

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НА ПЕРЕКРЕСТКАХ КУЛЬТУР

Елена ПЕТРУЦИЙОВА

Живем в мильтикультурном обществе периода глобализации. Глобализация явилась причиной ряда парадоксов: с одной стороны, принесла возможности иного пространственно-временного восприятия света, иной степени его доступности (в том числе и доступности его разнообразия), но, с другой стороны, к типичным признакам глобализации относится унификация разных областей нашей жизни. Одни проявления унификации поддерживаем (е.g. почему бы не быть составной частью the welfare state – государства всеобщего благосостояния), другим сопротивляемся (прежде всего в связи со страхом с потери уникальных особенностей, определяющих нашу идентичности). С глобализацией тесно связан мультикультурализм, при первом впечатлении кажущийся её противоположностью (мультикультурализм предполагает множественность, разнообразие в отличии от унификации и универсальности, на которые претендует глобализация), однако если принять во внимание широту и интенсивность процессов аккультурации, то мультикультурализм оказывается мощным средством глобализации, существенным образом влияющим на нашу, прежде всего, культурную идентичность. Но одновременно глобализирующаяся эклектическая культура обновляет этнические мифы, традиции, воспоминания. Парадокс каждого проекта глобализации заключается в том, что, с одной стороны, он нацелен на эрозию национальной идентичности, а, с другой стороны, подспудно ведет к её ревитализации.

Упомянутые процессы и симптомы актуализируют проблему формирования идентичности и её сохранения как на локально-культурном, так и на индивидуальном уровне.

В европейской культуре проблема человека наиболее остро бывает формулирована во времена социально-культурной нестабильности и радикальных изменений. И наше время, размышляя над человеком,

не является исключением. Исторически ответ на вопрос “Что такое человек?” был связан с попытками определить сущность человека. В философской антропологии это соответствовало так называемому эссенциальному подходу. Сущность человека воспринималась как нечто конкретному человеку предшествующее, в определенной мере априорного, над-временного и неизменного (лишь Гегель раскрыл исторический статус человека). Речь шла о родовом эссенциальном определении человека. Правда о человеке как таковом равнялась знанию о его сущности а правда о конкретном человеке была связана со степенью реализации, осуществления этой эйдетической сущности. Ситуация радикально изменилась с приходом экзистенциальной философии. Сартр сформулировал тезис “экзистенция предшествует эссенции” и написал, что экзистенциальное определение человека является всегда его индивидуальным определением (принимая во внимание разницу между сущностью, понимаемой как *eidōs*, т.е. всеобщая форма рода сущего, и сущностью, понимаемой как *morfé*, т.е. конкретная форма сущего). В своей лекции “Экзистенциализм это гуманизм” Сартр сформулировал так называемый первый принцип экзистенциализма: сначала человек является ничем, лишь потом станет тем, как и каким себя сделает. Правда о человеке связана с ним самим. Её критерием является ответственность за себя и целое человечество. Свет стал пространством, которое создается деяниями и словами людей. Человек отличается от анономного существования иных существ потребностью “проявить в своих поступках и словах, кем он является в своей уникальной отличительности”¹. Поступки и слова указывают на факт существования человека и раскрывают правду о его идентичности настолько, насколько существует кто-то, кто способен понять значения этих слов и смыслы этих поступков. Личность вне сферы Иного “теряет реальность”².

В XX веке философия все более отчетливо осознает, что человеческий свет не является светом объективных фактов, существующих независимо от определяющей деятельности человека. Это, прежде всего, свет символов и смыслов, являющихся составной частью человеческого понимания, интерпретации, выражения, т.е. являющихся следствием человеческого сознания. Если свет существует в параметрах символов, значений и смыслов, посредством которых люди его не только познают, но и создают, то этот свет, который они разделяют и о котором говорят, существует в качестве ими созданного культурного конструкта. И, соответственно, если человеческая идентичность создается в

результату взаимодействия с так понимаемым светом, к ней приходим посредством коммуникации (конкретнее, нарративной и интерпретивной деятельности), т.е. речь идет о нарративной идентичности.

Если для классической метафизики утверждение, что все является само себе идентичным и тождественным, являлось аксиомой, то философия XX века обнажила и абсолютизировала парадокс. Мышление в связи с понятием идентичности путает два понятия: идентичности в понимании подобного, такого же и идентичность в отношении самого себя (“Я”). Антиномия заключается в том, что использование одного и того же слова для обозначения личности с рождения до смерти предполагает существование неизменного основания, но человеческий опыт отрицает существование неизменного основания личности³.

