

теризуется как гетерологическое «отношение без отношений» [3, с. 6], то есть связь между элементами философского текста осуществляется скорее в форме взаимного «сочинения», а не подчинения. Философский дискурс порождается, воспроизводится, развивается и используется в ситуации социальной среды. Таким образом, обнаруживается четкая зависимость языка философии от множества социальных практик. «Философское знание не существует в некой изоляции, оно не располагается ни в области «внутреннего», ни сугубо в сфере внешнего. Оно всегда существует на границе с социальным, которая является их общим пределом» [3, с. 11]. Таким образом, философское знание находится в промежуточной сфере, «между» внешним и внутренним. Трансформация же философского дискурса представляет собой в некотором роде активное производство социальной реальности.

Язык философии представляет собой динамическую систему категорий, базовый элемент которой составляет *вопросание*. Эта система воплощается в письменной форме – философском тексте, который становится предметом изучения герменевтической рефлексии.

В современном научном знании выделяют новое направление междисциплинарных исследований – семиосоциопсихологию. В рамках данного направления текст рассматривается как единица знакового общения, как «текстовая деятельность» (ср. – речевая деятельность, коммуникативная деятельность). Текст в данном случае трактуется как единица общения – сообщение – и входит в ряд «следующих коммуникативных единиц: слово (элементарный знак) – *высказывание-предикация* (содержательно-смысловой блок, оформленный средствами языка) – *текст* (сообщение, или сложный знак наиболее высокого порядка) [2, с. 31]. Согласно этому подходу, текст рассматривается как сложный знак, целостная единица общения – «некоторая система смысловых элементов, функционально (для конкретной цели общения) объединенных в единую замкнутую иерархическую коммуникативно-познавательную структуру общей концепцией или замыслом (коммуникативным намерением субъекта общения)» [2, с. 71].

Таким образом, специфика философского текста определяется не только особенностями предмета философского знания, но и конкретной коммуникативной ситуацией. Язык философского текста характеризуется прежде всего коммуникативной направленностью, то есть его способностью к адекватному воспроизведению и истолкованию смысла основных элементов ФТ – категорий. Философский язык как лингвистический феномен в процессе коммуникации распадается на множество составляющих его языков: язык автора ФТ (язык философии Н.А. Бердяева), язык конкретного философского произведения, язык перевода, позволяющий истолковать текст-оригинал и т. п.

Коммуникативная направленность языка философского текста проявляется и в жанровом разнообразии философских текстов, в котором, однако, прослеживается стремление к единству. Так, И.В. Цветкова, исследуя феномен философской коммуникации, отмечает, что специфика жанров фило-

софского текста проявляется в «триединстве языка философии в выражении философской мысли, в передаче ее содержания, в самом способе формирования мышления» [3, с. 17]. Язык философии состоит из многообразия несводимых друг к другу дискурсов, каждый из которых строится по своим законам, имеет свою логику. Поэтому в рамках изучения феномена языка философии особое внимание следует уделить исследованию жанрового разнообразия философских текстов, так называемых «локальных дискурсов», и их взаимосвязей.

Таким образом, коммуникация в философии осуществляется при помощи текстов. Язык философии, реализуясь в философском тексте, является, прежде всего, средством оформления и передачи опыта посредством категорий – основных единиц ФТ, то есть коммуникативным актом. Философский текст – это динамическая структура, которая изменяется под влиянием «расщепления» языка в процессе интерпретации. Исследование языка философии предполагает глубокий лингвистический анализ множества языков, которые вбирает в себя философский текст и которые принимаются во внимание в процессе истолкования смысла, содержания. Таким образом, с одной стороны, язык философского текста представляет собой скорее коммуникативный феномен, представляющий собой характерную особенность философской коммуникации, с другой стороны, текст – это система категорий, определенная целостностью и смысловое единство, возникающие в условиях определенной философской культуры.

