

Євгенія Більченко

ЦІЛІ ЛЮДИНИ МІЖ МОДЕРНОМ І ПОСТМОДЕРНОМ: СПРОБА КРИТИЧНОГО КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ПРОГНОЗУВАННЯ ХХІ СТОЛІТТЯ

У статті досліджуються проблеми формування соціально адекватної культурної ідентичності суб'єкта ХХІ ст. Автор порівнює універсалістський антропологічний зразок доби модерну із партикуляристським постмодерним типом людини і доходить висновку про історичну обмеженість кожного із них. На цій підставі здійснюється спроба культурологічного прогнозування транскультурної ідентичності у методологічному контексті некласичної філософії діалогу як філософії "Третього".

Ключові слова: ідентичність, універсалізм, партикуляризм, модерн, постмодерн, транскультура, діалог, "Третій".

Bilchenko Y. The Aims of a Man between Modern and Postmodern: the Attempt of Critic Culturological Prognosis of XXI Century

The article is devoted to the problem of formation of socially adequate cultural identity of subject of XXI century. The author compares universalistic anthropological sample of Modern with the particularistic Postmodern human type and comes to conclusion about historic limitation of each of them. On this base author makes an attempt of culturological prognosis of transcultural identity in the methodological context of non-classic philosophy of dialogue as the philosophy of the Third.

Key words: identity, universalism, particularism, Modern, Postmodern, transculture, dialogue, Third.

Бильченко Е. Цели человека между модерном и постмодерном: попытка критического культурологического прогнозирования ХХІ века

В статье исследуется проблема формирования социально адекватной культурной идентичности субъекта ХХІ века. Автор сравнивает універсалістський антропологический образец модерна с універсалістским постмодерным типом человека и приходит к выводу об исторической ограниченности каждого из них. На этом основании предпринимается попытка культуроло-

логического прогнозирования транскультурной идентичности в методологическом контексте неклассической философии диалога как философии “Третьего”.

Ключевые слова: *идентичность, универсализм, партикуляризм, модерн, постмодерн, транскультура, диалог, “Третий”.*

Актуальність визначення антропологічного ідеалу майбутнього – річ настільки очевидна, що, мабуть, не потребує фактичних доказів. Справді, на що ще може бути спрямована гуманітаристика і, зокрема, філософія як світоглядне знання, як не на виявлення (у пасивній позиції) чи моделювання (в активній) ідеального і/або типового зразка людини своєї доби? Все ж спробуємо внести свій, культурологічний, вклад в обґрунтування цієї проблеми, апелюючи до семантичного аналізу сучасного стану розвитку культури та картини світу культурного суб’єкта. Останній притаманна крайня невпорядкованість, яка нагадує про міфологічні архетипи первісного хаосу, знезацька реанімованого після позірно “благополучного” і доволі тривалого періоду панування раціонального космосу. Постмодерний плюралізм, виражений у проєкті мультикультуралізму, що протягом кінця ХХ століття оптимістично сприймався як позитивна альтернатива глобалізму і модерну, нині постулює вичерпаність свого онтологічного потенціалу. Кінець постмодернізму, який вже був симптомом девальвації та ціннісної дезорієнтації суб’єкта, тільки поглиблює стан екзистенційної розгубленості.

Справді, що залишається після того, як сплинула потреба не лише метафізичного поклоніння перед вищими смислами, але й потреба в іронічній їх деконструкції? Деякими це сприймається як вторинне утвердження модерну як незавершеного проєкту історії (Ю. Габермас) [1]. Його опонент Ж. Дерріда, говорячи про цілі людини, розхитує амплітуду їх визначення між класичним гуманізмом, репрезентованим вищою людиною М. Гайдеггера, та некласичним волюнтаризмом, втіленим у надлюдині Ф. Ніцше – тобто між вірністю буттю (мові як дому буттю) та розхитуванням онтологічного каркасу існування через варіативну інтертекстуальність мовлення і тексту [2, с. 3].

