якій автор намагається подолати стан відчуження сучасної людини через звернення до проблеми альтруїстичного ставлення до “ІНШОГО” як джерела служіння (збережено авторську орфографію) [2, 54-69]. Особливий інтерес у цьому контексті становить також збірка етико-філософських есе українського мислителя *В.А. Малахова* “Право бути собою”, яка ґрунтується на ідеї “віри” і “вірності” (власним принципам) як основи людського буття в культурі [3]. Зрештою, релігійно-освітній, прикладний аспект проблеми ідентичності оригінально висвітлений у дослідженні німецького теолога і педагога *Б. Роббена* “Сучасні наративні ідентичності і Біблія: нотатки до руйнівного концепту релігійної освіти”, у якій автор намагається відродити середньовічний архетип “сенсожиттєвої історії” (біблійного метанаративу) як механізму самоідентифікації [4, 219-223].

Водночас, говорячи про кризу ідентичності в сучасному суспільстві необхідно пам’ятати, що мова йде про руйнацію не ідентичності взагалі (хоча така небезпека неминуче існує), але розклад окремого, конкретно-історичного типу ідентичності (у *Б.Хюбнера* – “метафізична ідентичність”), притаманного попередній (модерній) епосі. Відтак, *метою* нашого дослідження є здійснення порівняльного аналізу різних форм еволюції ідентичності в історії культури людства. Реалізація цієї мети передбачає виокремлення *трьох основних типів ідентичності*, які виділяються нами відповідно до загальної динаміки культурно-цивілізаційного процесу, але водночас співіснують у межах сучасної культури. Мова йде про *монокультурну, полікультурну та транскультурну ідентичність*. Задля конкретного пояснення сутності кожної із них, визначимо завдання дослідження, до яких належать:

1. Зіставлення трьох зазначених вище моделей ідентичнос-

ті з етапами *історичної еволюції культурфілософської рефлексії смислів* від античного періоду до сьогодення. Остання репрезентується як діалектичний рух людської думки від універсалізму до партикуляризму із подальшим поверненням до універсалізму на новому витку світоглядного бачення.

2. Розкриття моделі *монокультурної (“метафізичної”) ідентичності* в контексті *універсалізму*, виявленого у феномені *“центрованих” культур* (у ХХ ст. – *“глобальної культури”*).

3. Розкриття моделі *полікультурної ідентичності* в контексті *партикуляризму*, виявленого у *“децентрації”* (в ХХ-ХХІ ст. – *“мультикультуралізм”*).

4. Виявлення специфіки *транскультурної ідентичності* як діалектичного синтезу попередніх двох моделей, покликаного подолати недоліки кожної з них на основі *діалогічної філософії*.

Використання нами як епіграфа знаменитого висловлювання Фрідріха Ніцше із праці “Так казав Заратустра” [5] підкреслює діалектичний характер еволюції феномена ідентичності в сучасній культурі від моно- (“верблюд”) до полі- (“лев”), а надалі – до транскультурної (“немовля”) ідентичності. Філософія діалогу як культурологічна проблема при цьому вбачається нами ефективним *світоглядним механізмом* формування нового типу ідентичності, адекватного вимогам інформаційного суспільства.

Почнемо з реалізації *першого завдання*. Проблема ідентичності у культурній самосвідомості завжди тісно пов’язана з проблемою цінностей, оскільки ідентичність є передумовою і водночас результатом формування ціннісних орієнтацій особистості. Щодо рефлексії культурних смислів і цінностей, їх спільності для всього людства чи автономності у межах локальних культур, сучасна філософська думка розділяється на два табори з протилежними світоглядними настановами: *універсалізм* та *партикуляризм*. Іноді їх ще називають *“фундаменталізм”* та *“релятивізм”*, що віддзеркалюють, відповідно, або настанову на пошук основних (фундаментальних) основ людського існування, укорінення у “грунт” (вдале російське визначення – “почвенничество”), або настанову на ствердження відносності множинних культурних істин, зосередження виключно на власному національному культурному просторі – етноцентризм. Зазначені позиції віддзеркалюють усвідомлення *спільного* або *відмінного* серед багатоманітності культур світу. При цьому фундаменталізм

асоціюється з *філософією сутності* (так званий “есенціалізм”) – усвідомленої як апіорної, метафізично заданої передумови розвитку феноменального світу, а релятивізм – із *філософією існування* (“екзистенціалізм”, включаючи власне екзистенціалістську школу атеїстичного спрямування та сформовані на її основі парадигми, наприклад, постмодернізм).