Упомянутые подходы из области философской антропологии можно найти и на уровне специальных наук о человеке. В конце XIX – начале XX века преобладающим был эссенциальный подход (е.г. в философии понятия *Volksggeist*, “народный характер”, “душа народа”, у Бердяева “душа России”, в психологии “этно-культурная идентита” В. Вундта). И даже в историзме можно обнаружить тенденции к эссенциализму, если история понимается как путь народа к самореализации в народном государстве, а народ как над-исторический, извечно существующий феномен, постепенно приходящий к самосознанию и само-рефлексии.

А в социальной и культурной антропологии с проявлениями эссенциализма сталкиваемся в связи с понятием культурного узора Р. Бенедикт (*patterns of culture* – доминирующих психологических качеств и способов поведения, свойственных представителям некоторой культуры), с теорией базальной личности Р. Линтона (*basic personality*). Одновременно его теория социальных ролей внесла значительные осложнения в проблему идентичности. Возник вопрос, то-ли идентичность является суммой определенных ролей, то-ли одному и тому же человеку свойственно много идентичностей.

В ответ на односторонний эссенциализм появились теории, отрицающие возможность существования групповой, коллективной идентичности (культурной, народной, etc.). Например, Бергер и Лукманн в своей работе “Социальная конструкция реальности” ведут спор с пониманием коллективной идентиты в духе социологии Дюркгейма и антропологической школы “Личность и культура” (*Personality and Culture*).

Нашему времени скорее свойственна тенденция поиска адекватной меры соотношения между идентичностью коллективной/групповой и индивидуальной. Находясь в состоянии постоянного напряжения и взаимного влияния, они значительно отличаются.

В современной общественно-научной литературе (философской, социологической, психологической, социально-антропологической, etc.) существует много концепций идентичности. Несмотря на терминологические отличия, отдельные концепции “Я”-идентичности позволяют определить несколько основных методологических принципов: “Я” состоит из двух частей (внешней и внутренней), создающих более или менее конзистентное единство, являющееся результатом взаимодействий человека с обществом и в обществе. Составной частью этого взаимодействия является процесс самоидентификации с помощью “символизования” (Г.Х. Мид – G.H. Mead) и коррекции становящейся собственной идентичности с мнением и отношением “Иных” (концепция “зеркальной” идентичности Ч. Х. Кули – *the looking-glass self*, Ch. H. Cooley). Основным фактором “становления” личности является как напряжение между “Я” и социальной, культурной средой (упомянутые авторы а также Р. Линтон, М. Мид, Р. Бенедикт, etc.), так и “ключевое противоречие” между спонтанным внутренним “Я”, с одной стороны, и внешним, подвергающимся социальным ограничениям и запретам, с другой (противоречие внутреннего “*I*” и внешнего “*me*” найдем у Мида, у Е. Хоффмана – E. Goffman). Хоффману свойственна так называемая драматургическая версия символического интеракционизма, понимающего свет как один колоссальный театр, в котором человек должен сыграть разные представления для разных обществ в соответствии с их требованиями и ожиданиями, но и в соответствии с его (человека) выбором некоторых из институционализованных ролей и в соответствии с качеством их исполнения. Бергер и Лукманн, занимаясь проблемой идентичности и идентификации в связи с теорией первичных (примарных) и вторичных (секундарных) институций, показывают, что в процессе социализации происходит как отождествление/идентификация с единственно возможным светом “важных Иных” (e.g. родителей) а потом “обобщенных Иных”²⁴, так и создание/возникновение симметрии между субъективной и объективной реальностью “Я” как результата процессов интернализации, экстернализации и объективации, происходящих посредством сети социальных институций. Авторы пишут: “В действительности идентичность объективно определяется

как место в определенном мире и субъективно может быть принята лишь *одновременно* с этим миром. Иными словами, все идентификации происходят в границах, определяющих определенный социальный мир... Получить идентичность означает получить уделенное определенное место в мире”⁵.

Важным моментом теории “Я”-идентичности является процессуальная сущность “Я” (с этим сталкиваемся уже у З. Фрейда). Р. Дженкинс (Richard Jenkins) придерживается мнения, что благодаря тому, что социальные идентичности концептуализированы понятием процесса, то можно избежать острого отлчия/разрыва между деятельностью и структурой⁶.