Наша *мета* за таких умов полягає у тому, щоб здійснити на підставі культурологічного аналізу розвитку культури ХХ ст. спробу прогнозування ідеального типу людини майбутнього, що не тяжіє ні до модерного метанаративу буття, ні до його постмодерної деконструкції.

Відповідно до сформульованої мети, *завданнями* дослідження є:

- Осмислення відносно недавнього попереднього культурного буття людини, її самоідентифікації та самоконституювання в суспільстві

від початку ХХ ст. у контексті напруження полярних смислів модерну як феномену масовості та постмодерну як феномену деконструкції маси через плюральність та одиничність.

• Вихід на рівень проекції майбутнього культурного буття людини через аналіз новітніх моделей ідентичності суб'єкта (зокрема моделі транскультурної ідентичності як вияву неklasичної діалогічності світобачення в руслі концепту “Третього”).

Масовізація культури як симптоматична риса духовної “хвороби” західного буржуазного суспільства доби модерну досягає свого апогею в ХХ ст., початок якого традиційно усвідомлюється теоретиками елітарної культури (О. Шпенглер) як доба “кризи культури” – відчуження, втрати віри, занепаду моральних й естетичних цінностей. Неоромантизм як остання відчайдушна і утопічна спроба творчої інтелігенції Європи побудувати своєрідний “богемний” ковчег порятунку, протиставивши міщанському світові повсякдення екзотично-елітарний метафізичний смисл “Краси” (однаково духовної, соціальної чи вітальної), завершилася поразкою. Погляди К. Маркса, Ф. Достоєвського, Л. Толстого, Ф. Ніцше, М. О. Бердяєва, Л. де Блуа, З. Фрейда, Х. Ортега-і-Гассета – при усій їх позірній не співмірності і протилежності – мали на меті одне: припинити чи уповільнити есхатологічно загрозливий лавиноподібний процес вульгаризації та примітивізації культури, який несло із собою технократичне суспільство “мас”.

Прогрес індустріалізації, світові і громадянські війни, революції, крах колоніальних імперій, бунти колонізованих аборигенних Європою народів призвели до активних міграцій, наслідком яких стало перемішування гігантських мас людей, що, виїхавши із селищ і таким чином втративши базову фольклорно-міфопоетичну складову своєї ідентичності, тим не менш, ще не здобули нової інтелектуальної та професійної ідентичності міського типу. У результаті зазначених пересувань (підтримуваних, до речі, принципом вертикальної соціальної мобільності, концептуалізованим як вища ознака демократії у П. Сорокіна) утворюється досить рухливий маргінальний прошарок соціально агресивних “середньостатистичних індивідів”, буття яких є межею між народною та високою культурою і знаходить своє естетично-моральне та екзистенційне виявлення у феномені кітчу (міщанського фольклору). Комерціалізація мистецтва, темпи якої дедалі зростали, перевищуючи темпи розвитку елітарного професійного культуротворення, супроводжувалася не менш інтенсивною ідеологізацією художньої творчості у межах тоталітарних режимів, у результаті чого утворюється своєрідний різновид масового тоталітарного

мистецтва і масової тоталітарної культури, яка є результатом практичного спотворення інтерпретаторами-епігонами високих гуманістичних вчень від Ренесансу до модерну.

Структурована і систематизована до рівня консолідованої спільноти (“Ми-об’єкта” за Ж. П. Сартром) маса як детермінанта поведінки індивідуального суб’єкта є соціальною мегамашиною, структурним гвинтиком якої постає “людина-маса” – середньостатистичний індивід, що є предметом маніпулювання на основі механізмів стандартизації, уніфікації, тотальності. Прагнення такого індивіда уподібнитися “Іншому” не є ні виявом шляхетно-релігійного тяжіння до соборного єднання (як-от у православної ментальності), ні виявом традиційного даосько-конфуціансько-дзенівського колективізму слідування природному загальному шляху.

