

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

4' 2011

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Єдність світу
і розмаїття
культур

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ
(Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Авенір УЙОМОВ
Іван ЦЕХМІСТРО
Наукові редактори
тематичного випуску
Борис ПРУЖИНІН,
Сергій ПРОЛЕЄВ

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Оксана ЗОРИЧ,
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ
Коректор
Валентина ЛУКОНІНА

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор

Т. Шендерович

Комп'ютерна верстка

Н. Коваленко

Підписано до друку 19.08.2011
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 12,51. Обл.-вид. арк. 12,09
Наклад 524 прим. Зам. № 3055

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Акалемперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2011

© Філософська думка, 2011

Зміст

До читачів	4
ЄДНІСТЬ СВІТУ І РОЗМАЇТТЯ КУЛЬТУР	5 Матеріали круглого столу українських та російських філософів (<i>Б. Пружинін (Москва, очільник круглого столу), О. Білий (Київ), М. Громов (Москва), А. Гусейнов (Москва), А. Конверський (Київ), В. Лекторський (Москва), В. Малахов (Київ), О. Онищенко (Київ), М. Попович (Київ), С. Пролєєв (Київ), М. Степаняніц (Москва)</i>)
	49 <i>Марія Култаєва (Харків)</i> Локальне у лабіринтах всесвітнього суспільства: методологічний аспект
	64 <i>Валентина Федотова (Москва)</i> Єдність та багатоманітність культур за умов глобалізації
	76 <i>Олег Хома (Вінниця)</i> Філософські культури: терпимість, толерантність і визнання
	90 <i>Вадим Межуєв (Москва)</i> Діалог як спосіб міжкультурного спілкування в сучасному світі
	102 <i>Євген Бистрицький (Київ)</i> Конфлікт культур і методологія толерантності
	119 <i>Володимир Малахов (Москва)</i> Національна держава, національна культура і культурний суверенітет
ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ	128 <i>Тетяна Чайка (Чайка)</i> Бесіди з Кримським. Час учнівства
	133 <i>Олександр Філоненко (Харків)</i> Олександр П'ятигорський, оповідач
Abstracts	151

Нещодавні трагічні події у Норвегії знов привертають загальну увагу до гострої проблеми єдності й конфлікту сучасного глобального світу. Найвищі державні функціонери провідних європейських країн майже суголосно висловлюються щодо кризи та невиправданості того, що заведено називати «політикою мультикультуралізму». Наче не помічають, що насправду йдеться про фундаментальні засади європейського життя, зрештою — самої модерної цивілізації. Адже фактично в таких суперечках та вердиктах розв'язується питання універсалістських зазіхань сучасної європейськості. Відтак було б доречно спитати у західних лідерів, чи готові вони разом із провадженням політики дедалі відчутнішого культурного ізоляціонізму відмовитись також від провідної ролі — економічної, політичної, культурної — власних держав у світі? Те, що одне з необхідністю тягне за собою інше, державці воліють не усвідомлювати, хоча їхнє бажання чи небажання нічого не змінює в об'єктивному взаємозв'язку речей.

Таким чином, що ми на сьогодні маємо: вичерпаність універсалістських ідей та цінностей, витворених модерною Європою, чи банкрутство євробюрократії, неспроможної шукати інноваційні рішення для по-справжньому складних, часто безпрецедентних проблем існування суспільств і держав у контексті глобального світу? Дана колізія наново оприявнює більш загальне питання: як загалом можлива єдність сучасного глобального світу? Наскільки дієвими в його умовах можуть бути класичні соціокультурні принципи людського співіснування та розвитку на кшталт прав людини чи парадигми толерантності? Це коло питань є визначальним для тематичного блоку цього числа журналу.

Особливість його змісту зумовлена тим, що над ним працювали спільно українські та російські філософи. Був проведений представницький круглий стіл, який зібрав провідних науковців Інститутів філософії НАН України та Російської академії наук. Окрім того, аналіз заданої тематики було продовжено у статтях російських та українських вчених. Цей спільний результат, досягнутий інтелектуалами двох країн, нині друкується одночасно російською в Росії (№ 9 «Вопросов философии») і українською в Україні (поточне число «Філософської думки»).

Було б самовпевнено очікувати від таких доволі обмежених зусиль розв'язання порушеної фундаментальної проблеми. Але сам цей досвід співпраці, який не має аналогів у минулому, вже засвідчує можливість тих конструктивних єдності та взаємодії, формулу яких на сьогодні так важливо знайти людству. І хоч би яким скромним був досягнутий результат, він відкриває шлях до кращої перспективи, до більш вагомих досягнень. І тим самим оприявнює, що деструктивним чинникам сучасного світу цілком можливо протистояти.

Серед інших матеріалів числа хотілося б звернути увагу на запис бесід О. Філоненка з О. П'ятигорським, відомим радянським філософом, який у 70-ті роки минулого сторіччя емігрував з СРСР.

Центральним сюжетом наступного, п'ятого числа «Філософської думки», стане багатобічне проміслення проблеми досвіду, яка є однією з центральних для сучасного філософського дискурсу.

ЄДНІСТЬ СВІТУ І РОЗМАЇТТЯ КУЛЬТУР

МАТЕРІАЛИ КРУГЛОГО СТОЛУ УКРАЇНСЬКИХ ТА РОСІЙСЬКИХ ФІЛОСОФІВ

Владислав Лекторський: Тематика нашого «столу», звичайно, дуже цікава й має на увазі чимало проблем. Я спробую окреслити деякі ключові сюжети, як я їх уявляю. Єдність світу та розмаїття культур. З одного боку, що тут сказати нового? В історії людства завжди були якісь форми єдності різних культур. Культури взаємодіяли, об'єднувалися, синтезувалися та розходилися. З іншого боку, культури завжди були різноманітними. Є класичне формулювання: єдність у різноманітності, різноманітність у єдності. Важливе і те, і те. Але якщо так сказати, то це мало що дає, оскільки річ не в цьому, а в тому, що і сама ця єдність, і різноманітність у різні історичні періоди набувають дуже різного смислу. І чому зараз ми про це говоримо? Зараз ця проблема виявляє нові аспекти, яких раніше просто не було.