В определении человеческой идентичности культурная идентификация является одной из основных. Гирц пишет, что одной из наиболее важных правд о нас будет та, что мы природой подготовлены к сотне разных способов жизни, но реально проживаем одну жизнь в одной культуре⁷. Культура является образом (конструкцией) реальности (одно из возможных определений культуры), существующим между человеком и светом, координирующим, ограничивающим, стимулирующим межчеловеческие отношения. Этот образ не существует вне сознания своих носителей и их деятельности. Является основанием как стабильности, так и изменений. Свет культуры нам дан в форме знаковых моделей, включающих более или менее связанное повествование о том, каков этот свет, с чего состоит, куда движется. Слотердайк (Sloterdijk) называет мифомоторикой совокупность идентификационных историй-повествований, необходимых для единства и полноты смысла некоторой культуры⁸. Уже со времен Гумбольта мы сталкиваемся с мнением, что языки отличаются не на уровне знаков и фонем, а прежде всего на уровне мировоззрений. Определенным завершением этой мысли будет как теория лингвистического релятивизма Сапира и Ворфа (Sapir-Whorf), так и тезис “границы моего языка являются границами моего света” Л. Виттгенштейна (Wittgenstein) “Реальный мир в значительной степени несознательно строится на основании языковых норм определенной группы”⁹. Каждый язык определяется не только тем, что дает говорящему возможность высказаться, но и тем, что (формально и содержательно) его принуждает говорить. “Вещи не воспринимает и не рефлектирует субъект, строй/порядок – как их автономная саморефлексия – является тем, что метафизика называет субъектом”¹⁰. Идентичность культуры является этим порядком. Идентичность каждого

человека связана со “становлением” понимания этого порядка и легитимизирована его пред-пониманием. Порядок является пространством, в котором осуществляется понимание, является критерием очевидности и ереси¹¹. Он дает нашему существованию смысл. Распространение определенных кодов поведения и языка происходит в среде социо-культурных институций, где разыгрывается процесс самоидентификации и формирования идентичности путем столкновений и принятия, акцептации “Иными”. То, как институции представляются и легитимизируются в способах мышления, так, подобно этому, и идентичность неотделима от ситуации мышления человека, от его способности разделять и соединять языком, приписывая категории, “давая клейма” (*labelling*) другим людям определяемым как “мы”, “они” или “красавчик”, “козел”, etc.

Будучи специфической конструкцией реальности, культуры (эти по-разному структурированные и дифференцированные пространства) пред-определяют смысл человеческой экзистенции в культуре. “Ибо, если существует некоторый специфический, отличающий смысл, то этот смысл возможен лишь в рамке самой дифференцирующей структуры,.. вся определенность смысла основана на различиях”¹².

В когнитивной антропологии культура определяется как “когнитивная карта”, которая дает всем представителям некоторой культуры “инструкции”, определяющие их способы поведения в стандартных ситуациях и позволяющие объяснять и понимать ситуации нестандартные. Представители определенной культуры на латентном уровне разделяют некоторые совместные коды мышления, сознания, на основании которых воспринимают и интерпретируют свет. Эти коды проявляются в их реальных взаимоотношениях, “пропитывают” их социальные статусы и роли. Но люди являются не только “продуктами”, носителями кодов, они, в первую очередь, являются их создателями. Будучи представителями одной и той же культуры, они не обладают её абсолютно тождественными моделями. Живем в гетерономной культурной реальности, поэтому наша индивидуальная модель мира, обусловленная индивидуальными психическими диспозициями, aspirationами, ценностями, “существованием на грани” разных субкультур является совокупностью когнитивных карт. “Культура предлагает не однозначные карты, а скорее определенные комплексы принципов для создания карт и навигаций. Разные культуры подобны разным навигационным школам, которые служат к преодолению разных ландшафтов и морей”¹³. В символической антропологии подобный подход разрабатывается с помощью поня-

тий “модели реальности” – её интерпретация и “модели для реальности” – инструкции к её организации¹⁴.