В основі масовізації Заходу завжди лежить феномен *відчуження* – працівника від праці, суб’єкта від самості і, як наслідок, суб’єкта від “Іншого”. Явища, які не відповідають раціонально-технократичним стандартам маси (наприклад, божевілля, сексуальність, кримінальність, авангардна творчість), які асоціюються із “розумністю” (космічною упорядкованістю) буття, але “de facto” є усередненим прагматичним шаблоном обивательського “здорового глузду”, – апріорно сприймаються як синдром “Чужого” і витісняються на периферію центрованої офіційної культури. При цьому маса, виходячи із редуційних стереотипів мислення, не диференціює високих і низьких, сакральних і профанних, виявів девіантності: психопатологічні вияви відхилення від норми, як і деструктивні злочинні акти, тут зливаються із трансцендентальними екзистенційними пориваннями творчої інтелігенції (богеми), що нерідко починає навмисно і свідомо імітувати брутальні форми, виходячи із принципу “подвійного кодування” (У. Еко), на знак протесту проти легальної моралі й ритуально-бюрократичної рутини масового суспільства (або проти самих цих форм).

Звідси – актуальна для некласичної художньої культури проблема співвідношення етичного (добро) та естетичного (краса) начал у мистецтві, що, будучи злиті в романтизмі та у Ф. Достоєвського, починаючи з авангардизму (наприклад, самодостатнього естетизму О. Уайльда та Ш. Бодлера), сприймаються як альтернативні категорії. Так з’являється інтенція до репрезентації генія як “злодія”, тенденція до естетизації зла, що стала невід’ємним атрибутом теоретико-естетичних постулатів і (що гірше) повсякденної богемної поведінки творця, постульованої як девіантна, “хуліганська”, “контркультурна” і т. д. Самодостатній естетизм, виражений у скандально-епатажній

формі, стає джерелом безкінечної іронії митця (сленговою мовою – “стьобу”), як ознаки його трагічної самотності серед фарисейської глухої публіки, що соціальністю (нормою) тисне на індивідуальну свободу.

Відтак, стає очевидним, що іронізування, так само, як й ідея “чистої” краси, є іноді не більше, ніж позуванням, виявом бравади й механізмом психологічного захисту, за яким приховується глибинна моральнісна основа: екзистенційна зраненість світом соціальної несправедливості та “дутої” фальшивої риторичної доброчесності. Ось чому реальний гуманістичний зміст іронічних творів чи так званих “естетських” текстів виявляється набагато глибшим, аніж докори критиків чи постулати самореклами, втілені в теоретичній позиції авторів. Як бачимо, до феномену маси однаковою мірою не можуть пристосуватися злочинець-варвар/психопат, що перебуває нижче усталеного рівня норм культури, та творчий геній, що своїми трагічними духовними інтенціями перевищив їх. Через осягнення сенсу творчості, що визначає особливості соціокультурної поведінки творчого суб’єкта, ми виходимо на рівень розв’язання базових питань онтології та антропології: питань смислу людського існування в культурі та шляхів подолання відчуження й абсурду.

Відчуження, притаманне масі, перетворює останню у механізм психологічного захисту від “Чужого” (і від власної свободи) в примітивній оргіастичній варварській єдності “своїх”. Відродження в масі язичницького архетипу колективності, зрештою, позбавляє масу її, здавалося б, головного атрибуту – універсальності. На зміну загальному світовому товариству, *людству*, тут приходять універсально-партикулярне начало часткового його угруповання (клану), корпоративність із претензією на всесвітні тенденції поширення (наприклад, етноцентризм активного універсалістсько-націоналістичного типу), фіксовані ярликами на кшталт виховання “справжнього арійця” або “Пролетарі усіх країн, єднайтеся!”

З точки зору феномену відчуження, прагнення до уподібнення спільноті у межах маси є спотвореною формою природного для людини прагнення до спілкування, інтенції “відношення” (М. Бубер) – діалогічності як екзистенційної властивості людської природи, відмова від якої загрожує трагедією розірваної і розколотої “відособленої свідомості”, що шукає притулку в позірні заспокійливих формах масового тотального життя (“втеча від свободи” у Е. Фромма). Індивідуальне і колективне, масове та особистісне, отже, у феномені технократичної тотальної спільноти зливаються у єдине порочне

коло садистсько-мазохістських (в контексті психоаналізу) взаємозалежностей експлуатації та самокатування, відчуження і солідарності експлуатованих самотніх індивідів.