Перша настанова (універсалізм-фундаменталізм-есенціалізм) як орієнтація на загальні, спільні витоки культури людства має свої витоки в античній (“ейдоси” Платона) і християнській (теоцентризм й провіденціалізм в теології) духовності, але найбільшою мірою розвивається у моделі філософування доби *модерну* (XVII-XIX ст.). В універсалізмі стверджуються, що існують вічні, загальні для всього людства (універсальні), надособистісні (трансперсональні) значущі смисли (цінності), які вивисуються над обмеженістю й замкнутістю окремих локальних культур. Ці вищі цінності (у психолога-гуманіста А. Маслоу – “мета-цінності”) сприймаються як об’єктивні онтологічні даності сутнісного порядку, що виступають детермінантами людської поведінки.

В універсалізмі ідея загальної планетарної єдності людства набагато важливіша за конкретне розмаїття особистих та етнічних ідентичностей окремих людей і культур. До розряду універсалістів належать різні мислителі “платонівсько-кантивського канону”, творчість яких об’єднує тяжіння до трансценденталізму й тотальності усіх її виявах: Платон, Т. Гоббс, Р. Декарт, І. Кант, Г.В.Ф. Гегель, релігійні екзистенціалісти К. Ясперс і Г. Марсель, К.О. Апель (концепція комунікативної етики), Ю. Хабермас (концепція “універсальної етики”). Ця традиція об’єднує численні шкали від структуралізму й аналітичної психології до релігійно-філософських вчень екуменічної спрямованості (В. Соловйов, Л. Карсавін, та П. Тейяр де Шарден, а також ідеолог II Ватиканського собору Ж. Марітен; папа Іоанн Павло II – в миру К. Войтила; великий реформатор православ’я, російський священник О. Мень та ін.).

В історії культури людства настанова на універсалізм виявляється у феномені так званих “*центрованих*” (*традиційних*) культур. В інших типологіях (зокрема, у структурній антропології К. Леві-Стросса) вони також можуть мати назву “синхронічні” (“холодні”, “статичні”. До них належать первісні й стародавні культури, традиційні східні культури, релікти сучасних

міфоритуальних культур. До “центрованих” можна, з певними застереженнями, зарахувати й західноєвропейську культуру – до епохи Відродження. Головною ознакою образу світу в таких культурах є *центризм*. Світ уявлявся розумно влаштованим, гармонійним, упорядкованим та передбачуваним цілим (космосом), структурованим у систему *концентричних кіл*, що нерідко набували свого просторового вираження в міфологічній географії. В орієнтовному центрі цієї структури, ніби у фокусі перетину усіх її радіусів, знаходилася певна світоглядна або соціокультурна одиниця, що умовно приймалася за “*Центр*” (на противагу “*Периферії*” як образу хаосу). Опозиція “*Центру*” і “*Периферії*” в традиційних культурах укладається у семантичні пари: “світ – антисвіт”, “свої – чужі”, “раціональне – чуттєве”, “аполонівське – діонісівське”. Інститут державності у центрованій системі породжує два головні концентричні кола: *біологічного космосу* як вселенської гармонії та *соціального космосу* як суспільно-політичного ладу, що є його симетричним віддзеркаленням. Культурологічних прикладів центрризму безліч: давньоєгипетська деспотія, месопотамське місто-державна, Священне Ізраїльське Царство, імперія Тянь Ся в Стародавньому Китаї, імперія Ніхон у Японії, Римська держава – лат. “земне коло” – *Orbis Terrarum* і т. ін. У межах державного ладу сакральне начало уявлялося майже буквально, як радіальне поширення святості, як її випромінювання з певної “просторової вісі” – найменшого за радіусом “кола”, у якому ця святість ніби “згортається” (піраміда, зикурат, китайські “серединні царства”, індійські храми-чайт'я, храм Соломона, зелене дерево у космогонії майя та стародавніх слов'ян, легендарна земляна межа священної території Риму – лат. “*romerium*” і т. ін.). Цю структуру у різних варіаціях відтворюють семантичні ряди *візантійського та слов'янського православного храмів* (її блискуче розкрив на прикладі світоглядного аналізу Софії Київської та концепції софійності С.С. Аверінцев) [6].