Современный свет считаем светом культурно-разнообразным и многоликим. Каждая конкретно-историческая культура является результатом не только внутренних инвенций, но и процессов аккумуляций и миграций, в результате которых впитывались и перерабатывались чужие (читай – новые) культурные элементы. Но если в предшествующие эпохи роль традиции была однозначно преобладающей, то в настоящее время интенсивность инновационных изменений настолько велика (вспомним рассуждения Чайлда (Childe) о “горячих” и “холодных” культурах), что угрожает существованию культур, поскольку нарушает их целостность и внутреннюю интеграцию. Да и жизнь человека в культуре становится жизнью на границе культурных столкновений, на “меже” культурных светов с их плюрализмом ценностных ориентаций и жизненных стилей (чешский автор В. Белоградский использует метафору “промежуточный свет” и “в промежутке между светами”).

Степень идентификации разных индивидов с культурой всегда различна, т.к. связана как с психо-социальными данными человека, так с историческим “характером” самой культуры, степени её открытости или закрытости. Во время быстрых культурных изменений, когда происходит трансформация традиционной институциональной структуры культуры (т.е. внешней реальности), возникает противоречие между “когнитивной моделью” индивида (консистентной системой знаний, верований, моральных установок и идеалов) и фактами новой объективной реальности. Это противоречие может быть связано с дезинтеграцией существующей системы “когнитивных карт”, а в экстремальных случаях может привести к дезинтеграции личности. Гидденс пишет: “Самопонимание в значительной степени определяется стабильностью социальной позиции индивида в обществе. Но и там, где традиции забываются и где возможен выбор жизненного стиля, человеческое “Я” неосвобождено”¹⁵. Решающим фактором становится способность каждого из нас сохранить целостность личности, которая является основанием культурной идентичности как открытого, изменяющегося феномена, определяющего нашу человечность.

Но в связи с феноменом мультикультурализма можем столкнуться и с другими воззрениями. Так, подчеркивая роль изменений, П.Адлер (P. Adler) придерживается мнения, что новый тип мультикультурного человека, рождающегося в мультикультурной реальности, является

типом человека неукорененного в определенной культуре, способного менять свою идентичность и свойства так, чтобы мог существовать и функционировать между культурами¹⁶. А Ваттимо (G. Vattimo) даже считает, что пост-модерный человек вообще уже не будет одержим проблемой идентичности и перестанет сам себя переживать в качестве прочного единства¹⁷.

Время пост-модерна действительно усложнило проблему идентичности. Индивидуальная идентичности чутко реагирует на влияния и изменения среды, групповая/коллективная отличается большей инертностью (степень её стабильности обусловлена исторически спецификой внутреннего развития, характером и интенсивностью отношений со средой). Для большинства людей их индивидуальная идентичность становится ситуационной, в отличие от более стабильной, долговременной коллективной идентиты. Множественность становится характерным знаком индивидуальной идентичности.

“Я” понимается как постоянно изменяющееся, многослойное, полидимензиальное (*multiple identity, sliced identity*), но одновременно и расщепленное (*split identity*). Концепция множественной идентичности, например, предполагает, что идентичности могут быть не только различными, но даже “потенциально противоположными, могут проявляться в разное время и разных местах, при этом необязательно создавая униформное и когерентное единство”¹⁸. Они меняются в соответствии с изменениями социальных статусов и ролей человека, его контактов с разными социальными группами и его поведением в изменяющейся социальной и культурной среде. Небывало возрастает важность субъективных факторов идентификации: “Я тот, кем хочу быть”, но настолько, насколько “Я” принят окружением.

Идентичность, собственно говоря, становится суммой “ситуационных” идентичностей. Поэтому проблемой становится само “схватывание”, определение идентичности “Я” (одна из вариаций вечной методологической проблемы, как “поймать и остановить” изменение словом), так его целостность. С образом лабиринта как метафоры современной ситуации человека в отношении к самому себе, своему жизненному пути, к окружающему миру/мирам встречаемся и в специальной научной литературе (Воллес определяет ситуацию идентичности человека как “путь в лабиринте”, Wallace – “mazeway”), и в художественной (у Х. Л. Борхеса образ лабиринта понимаемого как синтеза метафоры пути,

открытого пространства и изменения с метафорой закрытого пространства и постоянства является одним из самых любимых). Изменчивость становится характеристикой не только индивидуальной, но и коллективной идентичности. Мультикультурализм формулирует ряд вопросов, связанных как “с неопределенностью и разнообразием, так и с возможными путями (или их отсутствием) конструирования собственных идентичностей”¹⁹.