Теоретико-концептуальним обґрунтуванням суспільства маси у європейській модерній філософії стала методологія структуралізму як результат проникнення позитивізму у сферу філологічних наук. Претензії структуралізму на універсальну пояснювальну силу через побудову структури (системи) як абстрактно-формальної моделі пізнання та конструювання світу повністю підкорили індивідуального суб'єкта, буття якого визначалося “підводними течіями” мегасистем (М. Фуко). Власне, знаменитий студентський бунт у Сорбонні 1968 року з його афористичним гаслом “Структури не виходять на вулицю!” як початок формування постструктуралізму мав на меті врятувати індивідуальність, вийнявши суб'єкта із соціальних личин системи, її масок, сфер, статусів і ролей. З іншого боку, індивідуалізація особистості у постструктуралізмі, активно підхоплена контркультурними рухами періоду “сексуальної революції” в Америці (хіпі, бітники, рокери), обернулася трагедією самозаперечення. Справді, протестуючи проти бездушних обивательських тотально-масових структур, постмодерн, разом із ними, заперечив метанаративи – вищі духовні цінності людства (згадаймо ще ніцшевське “Бог помер”) як основа особистісного самоконституювання у просторі культури. В результаті були підірвані основи ідентифікації суб'єкта, релятивація цінностей якого, позбавившись ліміту абсолютних меж (екзистенціалів буття), призвела до повного розчарування в історії. Наступає “криза метафізичної ідентичності” (Б. Хюббнер), смерть Бога стає смертю самої людини, намагаючись врятувати яку постмодерн не помічає, як її ж і втрачає.

На зміну монізму приходить плюралізм, універсалізму – партикуляризм, синхронії і статиці – діахронія і динаміка, структурі – історія, центру – децентрація, духовному – вітальне, раціональному і свідомому – ірраціональне та безсвідоме, космосу – хаос, чоловічому – жіноче, владі – опозиція, а Логосу (думці, значенню, мові) – Письмо (текст, знак, мовлення). Зазначені світоглядні опозиції модерну і постмодерну набувають остаточну теоретичну перемогу у філософії через утвердження неklasичної теорії інтертекстуальності Р. Барта та Ю. Крістєвої над класичною філософією мови як дому буття у М. Гайдеггера. Текст як головний герой постмодерну відтепер ставиться до історії не серйозно і драматично, але іронічно і грайливо: у цьому ставленні домінує не детермінація (слова буттям), а цитатія

(довільне комбінування у слові розрізнених фрагментів буття), не зв'язане абсолютним нарративом моральне аристотелівське катарсичне “співпереживання” тексту, а самодостатня естетична бартівська “насолада” ним. На зміну пафосу “розуміння” (закладеного у слові онтологічного смислу) в середньовічній екзегетиці та герменевтичній інтерпретації приходять деконструкція (розклад онтології тексту на частини із їх подальшою трансформацією).

Втрата суб'єкта в інтертекстуальному плюральному потоці постмодерної деконструкції буття викривляє первинний ескапічно-романтичний сенс гри як метафізичного засобу порятунку інтелігента від пафосу маси (у Г. Гесе). Гра, позбавлена метанаративів, із засобу порятунку перетворюється в естетичну самоціль, руйнуючи внутрішню цілість особистості постмодерніста. Феномен кіберкультури у цьому плані є чи не найістотнішим симптомом самодостатньої руйнівної гри, яка, будучи механізмом психологічного захисту, одночасно позбавляє граючого почуття етичної відповідальності.