Як розуміти єдність? Одна справа — взаємодія різних культур, а інша — те, що зараз цю тему, як усім відомо, пов'язують з глобалізацією світу, коли ринкова економіка поширюється на цілий світ, виникає технонаука, як її іноді називають, а також нові комунікаційні та інформаційні технології. Але якщо це так, то цей процес має певний наслідок, оскільки знання, наука та технологія є універсальними. Не може бути однієї науки в одній країні, іншої науки в іншій країні. І звичайно, побутує думка, і вона спирається на факти, що відбувається увіходження світу в так звану цивілізацію знання,

© О. БЛІЙ,
М. ГРОМОВ,
А. ГУСЕЙНОВ,
А. КОНВЕРСЬКИЙ,
В. ЛЕКТОРСЬКИЙ,
В. МАЛАХОВ,
О. ОНИЩЕНКО,
М. ПОПОВИЧ,
С. ПРОЛЕЄВ,
Б. ПРУЖИНІН,
М. СТЕПАНЯНЦ, 2011
© Переклад з російської
В. Недашківського, 2011

відбувається процес гомогенізації світу, тому розмаїття культур, хочемо ми цього чи ні, нівелюватиметься. Якщо не зникати повністю, то значно зменшуватися, культури ставатимуть менш різноманітними. Зараз ідеї космополітизму набувають дедалі більшої популярності. На Заході і в нашій країні пишуть про це. Наприклад, відомий німецький соціальний теоретик Ульріх Бек пише, що майбутнє за космополітизмом. У нас є прихильники цієї ідеї.

Можливий і інший спосіб розуміння єдності, про який зараз пишуть, — мережева спільнота, мережева культура. Там єдність іншого типу. Не в рамках якоїсь єдиної системи, але у вигляді мережевих взаємовідносин між різними спільнотами, різними культурами. Цю ідею обстоює відомий теоретик інформаційного суспільства Кастельс.

Тепер щодо розмаїття культур. Це також тема, яка зараз загострилася, позаяк пов'язана з проблемою збереження культурної ідентичності. Що значить збереження культурної ідентичності у цій новій ситуації? В який спосіб її можна зберегти? Чи означає збереження консервацію того, що є? Утім, чи потрібно і чи можливо це зберегти? З моєї точки зору, у цій новій ситуації виникає виклик існуючим культурним традиціям, і культура повинна якось на нього реагувати. При цьому ресурси адекватного реагування можуть бути різними у різних культур. Різні країни по-своєму втягуються у процес глобалізації. Якись із них при цьому виявляються відкинутими на узбіччя руху в рамках цього процесу. Виникла ціла група країн, про які говорять як про такі, що не відбулися. Їх, до речі, не так мало. Конфронтація у зв'язку з цим також зростає, хоча, здавалося б, мала би зменшуватися. Постає питання про найбільш плідні способи розуміння цієї ситуації та практичні засоби взаємодії різних культур. Про це останнім часом у нас багато писали та говорили. І мені випадало писати на цю тему.

Говорять про толерантність, говорять про діалог культур. У Петербурзі щороку збирають Ліхачовські читання під єдиним девізом «Діалог культур», ми з А. А. Гусейновим неодноразово брали у них участь. Але коли починаєш про це думати, то одразу зрозуміло, що толерантність і діалог — це також не така проста річ. Толерантність — це добре як повага до іншої культури, і сама ця ідея була вироблена історично саме філософами — Локом, Бейлем та іншими. Відомо чому: це було після релігійних війн, які винищили мільйони людей, і треба було якось виживати; у результаті й було сформульовано ідею толерантності (вихідним чином як віротерпимості). Але якщо думати про те, що за цим стоїть, толерантність можна зрозуміти по-різному. Найпростіше розуміння: «ти мене не чіпай — я тебе не чіпатиму». Є різні культури, ось і живіть, як забажаєте. Можна зрозуміти це навіть як несумірність культур, неможливість їх взаємного розуміння і непотрібність цього. Теоретично це виглядає як своєрідний культурний релятивізм.

Річ, проте, в тому, що така позиція практично неможлива. Культури не тільки відрізняються одна від одної. В сучасному світі вони змушені розв'язувати спільні питання й мусять задля цього якось розуміти одна одну, якось одна з одною взаємодіяти. Це взаємне розуміння у реальному житті завжди є (хай і не абсолютне), відтак у дійсності несумірних у всіх сенсах культур просто не існує. А якщо культивувати міфологічно-ідеологічне розуміння толерантності як самозамкнутості, то на практиці це призводить до культурної конфронтації, тобто до націоналізму — саме у тій ситуації, якої ідея толерантності намагається уникнути.

Можна й інакше розуміти толерантність. Я пов'язую з толерантністю сучасне, також популярне гасло — мультикультуралізм. Є різні культури, вони повинні співіснувати. Та й мультикультуралізм також можна по-різному розуміти. Починаючи з того, що кожна культура замкнута в собі, і головне — не втручатися у справи іншої культури. Але якщо так, то це, по-перше, просто спосіб консервації того, що є, і він у реальній ситуації не працює. Для того, щоб ідея мультикультуралізму мала практичний сенс, необхідно, щоб різні культури мали можливість брати участь у сучасних світових процесах, а для цього посідати рівні позиції хоча б у деяких пунктах. А якщо одна культура дуже поступається іншій, якщо у них рівні геть різні, то мультикультуралізм може виглядати як облудне гасло збереження статус-кво. Ви сидите у своєму болоті, маєте якісь звичаї, от і сидіть собі. Ми нічого проти вас не робитимемо, але й ви нікуди не пхайтеся, все одно ми вас далеко не пустимо. Тобто мультикультуралізм в його сьогоднішньому практичному розумінні — це створення своєрідних культурних гетто. Але є й інший його бік, і з ним також пов'язані реальні й гострі проблеми. Кожна культура розглядає свої базові цінності як універсальні (якщо вона перестане це робити, вона просто зникне як самостійна культура). А це означає, що вона не бажає, щоб її просто терпіли. Вона схильна нав'язувати свої культурні цінності іншим. А це може призвести тільки до культурної та цивілізаційної конфронтації.