Що ж таке людина в цьому божественно-державному порядку? Вона знаходиться під подвійним тиском земної і небесної влади. Провідним способом організації її життя стає принцип “*матр'юшки*” (вислів В. Розіна; у О. Геніса – майже синонімічно – “парадигма капусти” [7, 114-117]). Архетип “капусти-матр'юшки” як механізм психологічного захисту традиційної особистості від хаосу розпочинає свою історію на самій зорі

космогенезу. Цікавим є факт, що цей принцип імпліцитно міститься у фольклорних матеріалах: так, за сюжетом української (російської) народної казки, таємниця смерті Кащика Невмирущого знаходилася на кінчику голки, голка була захована у качці, качка – в зайці і т. ін.

Центрована модель космосу породжує своєрідний тип ідентичності, який можемо назвати *монокультурним*. Ідентичність в універсалізмі, у її темпоральному, динамічному вимірі (ідентифікація) усвідомлюється як *рух від “Периферії” до “Єдиного Центру”* – процес входження індивіда у тотальну єдність спільноти, в цілісність і загальність соціокультурного життєвіту, переживання єдності з яким є одночасно переживанням власної самототожності. Характер останньої визначається обожненням сконструйованої та приписаної ідентичності, злиттям у культурному суб’єкті зовнішнього і внутрішнього її вимірів, коли процес їх збалансування (у давньокитайських текстах існує навіть спеціальний термін для позначення антропологічного ідеалу – “хе”, що означає “приготування страви з численних компонентів”) становить головний механізм ідентифікації. Індивід із своїми запитами, бажаннями, потребами та інтересами не руйнує системи культури. Соціальні інституції, освячені тисячолітньою традицією, сприймаються як первинна онтологічна реальність, абсолютна безпосередня даність, свого роду “правила гри”, правомірність яких не підлягає обговоренню. У процесі традиційної соціалізації як “вступу в ім’я” людина через систему ритуальних випробувань отримує свій соціальний статус з відповідним набором ролей. Ставлення до особистості у традиційному суспільстві суворо регламентоване: людина *не має індивідуальної цінності*. Відтак, формується цілком нормативна, колективістська модель канонічної (контекстуальної) особи (так звана “порожня людина”, “ексцентрик”, або “людина-актор”), яка набуває значення тільки в контексті соціального цілого, у межах *спільноти* (чи то община, каста, етнос, поліс, імперія тощо).

Монокультурна модель ідентичності перешкоджає розвитку індивідуальної творчої ініціативи та свободи вибору, яка сприймається як загроза повернення хаосу (недарма індивідуалістичні вчення Будди Шак’ямуні в Індії чи Ісуса Христа в Іудеї не прижилися у межах культур, у яких вони виникли). Не *“встановлювати”*, а *“відновлювати”*, не *“утверджувати”*, а *“підтвер-*

джувати”, не вносити нове, а щосили підтримувати старе, дивитися не у “світле” майбутнє, а в “мудре” минуле, обертаючись на цінності незабутнього “Золотого віку” (згадаймо “високу старовину” Конфуція) – таким є призначення людини в космосі. Справедливість, по суті, означає не звичний для західної демократичної свідомості архетип *рівності й права*, але освячення *нерівності* як відображення природних відмінностей між людьми, що акцентує на категорії *обов’язку* (варно-кастовий лад в Індії, античний расизм). Тому освіта як механізм перетворюється у безкінечний процес засвоєння попередніх надбань, повторення старого і переосмислення повтореного, а освічена людина постає як вічний учень, слухняний виконавець завітів пращурів, “верблюду”, який не боїться обтяжити себе ношею культурно-історичного досвіду: “Вчитися і час від часу повторювати вичене, хіба це не приємно?” – говорить Конфуцій [8, 262].