Притаманна комп'ютерній грі підвищена феноменологічна увага до чуттєво-тілесних аспектів буття людини як до таких, що забезпечують найповніше екзистенційне переживання світу, та пов'язаний із нею перехід від вербальності як домінуючої форми сприйняття людиною світу до візуальності викликають до життя так звані “актуальні” форми комунікативно-мистецьких практик, зокрема феномен “медіарту”, в контексті якого створюються своєрідний архетип неоміфології, який принципово відрізняється від класичної структури міфу про ініціацію, – це образ “самозбереження героя”, його гарантованої безпеки, що походить з відповідної функції комп'ютерних ігор, нагадуючи нам про рятівний “ремінь” туриста, повернення додому якому є забезпеченим, – і означає можливість безкінечного повторення кожної ситуації буття.

Можливість “зберегтися” з ігрового прийому перетворюється на духовну настанову і послаблює почуття ризику, а отже, й етичної відповідальності за скоєні вчинки. Звідси – криза ідентичності, руйнація суб'єктивності, переживання яких спонукає до повернення на новому діалектичному витку розвитку думки до класичної картини світу (“незавершеного”, словами Ю. Габермаса, проекту модерну) із притаманним для неї пріоритетом морально-етичної проблематики. Етизація гуманітарного мислення відбувається паралельно й альтернативно до естетизації, але їх продуктивний синтез необхідний для моделювання адекватної системи цінностей у сучасного суб'єкта культури, позбавленої різного гатунку “центризмів” та “редукціонізмів”.

Практичне завдання культуролога-прогностика за таких умов полягає у тому, щоб зблизити між собою дві протилежні тенденції розвитку людського суспільства і мислення (постмодерну “естетичну” та модерну “етичну”) і сфокусувати їх у точці єдності буття (мови) і спілкування (тексту), маси і суб’єкта, універсальної структури та партикулярного індивіда.

Назріла конкретна потреба у моделюванні такої ідентичності суб’єкта, яка б на діалектичних засадах погоджувала б інтенції масовості та відособленості, солідарності та плюральності. Механізмом такого погодження постає принцип діалогічності – розуміння інтерсуб’єктивних відносин як взаємно спрямованого руху самостей Я-та-Іншого, а також посередницької ролі у їх гуманізації абсолютного смислу, уособленого у фігури реального і/або віртуального “Свідка” (“Третього”).

Отже, говорячи про майбутню ідентичність суб’єкта, ми повинні уявити його самосвідомість як поле безперервного внутрішнього діалогу, що об’єктивується у процесі інтерпретації текстів культури, тобто проблема ідентифікації поступово трансформується у герменевтичний (мовно-літературний) дискурс. Ключовим принципом самосвідомості особистості як інтерпретатора тексту культури є *транскультурна ідентичність* – специфічний тип мислення, ґрунтований на поєднанні настанов на вірність своєму та відкритість чужому, ідентичність і толерантність, плюральність та солідарність, універсалізм та партикуляризм. Особистість, яка є носієм транскультурної ідентичності виявляє здатність до ефективної інтеракції з носіями численних культурно-духовних та релігійних традицій у світі інформаційних потоків при одночасному збереженні власної автохтонності. Амбівалентне поєднання природного права бути собою із не менш природною потребою бути “Іншим” відбувається за рахунок герменевтичної інтерпретації особистістю текстів культури, під час якої відкриваються спільні універсальні смисли інтерпретатора та інтерпретованого і безкінечні індивідуальні варіації цих смислів. В основі транскультури як моделі буття людини лежить, отже, *семантичний підхід до аналізу явищ*, уміння бачити єдність у багатоманітності культурних цінностей. Зазначене уміння ґрунтується на високому рівні творчої самостійності індивіда, його здатності критично оцінювати потоки інформації, виокремлювати у них змістовні елементи, необхідні для конструювання особистої ідентичності, та створювати нові культурні смисли і тексти на основі інтеркультурності та інтертекстуальності.