Одной из расширенных концепций является инклюзивное понимание идентичности (“inclusive”, i.e. “включающее”, в отличие от “exclusive”, i.e. “исключающее”). Эксклюзивная идентичность основана на знании “собственного” путем неприятия, отказа от “иного” как “чужого”). С этой концепцией можем встретиться у ряда мыслителей, в том числе у Гидденса. Инклюзивный подход рассматривается не только в качестве чисто теоретического, но и в качестве ожидаемой формы социальной коммуникации между культурами и обществами.

В связи со сказанным интересной является концепция идентичности сформулированная Тайфелем и Тернером (Tajfel, Turner)²⁰. Авторы пишут, что наше осознание себя (*Self*) основано на нашем осознании себя в качестве составной части некоторой группы (этнической, народной, языковой, гендеровой, etc.). Определить “Я” предполагает осознать “Мы” и быть этими “Мы” принятым. Настолько, насколько человек воспринимает себя членом разных групп, его(её) идентичность может меняться в зависимости от того, с какой группой он(она) идентифицируется. Каждая из этих идентичностей связана с определенными ожиданиями, верой, поведением, соответствующим нормам данной группы. Идентификация с группой (1) является лишь одним из трех моментов процесса... Двумя следующими будут категоризация (2) и сравнение (3). С помощью категоризации (2) окружающий мир получает смысл. Реальное содержание и пути категоризации, являющейся специфическим (в культурном пространстве и историческом времени) конструктом, основаны на историческом опыте каждой культуры и фиксируются её традицией. Культурная идентичность вырастает с совместного прошлого (мы им, как правило, гордимся), настоящего и совместных “планов” на будущее. “Социальный капитал” каждой культуры включает и механизмы адаптации к новой культурной среде. Индивид может быть членом некоторой культуры настолько, насколько разделяет культурный опыт с другими членами этой культуры. Человек сохраняет связи с культурой, в которой он(она) вырос, в течении всей своей жизни.

Эти связи помогают ему лучше “справиться” с интер-культурной ситуацией.

Идея социального сравнения (3) связана с тем, что в целях определения собственной группы (и себя самих) сравниваем её с другими группами. Для определения “Мы” нам необходимы “Они”. Ищем совместные, но прежде всего отличительные свойства, знаки. Нам нужна “чуждость”, “непохожесть” (otherness) для осознания “нашего” и “моего”.

В большинстве случаев члены определенной группы/культуры производят сравнение так, что позитивно оценивают прежде всего себя (сравнить с МакГарти²¹), т.к. используют критерия выгодные их группе. Позитивная самооценка способствует усилению группового самосознания, солидарности и интеграции группы. Становится основанием возникновения позитивных и негативных стереотипов (в том числе и предрассудков). Поэтому идентичность часто определяется как что-то негативного. Идентифицироваться с определенной группой означает исключать остальные группы (так называемое эксклюзивное понимание идентичности, которое тесно связано с этноцентризмом). По мнению Мердока (Murdock), этноцентризм является эмоциональным и интеллектуальным основанием этнического дуализма, согласно которому все, что существует и имеет положительное значение для общества, связано с собственной группой, а все, что является проблематическим, приписывается другим, часто незнакомым группам. Нетолерантность в отношении к “Иному”, ещё не ассимилированному является обороной собственного существования, поскольку все “иное”, “чужое” воспринимается как угроза, т.е. к нему возникает априорный отпор. **В предшествующих эпохах коллективные социальные/культурные идентитеты создавались прежде всего на основании тенденции к социальной эксклюзии “Иного”, что и было связано с этноцентрическим взглядом на свет (включая европо-центризм, западоцентризм, etc.).** По мнению уже упомянутого Ватимо, культуры западного света являются культурами конфликтов, поскольку их идентичность предполагает постоянную реконструкцию в процессе конфликтов. Но в ситуации культурного плюрализма “наша идентичность является постоянной игрой дезинтеграции. Конструируемая таким образом идентичность не сводится к нулю, а отступая от насилия, гегемонии одной культуры над другой, признает отдельным культурам свободу и право контактов не минимализируя их системы ценностей.

Для человека пост-модерна... возникнут условия для развития его аутентичного гражданства уже не основанного на насилии”²².