Більш перспективним є інший спосіб розуміння того самого мультикультуралізму. Це ситуація діалогу, коли одна культура увіходить у взаємодію з іншою (іншими), коли ми відкриті стосовно інших, намагаємося їх зрозуміти і самі якось змінюватися, зокрема й у результаті діалогу.

Але коли йдеться про діалог, теж виникає ціла низка проблем. Діалог не означає некритичного прийняття чужого досвіду, а передбачає тільки можливість враховувати іншу перспективу в розумінні тієї чи тієї ситуації для розв'язання сучасних проблем. Іншими словами, саме у діалозі можлива реальна взаємодія культур та розвиток їх, самозміна.

У зв'язку з цим треба зробити кілька роз'яснень та уточнень. По-перше, культура як ціле не може практикувати діалог. «Діалог культур» —

метафора. Тільки окремі люди, групи, спільноти, інституції можуть брати участь у діалозі. По-друге, діалог зазвичай ведуть не з приводу системи культурних цінностей. Останні конституюють культурні ідентичності й, у зв'язку з цим, особисті ідентичності людей, які належать до тієї чи тієї культури. Неможливий діалог з приводу релігійних догматів, які можуть бути пов'язані з певними культурними цінностями (якщо та чи та релігія припускає можливість критичного обговорення власних догматів з боку іншої релігії, вона саморуйнується). Тому міжкультурний діалог можливий і плідний саме у контексті розв'язання певних практичних проблем: у зв'язку з розумінням проблем, а також пропонування засобів їх розв'язання у площині різних способів осмислення ситуації та дії у рамках різних культур. Ці способи можна порівнювати під кутом зору їхньої плідності. При цьому треба мати на увазі, що у змінній ситуації (а вона постійно змінюється в сучасному світі) оцінка плідності також може змінюватися.

Для того, щоб міжкультурний діалог уможливився, необхідне дотримання певних умов. Передусім це визнання всіма його учасниками певних загальних рамок, спільного простору діалогу. Інакше різні культури стають несумірними, а їхні представники не здатні зрозуміти один одного, позаяк не в змозі спертися на спільні засновки. Таким чином, різні культури можуть взаємодіяти тільки за умови існування певної єдності. Такі спільні рамки існують у межах окремих країн у вигляді їхніх конституцій та правових систем, а у масштабі світу — у вигляді Всесвітньої Декларації прав людини і системи міжнародного права. Проблема в тому, що в системі міжнародного права є чимало прогалин, які заважають урегулюванню низки проблем, що виникають сьогодні у світі. Питання й у витлумаченні міжнародного права. Сьогодні ми нерідко спостерігаємо випадки, коли окрема країна або група країн витлумачують ці положення суто у власних інтересах. Що стосується Всесвітньої Декларації, то у ній наявні суперечності: наприклад, між правом індивіда та групи людей на свободу пересування і правом культур на власний захист та збереження. І на практиці може виникнути ситуація (й виникає), коли велика група людей — носіїв певної культури — створює великий анклав на території іншої країни: у цьому випадку можуть виникнути проблеми для збереження культурної ідентичності країни-реципієнта. Інша умова можливості міжкультурного діалогу: переконаність у його плідності, тобто установка на необхідність розширення способів розуміння світу та людини, на важливість виходу за рамки власної культурної обмеженості й разом із тим визнання рівної участі партнерів у діалозі. Але і друга умова міжкультурного діалогу сьогодні відсутня у більшості випадків. Замість цього здійснюють спроби нав'язати ту чи ту систему культурних цінностей решті у поєднанні з облудними посланнями на мультикультуралізм. Оскільки майбутнє цивілізації пов'язане саме з

міжкультурним діалогом, головні проблеми сьогодні: створення умов для нього — загального єдиного ціннісного простору та взаємної поваги. Це практично дуже складно. Але іншого шляху немає. Глобалізація не знімає цих проблем, а лише загострює їх.

Поділ культур, який нещодавно був прийнятий і видавався самим по собі зрозумілим: Захід і Схід, Північ і Південь — багата Північ і бідний Південь, цивілізований Захід і відсталіший Схід, — уже не працює. Те, що вважали Сходом та Півднем, — зараз це потужні країни, що розвиваються, за якими, либонь, майбутнє. Скажімо, куди віднести сьогодні Бразилію, Індію, Китай? Поділ відбувається вже за якимись іншими параметрами. А головне, що так зване суспільство знання, пов'язане з феноменом технонауки, породжує такі явища, які у певному розумінні є викликом багатьом традиційним культурним цінностям, і східним, і західним. Ідеться про технонауку, про нано-, біо-, інформаційні й т. ін. технології, внаслідок розвитку яких багато які речі постають інакше. Наприклад, проблема свободи в тому чи тому її розумінні — невіддільний компонент усіх культур, а вже західної — тим паче. Традиційне протиставлення приватного і публічного простору зараз підривається, починаючи з елементарного — на кшталт стільникового телефону — й закінчуючи тим самим Інтернетом та рештою.

Зараз чимало пишуть про мережеві спільноти та типи культури, з цим пов'язані. Кастельс стверджує, що деякі традиційні цінності східної культури ближчі до сучасних мережених структур, ніж традиційні цінності західних культур. Це нова ситуація, що викликає серйозні роздуми про майбутнє цивілізації.