Як засвідчують останні філософсько-антропологічні дослідження і хід культурної практики, ключову роль у формуванні діалогічної

транскультурної самосвідомості і креативності відіграє *культурологія* як парадигма гуманітарного знання, яка вивчає специфіку взаємопроникнення культурних смислів шляхом їх діалогічної інтерпретації, а отже, сприяє формуванню сучасного мислення. Однією із визначних культурологічних концепцій мовно-семантичного спрямування є метафізика транскультури М. Н. Епштейна, джерелом якої є ідея “буття [людини – Є. Б.] у проміжку” культур В. С. Біблера [4, с. 45]. Цей дивний різновид буття спирається на синхронізацію множини різночасових культурно-духовних спектрів, з яких попередні, минулі не є застиглим у своїй музейності історичним “спадком”, що дає поштовх до прогресивного “сходження” лінійною матрицею культури, але є живим, нагально необхідним і значущим духовним наповненням людського існування [5, с. 307]. У результаті саме прикордонне буття людини стає швидше “можливістю”, аніж здійсненою потенцією, – можливістю, де рівноправними й рівноцінними виявляються ціннісні позиції усіх епох. При цьому засобом погодження численних поглядів на світ, моделей його розуміння (у В. С. Біблера – “образів особистості”) є настанова на пошук вихідної точки нашого існування, “світу уперше”, “напередодні буття”, “безначального начала”, прадавньої межі гармонізації хаосу – в космос, або “архе” [4, с. 5] – мовою діалогістики “Третього”.

Транскультурна модель ідентичності у М. Н. Епштейна завдяки маргіналізації свідомо протиставляється як універсалізму (глобальній культурі), так і партикуляризму (концепції мультикультурності). Незважаючи на доволі докладну характеристику окремих виявів і атрибутів транскультурного буття, його цілісний образ залишається певною мірою “річчю в собі” – номінальною єдністю, яку важко (і чи потрібно?) охопити однозначним логічним визначенням. Так, на думку М. Н. Епштейна, транскультура – це “універсальна система знаків (семіосфера)”, яка вивищується над конкретним розмаїттям обмежених історичних, національних, расових, гендерних, професійних, релігійних культур і яка одночасно акумулює у собі усі їх уже наявні варіації та ще не здійснені можливості [6]. У межах транскультури людина перебуває на перехресті культур й одночасно *належить їм усім*, вбираючи їх у свій мікрокосм, подібно до “монади” Г. Лейбніца, і залишаючись при цьому самою собою. Як бачимо, образ транскультури у М. Н. Епштейна є органічним наслідком розвитку культурфілософської думки як модерного, так і постмодерного напрямів. Так, ідея універсальності транскультури співзвучна класичним концепціям “ейдосів” Платона, “вроджених ідей” Р. Декарта, “ноосфери”

В. Вернадського, “великої монади” П. Тейяра де Шардена, “архетипів колективного безсвідомого” К. Г. Юнга, “трансперсонального поля” С. Гроффа, “мистецтва любові” Е. Фромма, “комунікації” К. Ясперса, “ми-суб’єкта” Ж. П. Сартра, комунікативної етики К. О. Апеля та Ю. Хабермаса, “метафізики всеєдності” (“Боголюдства”) В. С. Соловйова, “надкультури” М. О. Бердяєва, “возз’єднання” Л. Карсавіна, “начала маси” Р. Гвардіні, “інтегрального гуманізму” Ж. Марітена, окремих екуменічних доктрин (Іоанн Павло II, О. Мень). Ідея партикулярності транскультури наближується до уявлень про персоналістичну незалежність від національної культури М. К. Мамардашвілі, ідеї “поза-перебування” (рос. “вне-находимости”) М. М. Бахтіна, циклізм О. Шпенглера інтуїції “три в бісер” Г. Гессе та деконструкції Ж. Дерріда, що дозволяє уподібнити транскультурну ідентифікацію деконструктивістській грі із перекомбінування елементів буття, але одухотворену абсолютним смислом і поширену від елітарної інтелектуальної забави у тип буття кожної людини, яка в умовах культурного плюралізму, навіть не виходячи з дому, є певною мірою “мігрантом” – кочовиком по магістралях культур (“номадом” у Р. Брайдотті, “людиною мандруючою” лат. “Homo Viator” у Г. Марселя, “туристом” у В. А. Малахова).