☞ Литература

1. Гутнер, Г.Б. Предельность философского дискурса (Замечания по поводу сборника «Событие и смысл») / Г.Б. Гутнер // Событие и смысл (Синергетический опыт языка) / ИФ РАН; ред.: Л.П. Киященко, П.Д. Тищенко. – М.: ИФ РАН, 1999. – С. 257–265. – 279 с.
2. Зимин, Р.В. Философский дискурс: методология анализа и проблемы социальной обусловленности: автореф. ... канд. философ. наук / Р.В. Зимин. – Иркутск, 2004. – 17 с.
3. Цветкова, И.В. Философский текст и философская культура в их динамически детерминированной взаимосвязи (герменевтический аспект): автореф. ... д-ра философ. наук / И.В. Цветкова. – Екатеринбург, 2004. – 41 с.

КОНЦЕПЦИЯ ДИАЛОГА КУЛЬТУР В РАБОТАХ М.М. БАХТИНА И В.С. БИБЛЕРА

И.И. Таркан, БГПУ (Минск)

С конца XX в. тема диалога культур приобретает широкое распространение во всех направлениях обществоведческих наук. Например, данная тема является одной из центральных в концепциях, оказавших большое теоретико-методологическое влияние на современное обществоведение. Так, в теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса отмечается, что совре-

менный процесс глобализации культуры выдвигает новые требования к устройству либерального гражданского общества, главное из которых состоит в том, чтобы создать новый тип демократических отношений. В основе такой демократии должна лежать способность граждан, принадлежащих к разным культурам, совместно вырабатывать социальные проекты, в соответствии с требованиями времени [5, с. 10–12]. В концепции столкновения цивилизаций Самюэль Хантингтон указывает на проблему дезинтеграции западной цивилизации. Американский философ отмечает, что возрождение Запада и его способность противостоять незападным цивилизациям, в первую очередь мусульманской и конфуцианской, будет напрямую зависеть от успешности диалога между США и Европейским Союзом, который должен остановить усиливающееся культурное отчуждение между этими странами и интегрировать их в единую цивилизацию [7, с. 305–306]. В теории мир-системного анализа тема диалога цивилизаций рассматривается как центральная в ракурсе структурного кризиса капитализма. Так, один из видных представителей мир-системного подхода Джованни Арриги в своей последней работе «Адам Смит в Пекине» отмечает, что дальнейшее развитие мирового капитализма напрямую связано с преодолением двух видов глобальных издержек – экологических проблем и межкультурных конфликтов. Китай, претендующий на роль будущего гегемона мир-экономики, должен в первую очередь выработать программы по восстановлению экологического баланса и организации межкультурного взаимодействия, исключающего нетерпимость и вражду [6, с. 389].

Об актуальности темы диалога культур не только в обществоведческой и философской мысли, но также в сфере гражданских и международных отношений свидетельствует принятие ООН в 2001 году программы «Диалог цивилизаций», которая должна стать существенным дополнением к стратегии «устойчивого развития». Интерес мирового сообщества к данной проблеме выдвигает перед современными философами задачу по формированию единых теоретико-методологических принципов взаимодействия культур. Наиболее проблематичным аспектом межкультурного взаимодействия, который вызывает множество вопросов и дискуссий, является вопрос о том, как достичь единства культур сохранив их идентичность. Обратной стороной этого вопроса является еще один – какие принципы позволяют сохранить разнообразие культур и при этом исключить крайность культурного партикуляризма?

Для поиска ответов на эти вопросы мы предлагаем обратиться к такому направлению неклассической философии, как диалогизм, поскольку именно в этом направлении проблема единства в многообразии занимает центральное место. Диалогизм сложился, главным образом, в концепциях Мартина Бубера, Эммануила Левинаса и Ханса-Георга Гадамера. В 1990-е гг. началось осмысление эвристического значения концепций диалога культур в работах М.М. Бахтина и В.С. Библера. Цель данной статьи состоит в том, чтобы дать очерк концепций диалога культур на основе работ М.М. Бахтина

и В.С. Библера и выявить в них идеи, которые имеют эвристическое значение для философии диалога.