У культурі ХХ ст. феномен універсалізму виявляється у тенденціях до тотальності, які особливо посилюються після II Світової війни, коли загострилася потреба у міжнародному мирі та злагоді. Відповіддю на цю потребу стало тяжіння до гомогенності, злиття (“синтезу”) різних культур у єдине внутрішньо однорідне ціле. Ідея “синтезу” є наріжним каменем культурологічної рефлексії глобальних проблем людства, яку пропонувала міжнародна науково-дослідницька організація “Римський клуб”. Її роль у формуванні сучасної моделі культурної ідентичності не можна недооцінювати. Відповідно до розробленої представниками Римського клубу доктрини “*нового гуманізму*” (А. Печчеї, Е. Ласло), головною засадою світогляду культурного суб’єкта повинна стати *концепція системності*, заснована на *почутті глобальності* – переживанні взаємопов’язаності та взаємної відповідальності між різними елементами і чинниками людської системи, між різними рівнями і формами життя на планеті [9]. Подібні уявлення засвідчують становлення універсалістського за суттю проекту глобальної культури як нового стану буття людини в світі інформаційних технологій, що відтворюють однакові (як правило, америкоцентристські) культурні стандарти.

Однак реалії соціокультурної дійсності виявили межі універсалізму. Серія фундаменталістських “вибухів” на Сході (починаючи від винищення клану М. Ганді та Іранської революції 1979 р. – і до трагедії 11 вересня 2001 р.) створила враження неможливості досягнення гармонії між різними ціннісно-смысловими спектрами

світової спільноти і викликала до життя *ідею множинності і багатоманітності різних культурно-історичних типів*. Відтак, “*партикуляризм-релятивізм-екзистенціалізм*” як орієнтація на одиничне й особливе в кожній із множинних культур позначає перехід до філософського *постмодернізму* (від його прообразу у формі імморалізму Ф. Ніцше, філософії людини як “проект-у” Ж.П. Сартра та ідеї суб’єктивізації істини у дослідженнях прагматизму В. Джеймса та Дж. Дьюї – до теоретично зрілого постструктуралізму Ж. Дерріда, пізнього постструктуралізму М. Фуко й Р. Барта та неопрагматизму Р. Рорті). У межах партикуляризму відбувається заперечення “метанаративів” на користь культурним відмінностям. Кожна культурна традиція сприймається як така, що характеризується власним набором етноцентричних цінностей. Відповідно, загальнолюдські смисли сприймаються як номінальна фіктивна єдність, суб’єктивний каприз.

Партикуляризм означає прихід нового, “*децентрованого типу культури*” і нової моделі ідентичності – *мультикультурної*. Ідентифікація особистості у партикуляризмі – це процес виокремлення “Я” із єдиного соціального цілого через культивування власних запитів та інтересів, через рух від Центру – до периферійних аспектів культури й часткових культурних норм. Звідси – полікультурність, маргінальність, орієнтація на розмаїття етнокультурних й етнорелігійних ідентичностей, що нагадують замкнуті монади, або “квіти у полі” (О. Шпенглер).

З певними застереженнями можна стверджувати, що виток децентрації криються у філософському перевороті “*осьового часу*” (К. Ясперс), коли людській думці відкрилися дві діалектично пов’язані категорії: з одного боку, *особистості* (поняття, вужче за спільноту), а з іншого боку, – *людства* (поняття, ширше за спільноти). Тому цей період в історії культури одночасно є початком універсалізму (щодо ізоляціонізму етноцентричної системи цінностей) і партикуляризму (щодо родоплемінного колективізму, притаманного цій системі). *Індивідуалістична модель людини*, пов’язана із поглибленням суперечностей між культурними вимогами та індивідуальними потребами особистості, із розходженням сконструйованої та приписаної ідентичності, – стала ментальним архетипом Європи, починаючи з епохи християнського Середньовіччя, яке на рівні картини світу (попри і поза панування церковної догми в соціокультурній практиці так званих “Темних віків”) утвердило *свободу волі*

людини як богоподібної істоти – духовно автономного суб’єкта, здатного до особистісного вибору.