Поряд з традиційними національними культурами постає глобальна культура. Але це культура особливого типу, вона дуже не схожа на традиційні, хоча б стосовно того, що живе в іншому просторі та в іншому часі. Традиційна культура має коріння, традиції, пов'язані з часом, з історією. Глобальна — немовби поза часом і поза простором, хоча б з тієї причини, що вона пов'язана з Інтернетом, а той передбачає вихід за межі звичних простору та часу. Нова глобальна культура — в якомусь розумінні надбудова над культурами традиційними, але вона не може не взаємодіяти з тими культурами, які існують, часто ця взаємодія виявляється вельми драматичною. Візьмемо країни, які зуміли не тільки засвоїти досягнення західної культури, техніки, технології, науки, а й зберегти свою традиційну культуру. Стосовно нинішньої ситуації в Японії я не обізнаний, але мені випало кілька разів бувати у Республіці Кореї та в Китаї. Я розмовляв з тамтешніми філософами й бачу, що для них зіткнення із сучасною глобальною культурою — це болісна проблема. Традиційні цінності східних культур іноді погано поєднуються з новими нормами життя та поведінки, з тим, що вважають сьогодні важливим чи неважливим.

Отже, підіб'ю підсумки того, що сказав. Зараз стара тема єдності світу, втілюваної у розмаїтті культур, постає у новому контексті. Треба знову думати і про єдність світу, і про різноманіття культур, і про культурну ідентичність — про її збереження або не збереження; про зміну її там, де це потрібно. Така зміна пов'язана з глобалізацією, з виникненням спільноти знання, з новими технологіями, які простують світом. Ситуація загострюється, і замість єдності ми маємо велику конфронтацію. Для кожної культури це своя проблема, але це й спільна проблема для всіх культур, оскільки чинні сьогодні міжнародні інституції, які повинні вести до єдності, у такому вигляді навряд чи можуть цю проблему розв'язати. Проблема ця не тільки філософська, теоретична, але й політична. Політично ми проблему, ясна річ, не розв'яжемо, але збагнути, про що йдеться і в чому реальні її складності, це, по-моєму, можна й потрібно. Інакше не можна робити практичні кроки, пов'язані з її розв'язанням.

Мирослав Попович: Я хочу, власне, продовжити тему, яку заторкнув В.О. Лекторський. Я пригадую, як на прийомі після якогось конгресу говорив з якимось молодиком. Розмова відбувалася англійською. А потім виявилось, що він молодий турецький дипломат. Дізнавшись, що я з України, він сказав: «Боже мій, Україна! У нас зараз із вами стільки проблем, як же ми будемо вашу історію переписувати чи ви нашу!» Я був дуже здивований, мені ніколи не здавалося, що ті проблеми, що існували в історії, сьогодні треба якось переписувати або переоцінювати. Ще більше я здивувався на одній конференції в Єрусалимі, коли представник Міністерства іноземних справ, виступаючи на дискусії, сказав, що у них з Іспанією багато нерозв'язаних проблем. Де та Іспанія, а де Ізраїль? Здавалося б, які можуть бути там загалом проблеми? А малися на увазі переслідування маранів, уся Реконкіста та справді пов'язані з цим проблеми.

Було б не так сумно, якби такі конфлікти на ґрунті незжитих історичних протиріч стосувалися тільки, так би мовити, буденної етнічної самосвідомості — свідомості людей, які будують свій світогляд на традиційних цінностях. А втім, в обох згаданих випадках говорили представники національних еліт. Йдеться не про самоусвідомлення нації як етносу, йдеться сьогодні про націю як структуру або про те, що зараз називають «політична нація». У нас часто вимовляють слова «українськість», «українство». Але завжди мають на увазі або мовчазну, або явну згоду, що йдеться про політичну націю, про людей, незалежно від їхнього походження, належності до тієї чи тієї релігії та інших чинників. Йдеться про належність до певного державного організму, якщо можна так висловитися. І ось виявляється, що й тут ми стикаємося з необхідністю якимось чином враховувати сліди минулого.

Наведу, можливо, обнадійливий приклад. Я якось виступав перед татарами і розповідав, що всі набіги на Україну у далекому забутому минулому

здійснювали, власне кажучи, не кримські татари, а Орда. Це була ногайська Орда, або буджакська Орда; вона кочувала, й кочовиків-ординців вважали в татарському суспільстві нижчою соціальною групою. Це була унікальна ситуація, коли воїнів вважали нижчими за землеробів і навіть городян. Мої слухачі зітхнули з полегшенням, позаяк образ татарина, який, захопивши ясир, рубає голови, заважав їм у спілкуванні та апеляції до української етнічної спадщини.

Мені здається, що ми ніколи не виплутаємося з цієї ситуації, якщо повторюватимемо одну спільну помилку. У нас таке уявлення, нібито сучасна національна культура перебуває на верхівці якоїсь піраміди, а в основі піраміди — традиційна етнічна, нехай у чомусь перероблена, у чомусь збагачена, але засадово фольклорна, «народна» етнічна культура. І нарешті, десь нагорі — культура, яку ми називаємо сьогодні глобальною, інтернаціональною або ще якимось. Я пошлюся на приклад, який мені допоміг би пояснити, що я хотів сказати. Не можна пояснити квантову механіку чи теорію ймовірності, виходячи з класичної фізики. Але можна зрозуміти класичну фізику на базі квантової чи, відповідно, на базі релятивістської теорії. Ми ніколи не зможемо зрозуміти себе сьогоднішніх, якщо дивитимемося на себе очима попередньої доби й цієї самої фольклорної етнічної культури. Радше навпаки, ми зможемо зрозуміти великі речі в етнічному минулому, якщо дивитимемося на них очима сьогоднішньої культури. Згадаймо сорок третій — сорок четвертий роки, коли УПА різала поляків на Волині. Якщо я намагатимуся пояснити сьогоднішню ситуацію, дивлячись на неї очима своєї історії, намагаючись цю історію захистити, то я ніколи не вийду із замкнутого кола. Якщо ж я оцінюю її як цивілізована людина, виходячи із сьогоднішніх гуманістичних принципів, я ніколи не знайду виправдання вчинкові українського селянина, який зарізав польську дитину за те, що його сусід-поляк зарізав українську дитину. Є речі, для яких ми маємо виробити моральнісну оцінку, пам'ятаючи, що немає таких історичних умов, які можуть виправдати деякі події історії.