Вопрос заключается в том, будем ли и далее создавать идентичности, основанные на противопоставлении “Мы” и “Они – иные, чужие”. Когда вопрос идентичности рассматривается в контексте проблемы отношения к “Иному”, то средством предвосхищения и преодоления социальных конфликтов считается культивация инклюзивной идентичности. (Хотя и у этой концепции есть свои оппоненты, поскольку существует реальная опасность, что “включение” (inclusion) может быть понято как “поглощение”, т.е. ассимиляция). Теоретическим подходом, обосновывающим возможность инклюзивной идентичности, является культурный релятивизм, который в прошлом веке начали разрабатывать представители культурной и социальной антропологии в качестве критической реакции на европоцентризм (de facto на любую форму этноцентризма). Согласно культурному релятивизму каждая культура является самобытным, уникальным феноменом. Воспринимать её необходимо “взглядом”, очищенным от свойственных нашей культуре стереотипов, т.е. “глазами туземца”. Культурному релятивизму приходится сталкиваться с рядом проблем, е.г. культурным агностицизмом (каждая культура является настолько уникальным и сконцентрированным в себе феноменом, что её невозможно познавать²³) или ценностным, включая моральный, релятивизмом. Поэтому в современной литературе и звучат критические голоса по его поводу. Но призыв к необходимости преодоления стереотипов и предрассудков как “горизонта пред-понимания” иной культуры остается осью нашего отношения к “Иному/иным”. Новая оптика видения света дает человеку возможность видеть себя глазами иного а иного как себя, каждое действие переживать как моральную коллизию а собственное существование не как раз и навсегда “данное существование”, а как акт выбора. В этом возможный смысл известного выражения Рембо (Rimbaud): “Я – другой”.

Однако, в ситуации культурного плюрализма в пространство нашей культуры с её специфическими культурными узорами, системой когнитивных карт и неповторимой символической структурой проникают новые, “чужие” структуры символов, претендующих быть дешифрирующими кодами нашего опыта. Возникает ситуация соперничества альтернативных дефиниций/определений реальности, могущая вести к парадоксу “переполненного вакуума”, в котором челове-

ческая идентита сама перед собой ускользает, свобода становится невыносимо легкой. По мнению Оже (Augé), отношение к другому, существенное для становления любой идентиты, теряет свое основание, т.к. современному миру свойственно преобладание ситуационного, индивидуального. Жизнь состоит из множества несвязанных, разнородных эпизодов²⁴.

Общество сталкивается с серьезной проблемой: тирании идентит или кризиса легитимности. Кризис легитимности связан с осознанием относительности нашего образа света и нашего способа жизни. Под тиранией идентит можем понять как проявления этноцентризма (нам все ещё нужны “варвары”, чтобы мы могли себя почувствовать представителями “европейской цивилизации”?), так и абсолютизированный патернализм в признании своеобразия меньшин, который имплицитно содержит установку превосходства по отношению к “Иным”.

Принципиальная возможность культурных контактов и мультикультурализм как историческое явление ещё не означают реальность подобных контактов и создание интер-культурных феноменов. “Гетерогенность может мешать попыткам изменять...идентичность, но сама по себе не является препятствием”²⁵. Культуры могут жить возле себя, но в закрытых обществах, где так называемые “слабые” оказываются на периферии, а их отличия и закрытость усилена их экономическим и социальным уровнем. Доминирующие культуры могут предпринимать определенные патерналистические шаги, но этот патернализм одновременно подчеркивает, а тем и усиливает их отличия и, по мнению некоторых авторов, является нарушением принципа свободы (Friedmann), i.e. ведет к “насилию” над человеческой идентичностью. Хантингтона тоже пишет, что политика поддержки и развития разных культурных идентичностей может вести к дезинтеграции США, противоречит идее индивидуальной свободы.

Вопрос заключается в том, создаст мультикультурная цивилизация новые культурные идентичности, связанные с изменениями существующих идентичностей, или создаст общество без идентичностей и без глубины в том смысле, что культурная идентичность будет относиться к частной сфере жизни человека (viz. проблема соотношения культурной и гражданской идентичностей в мультикультурных обществах). В любом случае будущее связано с “возвращением к человеку” (уз-

нать другого предполагает верить самому себе) и с постоянным диалогом как средством поиска согласия. Время выдвигает требование к повышению ответственности человека за собственное становление и существование, без абсолютной гарантии безошибочности его поведения и возможности исправления ошибок.