Однак найбільш яскраво децентрація виявилася у *постмодерній культурі*, з притаманним для неї підривом фундаментальної ролі вищих цінностей, з її відчайдушним прагненням “оселитися” на “околицях” культурного життєвіту, ототожити себе з його епатажно-пограничними, “карнавальними” виявами. “Маргінал”, “кочовик”, “номад”, “турист” стає своєрідною моделлю ідентичності доби постмодерну (бо ж саме поняття “ідентичності”, наприклад, “метафізичної ідентичності”, як логоцентричний ідеал відкидається противниками ідеології раціоналізму).

За своєю суттю полеміка модерну і постмодерну як двох типів дискурсу є грандіозною суперечкою “Центру” і “Периферії” як двох архетипів світової культури. Периферія почала говорити все голосніше через своїх адептів, починаючи від ідеолога деконструктивізму Ж. Дерріда і закінчуючи плюралізмом Р. Рорті. Чи не найяскравішим теоретичним виявом протесту “Периферії” проти “Центру” у постмодерні є концепт *інтертекстуальності* – безкінечного, полісемантичного переплетення (буквально з латинського “textum”) текстів, що виступає формою буття людини в культурі і визначає її ідентичність як окремий випадковий фрагмент-слід попереднього досвіду (“граму”, “текст у тексті”), який хаотично пов’язаний з іншими такими ж фрагментами. Навіть часткове повернення до централізму у формі ідеї Архепісьма (першого тексту) у Ж. Дерріда не потягнуло за собою встановлення субординації між “Центром” і “Периферією”. Якщо інноваційна західна культура до епохи постмодерну являла собою їх боротьбу, то постмодерн означає просто їх відсутність. “Центр не є центр” (Ж. Дерріда), “смерть автора” (Р. Барт), “мозаїка цитатій” (Ю. Кристева) – ці та інші афоризми теорії інтертекстуальності можна вважати символами мультикультурної ідентичності, розчинення особистості у множині рівноцінних культурних смислів і значень, які можна складати і розкладати під час деконструкції, але в жодному випадку не можна ранжувати за лінійною матрицею. Так само не можна вибудувати жодної ієрархічної послідовності серед різних форм пізнання: наука, філософія, мистецтво, релігія, містика, езотерики, побутові уявлення – усі вони виявляються однаковою мірою значущими (і однаковою мірою незначними!) для культурного суб’єкта.

Як бачимо, крайні вияви обох альтернативних позицій – універсалізму та партикуляризму – призводять до одного й того самого наслідку – *кризи ідентичності*. Універсалізм – через поширення масовості, стандартизації, уніфікації. Партикуляризм – через деградацію свого головного ціннісного надбання – толерантності. Толерантність, сприйнята як *плюральність* (фактична множинність) породжує *плюралізм* (легалізацію множинності у нормативний принцип свободи совісті), який, своєю чергою, призводить до культурного *релятивізму* (усвідомлення відносності множинного) і *нігілізму* (заперечення множинного і відносного). Існує ціла низка позначень релятивних станів у сучасній філософській думці: “*відчуження*” (Е. Фромм), “*самотність*” (Г. Арендт), “*абсурд*” (А. Камю), “*нудьга*” (Б. Хюбнер).

Полікультурна модель ідентичності є ніби славнозвісним слов’янським образом “бджоли” зі “Слова” давньоруського мислителя Данила Заточника, яка збирає нектар книжної мудрості із численних інокультурних “квітів”-книг [10], але, на відміну від цього персонажу, постмодерна “бджола” не завжди здатна переробити цей нектар на “мед”).

Самотність спонукає до пошуку нової моделі ідентичності, яка б допомогла зберегти відчуття єдності людства, але при цьому не стандартизувати своє існування; сприйняти ідею культурної множинності, але при цьому не розчинитися у ній. Користуючись ніцшевською метафорикою, у внутрішньому світі сучасної людини присутній конфлікт традиційної, монокультурної центрованої людини (“верблюда”), що покійно приймає будь-який вантаж “Центру” (яким би тяжким ярмом не виявилось прийняте), та інноваційної, мультикультурної, децентрованої людини (“лева”), яка зухвало цей вантаж скидає (хоч би якою пустелею не виявилось це скидання). У цьому контексті образ “немовляти” є своєрідним символом потреби у їх діалектичному синтезі, якого однаковою мірою потребують і сучасний “верблюду”, і сучасний “лев”.