Решение проблемы единства и разнообразия культур состоит в том, чтобы сформулировать такие понятия единства и разнообразия, которые, с одной стороны, исключали бы возможность нивелирования культур при их взаимодействии и, с другой стороны, предотвращали изоляцию и разобщенность культур. В философии диалога и, в частности, теориях М.М. Бахтина и В.С. Библера человек, общество и культура рассматриваются как диалогическое пространство, открытое для взаимодействия с Другим. Одним из важных достижений М.М. Бахтина была разработка понятия «внезаходности», которая существенно дополнила герменевтическую концепцию «вживания». Согласно герменевтики граница недостижимости между Я и Другим преодолевается посредством акта «вживания». Однако Бахтин обратил внимание на то, что понимание Другого не сводится только к «вживанию». В процессе диалога «вживание» является необходимым моментом, но если познание ограничивается только этим моментом, тогда происходит простое дублирование Другого, которое «не будет нести ничего нового и обогащающего» [2, с. 456]. Осмысливая «вживание» как диалогический феномен, Бахтин приходит к выводу, что понимание Другого подразумевает сохранение связи с собственными актуальными смыслами, которое достигается благодаря «возврату в себя», в позицию, которую русский философ назвал «внезаходностью». «Внезаходность» позволяет оформить позицию Другого в категориях своеобразности и целостности «собственного кругозора» [1, с. 18]. Позиция Другого, тем самым, органически включается в «собственный» смысловой контекст: «Взглянув на себя глазами другого, мы...возвращаемся в себя самих и последнее, как бы резюмирующее, событие совершается в нас в категориях собственной жизни» [1, с. 98]. Потеря позиции «внезаходности» приводит к тому, что один субъект как бы поглощает другого субъекта. Таким образом, Бахтин понимает «вживание» как один из этапов диалогического процесса, на котором преодолевается граница «внезаходности» Другого, осуществляется проникновение в иной ценностный мир и обнаруживаются новые жизненные смыслы. Однако далее субъект должен осуществлять возврат к собственной позиции «внезаходности», благодаря которой эти смыслы становятся действительно новыми. В противном случае происходит обычное дублирование Другого.

В своих поздних работах Бахтин применил эти идеи к разработке своей культурологической теории, в соответствии с которой культуры также способны вступать в диалогические отношения: «В каждой культуре прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры» [2, с. 456]. Эти возможности могут существовать в скрытом виде и раскрываться лишь в благоприятных культурных контекстах последующих эпох. Вследствие этого смыслы той или иной культуры могут вносить коррективы в современные социальные образцы

и даже требовать их существенной перестройки [2, с. 454–456]. Таким образом, отмечая диалогичность культуры, Бахтин пишет, что смыслы, присущие какой-либо культуре, могут выходить за ее границы, актуализироваться в других социальных ситуациях, включаться в смысловые контексты иных культур и преобразовывать их.

Теория культуры как диалогического пространства, начатая М.М. Бахтиным, была продолжена в В.С. Библером. Так же, как и Бахтин, Библер определяет культуру как результат встречи и взаимовлияния нескольких культур: «Культура становится культурой только в этой одновременности общения разных культур» [4, с. 659]. Если Бахтин обращает внимание на понятие «внеаходимости» культуры, которое отражает необходимость сохранения ее целостности, то Библер выделяет идею «внутрикультурного диалога» как начало существования любой культуры и ее открытости для других культур. Внутрикультурный диалог – это процесс, в котором проявляются предельные, философские вопросы, на которые в культуре нет ответов. Эти предельные вопросы формируют границу культуры, «где все определенности мира только еще возможны, где открывается возможность иных начал, иных определений мысли и бытия». «Культура как основание диалога, – продолжает Библер, – предполагает внутреннее беспокойство цивилизации, боязнь за свое исчезновение, как бы внутренний возглас... обращенный к будущим людям. Культура, стало быть, формируется как некий запрос к будущему и бывшему, как обращение ко всем, кто... сопрягается с последними вопросами бытия» [4, с. 660]. Таким образом, внутрикультурный диалог выявляет в культуре ее логические начала – фундаментальные вопросы бытия, поиск ответов на которые в других культурах открывает многочисленные возможности для новых логических решений.