Тому я б перевернув цю піраміду й базисом сучасної культури вважав саме те, що називають глобальною або сучасною культурою. Ось тоді мені відкриваються нові смисли і в моїй етнічній культурі. Я навів би як приклад чудовий фільм Сергія Параджанова «Тіні забутих предків». Треба було побачити етнографію українських Карпат очима сучасної людини, можливо, навіть людини XXI сторіччя, якою і був Параджанов, щоб ми побачили минуле таким, яким ми його можемо прийняти. На цьому я б і хотів зупинитися.

Борис Пружинін: На які ціннісні орієнтири глобальної культури має спиратися сучасна людина? Адже ви, коли апелюєте до сучасної культури, заздалегідь маєте на увазі якісь позитивні, гуманістичні цінності.

Мирослав Попович: Так.

Борис Пружинін: Але сьогодні присутне і в традиційних культурах, і в глобалізаційних багато чого, далеко не тільки гуманістично зорієнтоване.

Мирослав Попович: Цілком слушно. Тому завдання полягає в тому, щоб у тому, що відбувається у нас сьогодні, де виявляється це «багато чого», відкинути неприйнятне для нас. Тобто ми можемо сьогодні сформулювати такі загальнолюдські цінності, на яких можна будувати майбутнє. І тоді я зможу у своєму минулому — передусім своєму, а потім уже у минулому моїх сусідів — знайти такі речі, від яких я публічно повинен відмовитися, бо саме вони тримають мене у пільмі, не дають мені змоги стати людиною.

Сергій Пролеєв: Безперечно, з погляду моралі, керуючись безпосереднім моральнісним почуттям, з цим неможливо не солідаризуватися. Зрозуміло, що ніхто з нас не підтримує насилля, розправи, взагалі проявів нелюдськості. Ми всі хочемо, щоб вони були зжиті, щоб їм не було місця у дійсності. З цим навряд чи хто-небудь сперечатиметься. Але як прийти до дійсності, в якій виключено такі ексцеси? Ваша пропозиція полягала в тому, щоб ми спиралися на загальнолюдські цінності, які дали б змогу у кризовій ситуації (наприклад, міжетнічного розбрату) знайти продуктивне рішення. Справді, у деяких крайніх ситуаціях ексцесів є до чого апелювати. До тих самих невіддільних прав людини, до загальнолюдських цінностей. Це так. Але погляньмо на питання ширше: як на питання про можливі підвалини, на яких здатен існувати сьогодні глобальний світ з його, загалом кажучи, неусувними культурними відмінностями. Вважаю, що гострота проблеми, яка нас привела сюди, полягає в тому, що традиційна (так, уже традиційна, позаяк їй кілька сотень років) система загальнолюдських цінностей, яку ми знаємо, також є певним культурним продуктом — продуктом новоевропейської цивілізації. Це цінності, створені модерном. У сьогоднішній їх система виявляється дедалі менш ефективною. Вона дедалі частіше спрацьовує вхолосту або взагалі не спрацьовує. Це стосується навіть таких фундаментальних цінностей, як невіддільні права людини, які міжнародною спільнотою прийняті, ніхто їх не скасовував, але ефект їхнього впливу виявляється дедалі проблематичнішим. Виходячи з цього, запитання: чи можливі взагалі змістові універсальні цінності, які будуть прийняті всіма культурами і зможуть стати підставою їх співіснування?

Мирослав Попович: У відповідь я розповім одну історію, яку прочитав нещодавно. Їде вантажівка в Афганістані, вибухає на міні, кілька людей важко поранені, в тому числі молода жінка. На щастя, є лікар-американець, але чоловік пораненої жінки не дозволяє лікареві, чужому чоловікові, підійти та оглянути її. І вона помирає на очах у всіх.

Репліка: Сартрівська ситуація.

Мирослав Попович: Звичайно, це традиційна цінність, і можна пояснити, звідки вона взялася. Він чоловік, він повинен охороняти свою жінку. Але ця традиція увиходить у кричущу суперечність з нашим уявленням про людину, про її гідність. І тут навіть проблеми немає. Звичайно, правда на боці того американського лікаря, який хотів допомогти нещасній жінці і не зміг. Така правда і є те, що має бути сприйнято скрізь! І повинно стверджуватися!

Маріетта Степаняц: У мене деякі заперечення. Я розумію, що людство йде до нової цивілізації, до цивілізації, в якій більш ніж коли-небудь раніше буде зреалізована єдність людства. Це з одного боку. Але мені здається, що коли ми говоримо про єдність людства і намагаємося вийти на неї тільки через ствердження загальнолюдських цінностей, ми припускаємо помилки й тому наражаємося на дуже великі труднощі. Я хотіла би звернути вашу увагу на інший момент, який міг би забезпечити деяку єдність, цілісність світу, але без наголошування загальнолюдських цінностей (хоча воно також потрібне), а саме на те, як культури, традиційні цінності можуть вижити й пристосуватися до нової цивілізації. Питання полягає в тому: чи можуть ці традиції, зокрема східні, вижити у новому світі чи вони взагалі не придатні для того, що іменують сучасною цивілізацією?