Моделюючи транскультурну ідентичність, мимоволі стикаєшся з елементарною складністю: як *зберегти відкритість світові і при цьому не втратити вірності своїм принципам* (національним, релігійним, особистим тощо)? На нашу думку, для успішного досягнення цього балансу необхідна першопочатково креативність суб’єкта, яка обумовлює його *критичне, творче, селективне ставлення до плюрального потоку зовнішніх культурних імпульсів*, здатність до їх відбору і трансформації відповідно до власної ідентичності. Досягнути цього можна за умов усвідомлення наявності культурного інваріанта – константної універсальної істини, спільної для своїх і чужих, що відкривається у діалозі “Я” та “Іншого” як “Третій”.

Отже, “Третій” як стрижень транскультурної ідентичності виступає 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*. Водночас необхідно не забувати про те, що трансцендований “Третій” одночасно є *інтракультурним*, оскільки його вивчення над конкретним феноменальним розмаїттям локальних куль-

тур є, користуючись вдалими метафорами сучасного українського поета І. Павлюка, “вертикаллю глибини” або “летючим коренем” – зануренням в інтеріоризовану екзистенційну реальність духовного буття людини (у теологічній парадигмі – “серце”, “образ Божий”, “богоподібність”). Цілком можливо, що модель людини, адекватної вимогам і запитам ХХІ століття, є не більш ніж поверненням до традиційних форм самоідентифікації культурного суб’єкта. Але на новому витку розвитку гуманітарного мислення (недарма багато мислителів-романтиків попереднього століття проектували антропологію буття майбутньої людини як реанімацію середньовічних цінностей, – і постмодерн з його інтерсексуальністю та “літературоцентричним” світобаченням, процедурою деконструкції, що в основі своїй утримує архетип екзегетики, довів це доволі переконливо).

У висновках воліємо припустити момент скепсису. Актуалізація соціальної ролі культурології як механізму формування транскультурної ідентичності через систему освіти природно призведе (і вже призводить) до інтенсивної культурологізації освітньої системи на рівні змісту і методів навчання – тенденцію, концептуальним обґрунтуванням якої, власне, і займається наша дослідницька група київських культурологів. Пропри всю, здавалося б актуальність і принадність, такої перспективи, існує побоювання, що її подальше практичне втілення призведе до ідеологізації культурології (та діалогістики як її провідної методології) як свого роду нового “рятівного якоря” від науки, її включення в політичний дискурс, що загрожує культурології як принципово неідеологічній галузі трагедією самозаперечення. Тому, здійснюючи будь-які філософські проектування, завжди треба зберігати ту долю феноменологічної неупередженості і критицизму, яка дозволить, розмірковуючи про культурну ідентичність, не дійти до логічного абсурду й остаточно цю ж ідентичність не втратити, втім, це вже тема окремого майбутнього дослідження.

Література:

1. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас ; [пер. з нім.]. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.

2. Деррида Ж. О граматологии / Жак Деррида ; [пер. с франц. Н. Автономовой]. – М.: Издательская фирма “Ad marginem”, 2000. – 511 с. – “Университетская библиотека; Серия “1/16”).

3. Деррида Ж. Письмо и отличие / Жак Деррида ; [пер. с франц. В. Лапицкого]. – СПб.: Академический проспект, 2000. – 428 с.

4. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность: (Философ-

ские размышления о жизненных проблемах) / Владимир Соломонович Библер. – М.: Знание, 1990. – С. 45. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия “Этика”; № 4).

5. Библер В. С. XX век. Человек. Культура / В. С. Библер // Человек в системе наук / отв. ред. И. Т. Фролов; сост. Е. В. Филиппова; Всес. межведомственный ц-р наук о человеке АН СССР. – М.: Наука, 1989. – С. 307.

6. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – С. 622-634.

Рецензент:** доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова **В. Д. Бондаренко