В межкультурном диалоге осуществляется действительный выход на иные грани, выявление новых смыслов и расширение собственных возможностей дальнейшего развития. Для обозначения перехода культуры к иным логическим смыслам Библер использует понятие «трансдукции». Трансдукция представляет собой переход к иному социокультурному опыту, на фоне которого происходит трансформация собственных культурных универсалий. В противоположность логическим методам индукции и дедукции трансдукция не должна пониматься как восхождение к какой-то более высокой ступени разумения или, наоборот, как нисхождение к заранее известным смыслам, «но как своеобразная взаимная рефлексия» [3, с. 14]. Трансдукция устанавливает связь между логическими смыслами не в категориях «общего и частного» или «причины и следствия», а в категориях равнозначности – «общего и общего». Характеризуя трансдукцию, Библер пишет, что «понятие... необходимо соотносить с самим собой как с другим понятием – понятием другого логического субъекта, его необходимо парадоксально самообосновать» [3, с. 28–29]. Чтобы осуществить это самообоснование логика должна быть освоена как столкновение двух радикально различных культур мышления, сопряженных в едином диалоге. Это подразумевает актуализа-

цию не только бытия предмета, но и его инобытия в контексте другой логики. Основным механизмом диалогических отношений является «трансдукция» – взаимообоснование и взаимопереход всеобщих и неделимых начал, представленных различными типами осмысления и рационализации. Вне этого перехода невозможно реализовать равенство коммуницирующих субъектов. Указывая на ограниченность метода трансдукции, философ пишет, что данный метод не позволяет понять мысль во всей ее системной или структурной целостности, он лишь дает возможность, через непрерывный диалог, осуществлять преобразование самого образа мысли [3, с. 229]. Как видно, идеи Библера служат дополнением к концепции Бахтина о «внеаходимости». Условием сохранения «внеаходимости» в межкультурном диалоге является внутрикультурный диалог, благодаря которому сохраняется связь с собственными актуальными вопросами и осуществляется «возврат в себя», однако уже на другой основе.

Таким образом, философия диалога предлагает диалектическое решение проблемы единства и разнообразия культур. Понятие «единства» в концепции диалога культур понимается не как цель, но скорее как средство достижения целостности культурной идентичности. Так, современный австрийский философ Ханс Кехлер, предлагает использовать понятие кросскультурного диалога, которое указывает на то, что другая культура является посредником во внутрикультурном диалоге. Иными словами, единство культур формирует их полноту, идентичность и тем самым усиливает культурное разнообразие. В свою очередь, понятие «разнообразия» в философии диалога исключает проявление изолированности культуры, поскольку каждая культура открыта для диалога (единства) с иными культурами. Хотя культурная идентичность рассматривается как цель, но она реализуется через открытость каждой культуры для диалога.

☞ Литература

1. Бахтин, М.М. Собрание сочинений: в 7 т. / М.М. Бахтин. – М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. – Т. 1: Философская эстетика 1920-х гг.
2. Бахтин, М.М. Собрание сочинений: в 7 т., 1963. Работы 1960–1970-х гг. / М.М. Бахтин. – М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2002. – Т. 6: Проблемы поэтики Достоевского.
3. Библер, В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
4. Библер, В.С., Ахутин, А.В. Диалог культур // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; науч.-ред совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин [и др.]. М.: Мысль, 2001. – Т. 4. – 606 с.
5. Хабермас, Ю. Техника и наука как «идеология» / Ю. Хабермас; пер. с нем. М.Л. Хорькова – М.: Праксис, 2007. – 208 с.
6. Arrighi, Giovanni. Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century / Giovanni Arrighi. – London, New York: Verso, 2007. – 418 p.
7. Huntington, Samuel P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / Samuel P. Huntington. – NY: Simon and Schuster, 1996. – 367 p.