Махатма Ганді, наприклад, вважав, що вони не придатні, бо протилежні тим, які стверджує індустріальне суспільство. Ще 1908 року, перебуваючи у Південній Африці, Ганді на сторінках газети «Indian Opinion» («Індійська точка зору»), яку він видавав, докладно виклав свої погляди на цивілізацію. Під цивілізацією (що рідною для Ганді мовою *гуджараті* означає «добра, належна поведінка») він розуміє таку поведінку, яка вказує людині шлях обов'язку. На його думку, сучасна західна цивілізація не відповідає цьому поняттю, бо вона є втілення «зла». Головний символ західної цивілізації — машини, які «являють собою великий гріх». Ганді ненавидить машинне виробництво, передусім тому, що вбачає в ньому причину знищення кустарних промислів і традиційного індійського способу життя. Саме машини, вважав він, довели Індію до зубожіння. Індійські ремесла зникли через Манчестер. Машинне виробництво Ганді порівнює із «змійною норую», де купчаться «сотні змій»; до таких він відносить міста, які знищують села, а також експлуатацію, безробіття, статеву розпусту, невіру в Бога, механічні засоби пересування, що завдають шкоди здоров'ю людей, тощо. Насилля наскрізно пронизує західну цивілізацію в усіх її сферах — економіці, політиці, у взаємовідносинах людей, у міжнародних відносинах.

У «машинізованому» Заході Ганді було гидким також порушення органічно притаманних людині зв'язків з природою. Істинна цивілізація, на думку Ганді, має ґрунтуватися на принципах свідомого й добровільного самообмеження.

Багато хто оцінює проєкт Ганді як архаїчну для нашого часу історичну концепцію, яка орієнтує на консервацію докапіталістичних громадських відносин. Такого роду судження небезпідставні. По суті, Ганді був предтечею сучасного суспільного феномена, який став особливо відчутним в останнє десятиріччя. Йдеться про «відродництво». У країнах «третього світу» воно є сьогодні не просто широкою, але часто панівною соціально-політичною течією.

«Відродництво» — своєрідна реакція відторгнення орієнтованої на Захід модернізації. Але не тільки. Воно, по суті, є й ознакою реформаційного процесу, спрямованого на виявлення внутрішніх імпульсів, які дають традиційним суспільствам змогу вийти на сучасний рівень життя. Кожний, хто любить Індію, писав Ганді, повинен пригорнутися до стародавньої індійської цивілізації, мов дитина до материнських грудей. Здорове зростання можливе лише за сильного коріння, живленого поживними соками рідного ґрунту.

Водночас «відродництво» Ганді відмінне від ідейних течій зазначеної спрямованості. Воно цілком вільне від націоналістичного еґоїзму. Морально нісно виправданим Махатма вважав лише те, що не утискує інтересів інших. «Інтернаціоналізм» Ганді ґрунтований на переконаності в існуванні людської єдності. Однією з принципових особливостей гандістського реформаторства є те, що, породжене реаліями індійської дійсності, воно зорієнтоване на перетворення людської спільноти загалом.

Ганді тверезо оцінював і перспективи реалізації проєкту ненасильницької цивілізації. Можливо, писав він за два роки до смерті, мені уїдливо зауважать, що все це — утопія, й тому не варто навіть про це думати. Якщо евклідова точка (хоча зображення її перевищує людські здатності) має неминущу цінність, то й намальована мною картина має цінність для майбутнього людства. Нехай Індія живе задля цього, хоча це й неможливо здійснити повністю.

Ненасильницька цивілізація, справді, видається утопією. Рух історії непереможний. Консервація минулого (громадівського устрою, «сільської цивілізації», патріархальної сім'ї тощо) неможлива й небажана. А проте гандістський проєкт має й певні позитивні риси. У ньому є критичний пафос, який справляє витверезувальний та оздоровчий вплив на тих, хто шукає шляхів подолання соціально-економічного відставання за допомогою сліпого копіювання чужих суспільних моделей.

Сьогодні цілком вочевиднюється, що нівелювання культурних традицій і заміна їх якимись загальнолюдськими, універсальними цінностями викликає опір. Не-західні народи бояться втратити свою культурну ідентичність. Модернізація за західним зразком не гарантує їм перетворення на сучасне суспільство знання. Для цього, поряд з рештою, потрібна відпо-

відна меті етична мотивація, зокрема, мотивація індивідуалізму, активності. Багато хто вважає, й ця точка зору була чітко виражена Максом Вебером, що в культурах Сходу, серцевину яких становлять релігійні вчення, такого роду мотивація відсутня. Вони не містять мотивів або орієнтації раціонального етичного моделювання світу, оскільки приймають цей світ як одвічно даний, а отже, кращий із світів.

Такий погляд, на мою думку, спростовують спостережувані сьогодні зміни на Сході. Виявляється, що традиційні культури зовсім не обов'язково є перешкодою на шляху розвитку цивілізації. Я тут спеціально зайнялася індійським суспільством, яке мені найбільш близьке. І виявила там таке, про що досі навіть самі індійці чомусь не говорять.

Існують традиції, що їх завжди розглядали як гальмо на шляху розвитку індійського суспільства. З'ясувалося, проте, що ці традиції можуть бути, навпаки, стимулом до перетворення, до виходу на сучасний рівень розвитку. Відомо, що кожна цивілізацію характеризує специфічний набір цінностей, які вважають для неї головними. Ядром індійської культури є система варна-ашрама-дхарма.

Кастова (варнова) система жорстко регламентує життя людини, максимально обмежує можливості вільного вибору: людина діє не як самостійний ревнитель моралі, а як «актор» із заздалегідь розписаною для нього роллю. Про консервативні наслідки дотримання, зокрема, приписів кастової системи Макс Вебер писав, що ритуальний закон, відповідно до якого будь-яка зміна професійного заняття, будь-яка зміна технології праці могли вести до ритуальної деградації, звичайно, не міг породжувати економічних та технічних революцій із самого себе.

Існують, проте, й зовсім протилежні оцінки кастової системи. Показово, наприклад, судження С. Радхакришнана. У своїй книзі з історії індійської філософії, що відома всьому світові, він пише про те, що впровадження кастової системи було зумовлене потребами доби. Мається на увазі період нашестя в Індію аріїв та вкорінення їх на Індостанському півострові. Тоді кастова система здавалася спасінням для країни, хоч би якими були її нинішні тенденції. Єдиним засобом збереження культури раси, якій загрожувала серйозна небезпека розчинитися у марновірстві маси тубільного населення, було закріплення, немов залізним обручем, наявних культурних та расових особливостей. Тільки каста дала можливість різним расам жити разом і співіснувати без взаємного кровопролиття.