БЕЛЕЖКИ

1. **Arendt, H.** Human Condition. Chicago, 1958, p. 197.
2. Ibid. C., 58.
3. **Ricoeur, P.** Le conflit des interprétations. Essais thémeneutiques. Paris 1969.
4. **Berger, P. L. Luckmann, T.** The Social Construction of Reality. В чешском переводе: Berger, P. L., Luckmann, T. Sociální konstrukce reality. Brno 1999, 129–131.
5. Ibid. C., 131.
6. **Jenkins, R.** Social Identity. New York – London 1996, Д. 26.
7. **Geertz, C.** The interpretation of cultures. Selected essays. New York: Basic Books, 1973, p. 57.
8. **Sloterdijk, P.** (1994). Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. В чешском переводе: Sloterdijk, P.: Procitne Evropa? Olomouc 1996, C., 40.
9. **Sapir, E.** Culture, Language and Personality. Berkeley 1964, p. 57.
10. **Frank, M.** Co je neostrukturalismus? Praha 2000, C., 110.
11. **Foucault, M.** Myšlení vnějšíku. Praha 1996, C., 205.
12. **Frank, M.** Co je neostrukturalismus? C., 63.
13. **Frake Ch. O.** Plying Frames Can Be Dangerous: Some Reflections on Methodology in Cognitive Anthropology, Quartely Newsletter of the Institute for Comparative Human Development 1977, 3, p. 6–7.
14. **Geertz, C.** The interpretation of cultures. Selected essays. New York: Basic Books, 1973, P.200.
15. **Giddens, L.** The Reith Lecture. London, 1999, p. 27.
16. **Adler 1997 Adler, P.** Beyond cultural identity: reflections on cultural and multicultural man. // Cultural learning: Concepts, application and research. Ed. R.W. Bristian. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
17. **Vattimo, G.** Rozdiely, konflikty, kultúrny minimalizmus. // Aspekt, № 2, 1997. C., 223.
18. **Barker, C.** (2000). Cultural studies. Theory and practice. London: Sage, p. 387.
19. **Woodward, K.** (ed.) Questions of identity. London: Routledge. 2000, p. 1.

20. **Tajfel, H. & J. D. Turner.** An integrative theory of intergroup conflict. //W.G. Austin and S. Worchel (eds.), *The social psychology of intergroup relations*. Monterey, CA: Brooks-Cole. 1979.

21. **McGarty, C., Haslam, S. A., Hutchinson, K. J. & Turner** (1994). The effects of salient group memberships on persuasion. // *Small Group Research*, 25, p. 267–293.

22. **Vattimo, G.** Rozdiely, konflikty, kultúrny minimalizmus. // *Aspekt*, № 2, 1997. С., 224.

23. Идентичность человека считается культурным конструктом, который не переводим с одной культуры в другую. В таком случае возникает вопрос: возможны ли вообще культурные контакты в глобальном, мультикультурном свете? Согласно Аллену, мы остаемся в плену евро-атлантического понимания “Я” как атомизированного, самоопределяющего существа. Allen, D. *Social Construction of Self: Some Asian, Marxist and Feminist Critique of Dominant Western View os self*. // *Culture and Self. Philosophical and Religious Perspectives, East and West*. Ed. D. Allen. Boulder: Westview Press, 1997, p. 3–26.

24. **Augé, M.** (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*. Paris: Aubier. В чешском переводе: AUGÉ, M.: *Antropologie současných světů*. Brno, 1999. С.63.

25. Giddens, A. *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Cambridge, Polity. 1991, p. 47.

Human identity on the crossroads of cultures

Jelena Petrucijova

Резюме:

The article is focused on the issue of human being and human identity (both collective and individual one). Two methodological approaches – essential and existential – are considered to be so called traditional approaches of the philosophical anthropology. An interpretative/ narrative approach are the current state in the analysing of the identity issue. The mentioned approaches are used in the special sciences: social and cultural anthropology, psychology, etc., as well. The author emphasizes a cultural dimension of identity reflecting the human situation in globalized, multicultural world. The tention of human being and identity is presented in the context of multicultural reality (e.g. the conceptions of multiple identity, sliced identity, split identity).

PhDr. Jelena Petrucijova, CSc. – the Department of Social Sciences, Pedagogical Faculty, University of Ostrava, the Czech Republic.