Вихід на новий рівень розв’язання проблеми ідентичності вбачається нами в ідеях *кроскультурності* й *транскulturтури*. Перший термін – “*кроскультурність*” – фіксує процес *подолання культурних кордонів під час міжкультурного (інтеркультурного) спілкування*. Другий термін – “*транскulturтура*” – фіксує факт збереження особою власної самості при одночасній належності її до багатьох культурних традицій. Так, у метафізиці М. Еп-

штейна, яку можна вважати опосередкованим продовженням ідеї “буття у проміжку” В. Біблера [11, 303-304], транскультура – це “універсальна система знаків (семіосфера)”, яка вивищується над конкретним розмаїттям локальних культур і яка одночасно акумулює у собі усі їх уже наявні варіації та ще не здійснені можливості [12, 622-634]. Транскультурна ідентичність, отже, фіксує настанову на єдність і багатоманітність, солідарність і плюральність, плюральність і окромішність одночасно.

Водночас ми не можемо погодитися з притаманними для концепції М.Н. Епштейна та частково співзвучної останній теорії трансперсоналізму уявленнями про характер транскультури та способи залучення до неї. Транскультура в очах її адептів подекуди набуває надто абстрактних, відірваних від життя форм. Особливо це стосується відверто містичного вчення про трансперсональне поле смислів, наприклад, у С. Гроффа [9]. З цього приводу, суттєвими видаються міркування про те, що “межа” культур є одночасно “*позакультурною*” і “*внутрішньокультурною*” [13, 45] (у прикладних розробках експертів Ради Європи щодо полірелігійної освіти застосовується, зокрема, поняття “інтер-духовний” діалог, або “інтрарелігійна освіта” [14]). Транскультурність формується у глибинних надрах духовного світу людини. Відповідно, і долучитися до цієї межі можна не через екстаз, “змінений стан свідомості”, вихід у безсвідоме внаслідок “діонісійської” одержимості, що нерідко важко відрізнити від психічної патології, – але, насамперед, через *розум*, “нове (відмінне від раціоналістичного модерного – Є.Б.) мислення” [11, 304; 13, 45].

На нашу думку, ефективним світоглядним механізмом формування транскультурної ідентичності є *діалогізм* як модель філософування і ставлення до світу. Діалог як процес спілкування “Я” та “Іншого” надає, як мінімум, *дві необхідні передумови* для транскультурної ідентифікації. По-перше, першопочаткова наявність *сконструйованої індивідом особистої та етнокультурної ідентичності, яка відповідає його принципам і переконанням*. По-друге, *критичне, творче, селективне ставлення до плюрального потоку імпульсів ззовні; здатність до їх відбору і трансформації відповідно до власної ідентичності*. Досягнути першого можна за умов усвідомлення, що істина, яка є основою принципів і переконань, є відносною лише до певної межі, що у своїх останніх проявах вона (істина) – абсолютна, непохитна і єдина. Досягну-

ти другої із зазначених нами передумов можна за умов наявності усвідомлення не лише відмінного, але й схожого між “своїм” і “чужим”. Такою спільною смисловою сферою (за М. Бубером, “сферою між”) постає у діалозі так званий “Третій” – посередник між “Я” та “Іншим”, що символізує вищу істину “Цілого” в паузах між їх “репліками”. Отже, “Третій” виступає ніби у двох вимірах: як глибинне джерело переконання, він є архетипною основою “моєї власної” (партикулярної, унікальної, одиначної) самості й автентичності, а як спільне поле взаємодії – універсальним принципом, загальним для всіх. Виникає парадокс: *найглибше, найоригінальніше у мені є одночасно нашим спільним, тим, що пов’язує мене з “Іншим”*. Відтак, знімається напруга “Центру” і “Периферії”, приписаного (“Іншим”) та сконструйованого (“Я”) аспектів ідентичності. У цьому полягає актуальність *філософії діалогу як Філософії Третього* у транскультурній перспективі.

Підбиваючи *підсумки* дослідження, зазначимо:

1. Формування моделей ідентичності в історії культури можна репрезентувати як послідовну зміну світоглядних установок: від *монокультурності (центрованої культури)* – до мультикультуралізму (децентрації), а від нього – через *інтеркультурність* – до *кроскультурності й транскультури*, а також, зважаючи на інтеріоризацію образу “Третього” в діалозі, – і до *інтракультурності*”.