Знищити кастову систему одним чином, одразу означало б відмовитися від авторитету Вед, що становлять фундамент індійської культури. Це спричинило би позбавлення багатомільйонного народу віри, традиційного світогляду, прирікаючи його на втрату етичних орієнтирів. Це також означало б знищення всієї структури суспільного устрою. Наслідки таких

радикальних заходів були б згубними. А тому індійські лідери віддали перевагу шляху поступових реформ, шляху повільного, але неперервного усунення кастової дискримінації.

Соціальна організація індуїзму зі стрижневою для неї кастовою системою ідеально відповідала суспільству з повільними темпами розвитку, з тим, що сьогодні називають «стійкою рівновагою». Френк Ган, який увів у науковий обіг зазначене поняття, описує «стійку рівновагу» як стан, за якого члени спільноти не визнають нічого нового, через що їхня поведінка стає рутинною. Це відбувається тому, що економіка не породжує сигналів, які спонукали б до зміни традиційно прийнятих теорій або звичного курсу дій. Дві стародавні цивілізації — Китай та Індія — у середні віки опинились у «пастці» високого рівня рівноваги. «Стойка рівновага» зазвичай зберігається, доки навколишнє середовище не почне змінюватися настільки радикально, що потребуватиметься пристосування до нього. Саме такого роду зміни, що відбулися в Індії після здобуття незалежності, а ще точніше, у другій половині ХХ сторіччя, продиктували необхідність вибору: або відмова від традиційних уявлень, що становлять підвалини індійського соціуму, або їх трансформація відповідно до вимог нового часу.

Неймовірно висока соціальна мобільність підірвала поняття статусу: воно розсипалося на безліч значень та ознак. Різні верстви суспільства, соціальні групи надають різної значущості тим чи тим елементам: одні вважають головним сакральний ранг, ступінь чистоти, інші віддають перевагу багатству, треті — позиції в системі влади, освіти, професій тощо.

З появою реальної можливості змінити статус зросло прагнення до здобуття освіти, особливо для престижних професій. Освіта, аграрні перетворення, прискорені процеси розвитку сучасних форм виробництва, індустріалізація та урбанізація дали змогу деяким найбільш вгаразділим вихідцям із низьких каст, навіть позакастовим індусам — «недоторканим» — стати землевласниками, заможними фермерами, поповнити лави середнього класу, увійти до складу органів законодавчої та виконавчої влади. Але за законами кастового суспільства ці вихідці з низів можуть добитися визнання свого нового статусу тільки за умови, якщо вся каста або принаймні значна її частина досягне тих самих результатів. Тому наявність у складі кастової спільноти більш високого суспільного становища решта членів кастової громади сприймає як важливе обґрунтування претензії всієї касты на новий і більш високий статус. Таким чином, хоч як це парадоксально, але кастова дискримінація виявилася стимулом для активності утиснутих індивідів і груп, перетворюючи їх на найбільш цілеспрямованих і наполегливих провідників модернізації.

Другим «стовпом» індійського соціуму, який упродовж сторіч забезпечував його усталеність та стабільність, є ашрама — система, відповідно до

якої побудована «вікова» вертикаль. Система ашрама забезпечує не тільки стабільність, вона цілком здатна сприяти «мобілізації» до активної, ініціативної діяльності людини. Все залежить від того, на яких складових значеної системи роблять наголос.

За умов, що їх висуває прискорена модернізація, найбільш задіяно принцип артха, залічуваний до «чотирьох людських цілей», особливо значущий у період ашрами «домогосподаря». Артха (букв. — суть, користь) — принцип, який передбачає розумну практичну поведінку за конкретних життєвих умов. Така поведінка особливо необхідна для «домогосподаря», обов'язок якого — здобувати й належним чином використовувати матеріальні блага.

До універсальї індійської культури по праву заведено відносити індуїстське поняття «мокша» та буддійське — «нірвана». І мокша і нірвана — це, зрештою, спасіння. Ні мокша, ні нірвана не означають повного руйнування індивідуального «я», як це спрощено інтерпретують у західних стереотипних уявленнях про цю інокультуру. Навіть після виходу з кола перероджень душа зберігає свою індивідуальність — свого роду стиснену історію своїх попередніх народжень. Індуїстське розуміння спасіння відрізняється партикулярністю: те, чим людина стане у наступному народженні, визначено зовсім не тим, у що людина вірила, а тим, що вона робила (дотримуючись своєї дхарми). Тому індуїстське спасіння завжди особисте.

З наведених прикладів вочевиднюється невиправданість категоричних тверджень про те, що східним культурам (передусім їхні традиційні релігійні вірування) притаманна відсутність етичної мотивації для індивідуальної активності, а тому єдино можливим виходом для народів Сходу є прийняття західного шляху розвитку. У таких поглядах виявляє себе, вільно чи невільно, претензія Заходу на гегемонію у світоустрої глобальної спільноти. Адже мають на увазі не тільки західну (капіталістичну) модель економіки, а й засадову щодо неї ідеологію індивідуалізму, якнайкраще забезпечувану протестантською етикою.

Насправді традиційні релігії Індії відрізняє високий рівень гнучкості. Західні теорії модернізації невиправдано ототожнюють модернізацію з вестернізацією, протиставляючи їй «відсталості та традиції». Дипак Лал, індійський вчений зі світовим іменем, вважає глибоко помилковими переконання в тому, що для отримання матеріальних плодів модернізації слід прийняти західний набір етичних переконань і політичних форм. Такі аспекти модернізації, як сучасне поняття «права», егалітаризм, демократія, історично прив'язані до модернізації Заходу, але не обов'язково відповідають таким уявленням: модернізація можлива без вестернізації. Як показав досвід Японії і як починають демонструвати Індія та Китай, не-західні суспільства можуть переймати західні засоби для досягнення процвітання, не поступаючись своєю «душею».