2. Відповідно, еволюцію культурфілософської рефлексії у контексті діалогічної філософії можна вважати природним виявом діалогу “Я” (“Свої”) та “Чужинця”, образ якого в культурі еволюціонує від “Чужого” (ворога) через “Іншого” (несхожого, який, однак, вимагає пошани) до “Ближнього” (друга). Відповідно, традиційна (монокультурна) ідентичність формується на першому рівні, коли в космосі культури існують лише макрокосмічні “свої”, культурні стандарти яких універсалізуються на усіх інших. Мультикультурна ідентичність відповідає рівню ставлення до “Чужинця” як до “Чужого”, що і засвідчене рухами антиглобалістів, відстоюванням національними (релігійними, сексуальними) меншинами свого права на існування і, як наслідок, – тотальне відчуження, байдуже співіснування “чужих” поруч із “чужими”, “самих собі чужих” (вираз Ю. Кристевої), релятивація істини та криза ідентичності. Транскультурна ідентичність розпочинається із ідеї *“інтеркультурності”*, зі спроби

порозуміння через комунікацію, через перехід від “Чужого” до “Іншого”, поступове визрівання уявлень про повагу і довіру. Зрештою теоретичне становлення транскультурної ідентичності відбивається в ідеях “*кроскультурності*” як подолання (у спілкуванні) культурних кордонів та, власне, “*транскультури*” (вивищення над конкретним розмаїттям культур) як способу поєднання “Я” та “Іншого”, “своїх” і “чужих”, “Центру” і “Периферії”.

3. На нашу думку, хід цієї еволюції ще не завершений. У ньому не вистачає останнього (і водночас вічного у своїй архетипній етичній даності) “героя” – “Ближнього”. Ставлення до “Іншого” як до “Ближнього” насмілимося позначити неологізмом “*інтракультури*” і/або “*інтракультурної ідентичності*” – вищої моральної відповідальності, активної толерантності і жертвовності, яка формується не у зовнішній абстрактній трансцендентній царині, а виключно із *середины*, в глибинах нашого внутрішнього духовного світу, – формується внаслідок діалогічної рефлексії спільного екзистенційного смислу буття. Основна думка філософії діалогу – *ствердження цілісної єдності буття, усвідомлення людини як інтегральної частки навколишнього світу, як мікрокосму, що є відображенням макрокосму* – думка, нова для постіндустріального Заходу, але давно відома у духовній культурі слов’янського Сходу, де людина традиційно сприймалася як уособлення “серця” – відблиску сакрального у профанному, загального в одиничному, – що давало можливість реалізувати себе, реалізуючи людство. У цьому плані діалогізм української моделі філософування – перспективний предмет досліджень майбутнього.

Література:

1. Хабермас Ю. Познание и интерес // Философские науки. – 1990. – № 1.
2. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики: Пер. с нем. – Минск, 2000.
3. Малахов В. Віра, вірність, толерантність // Малахов В. Право бути собою. – К., 2008.
4. Roebben Bert. Modern Narrative Identities and the Bible: Notes on a Subversive Concept of Religious Education // Hermeneutics and Religious Education. – Leuven-Paris-Dudley: Leuven University Press, 2004.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для

кого // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т.: Пер. с нем. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990.

6. Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – К., 2001.

7. Генис А. Вавилонская башня: Искусство настоящего времени. – М., 1997.

8. Из книг мудрецов: Пер. с кит. – М., 1987.

9. Грофф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог: Пер. с англ. – М., 2004.

10. Слово Даниила Заточника // О, Русская земля: Памятники древнерусской письменности XI – XVII вв. – М., 1982.

11. Библер В.С. XX век. Человек. Культура // Человек в системе наук. – М., 1989.

12. М. Эпштейн. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. – М., 2004.

13. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность (Философские размышления о жизненных проблемах). – М., 1990.

14. Roebben V. Learning in difference. Inter-religious learning in the secondary school in Western- Europe: Пер. з англ. Є. Більченко // <http://iifpo.pp.net.ua/publ/11>.