Питання, проте, залишається відкритим: чи зможуть не-західні суспільства скористатися зазначеною можливістю й реалізувати її повною мірою? Перебіг подій у XXI сторіччі дасть нам відповідь.

Я могла б навести крім індійських ще багато інших прикладів, спираючись, скажімо, на китайський, японський матеріал. Виклик часові первинно був сприйнятий Сходом як необхідність прийняти суто західні цінності. Звідси мав місце просвітницький рух. Пізніше прийшло розуміння, що самого просвітництва, запозичення західних цінностей та інституцій замало. Понад те, це загрожує втратою самобутності. Головне ж, західні ідеали та цінності не можуть бути стимулами для всієї маси населення. Тоді було започатковано реформаторську діяльність. Але й реформатори спочатку теж імітували Захід. Це викликало контрреформацію. Проте сьогодні приходиться усвідомлення того, що потрібно звертатися до своїх традицій, поглянувши на них, як ви кажете, по-сучасному. Й тоді ці традиції можуть запрацювати і створити ті можливості, які дадуть культурам змогу зберегтися й одночасно увійти в єдиний світ.

Сергій Пролєв: Тут, на мій погляд, виникає гостре власне філософське питання. Безперечно, ви чудово показали, що у деяких неєвропейських культурах є великий ресурс успішності в сучасному світі. І його можна справді використати. Ми бачимо, що свого часу таку успішність продемонструвала Японія, а також так звані азійські тигри і т. ін. Та сама Індія, якщо згадати, що її досягнення в математиці, які, власне, історично постали на суто релігійному ґрунті, зараз чудово спрацювали у галузі комп'ютерних технологій. Індія зараз, ви знаєте, — один із лідерів у цих технологіях. Навіть Сполучені Штати вона, у певному розумінні, витісняє. Безперечно, в інших культурах (не називатимемо їх навіть традиційними) є великий ресурс успішності для сучасного світу. Це так. Але ж питання питань, на мій погляд, полягає в тому, наскільки ось цей сучасний техногенний світ виправданий для того, щоб у ньому досягти успіху? Камю колись сказав, що єдине справді філософське питання полягає в тому, чи варте життя того, щоб бути прожитим. Подібним чином: чи вартий наявний нині світ того, щоб бути в ньому успішним? І чи не стане історичним успіхом людства саме його радикальне дезавування?

Марієтта Степаняц: Я вважаю, що це питання дуже важливе. Питання, над яким замислюються не тільки на Сході, але й ми всі. Моє особисте відчуття (хоча, можливо, я оптимістка-ідеалістка), що кульмінація прагнення досягти головним чином матеріальних гараздів, мати дедалі більше, минула. Відбувається — має відбутися — переорієнтація на інші цінності. В якому плані інші цінності? В плані сімейних стосунків, виховання дітей, ставлення до матеріальних цінностей, ставлення до знань тощо. На це вказував свого часу, як я вже зазначала, Махатма Ганді. Я вважаю, що і на

Заході, і в Латинській Америці, і на арабському Сході або в Китаї знайдуться й поступово знаходяться, передусім у середовищі нової освіченої генерації, люди, здатні більш критично ставитися до цивілізації, на яку ми сьогодні нібито очікуємо, до якої готуємося, підштовхуючи себе. Критика буде, але це вже інше питання.

Абдусалам Гусейнов: Підключаючись до розмови, хотів би сказати, що формула, висунута М. В. Поповичем, про те, щоб не дивитися на наше сьогоднішнє існування у світі й на ту загальнокультурну ситуацію, в якій ми опинилися, очима минулого, а навпаки, на минуле дивитися з позиції сьогодення, видається мені дуже продуктивною, і в принципі я згоден з цим. Але тут виникає низка питань. Два з них є винятково важкими.

По-перше, що вважати минулим? Проблема тут полягає в тому, що минуле у фізичному розумінні та минуле в розумінні культурному, історичному — не одне й те саме. Наскільки глибоко вкорінена актуальна суспільна пам'ять, тобто пам'ять, яка відіграє важливу роль у самосвідомості та мотивації поведінки людей? Вона, безперечно, сягає сотень років. А іноді й тисяч. Наприклад, події, пов'язані з Куликовською битвою та взагалі із Золотою ордою, — це минуле чи сучасне для російської національної самосвідомості в її сьогоднішньому стані? Або приєднання України до Росії в середині XVII сторіччя — хіба можна його вважати минулим, якщо воно сидить у свідомості й одразу включається в суперечки та роздуми, коли мова заходить про взаємовідносини наших двох країн. Мені здається, події історичної давнини, які живі в сьогоднішній історичній свідомості, не можна віднести до минулого. Хіба що тільки в розумінні прислів'я «Хто старе згадає, тому око геть».

Крім того, гадаю, взагалі не можна дивитися на сьогоднішній світ очима минулого. Це нам здається, що ми переміщуємося в минуле, говоримо про нього, а насправді ми просто приписуємо йому те, що ми сьогодні думаємо, ми просто свої думки перекидаємо в минуле, шукаємо там їх підтвердження.

Звідси — друге питання. Самі наші сьогоднішні уявлення, навіть узяті в їхній найзагальнішій, абстрактній, загальногуманістичній вираженості, є дуже різними. Адже те, що можна назвати загальнолюдськими, загальногуманістичними цінностями, ті самі права людини самі по собі не існують, вони завжди в чомусь укорінені, мають конкретну (історичну, національну, геополітичну, ситуативну тощо) плоть. Це створює проблему й повертає нас до вихідної теми, як її тут сформульовано: єдність світу та розмаїття культур.

Мені здається, тут нам важливо зафіксувати фундаментальність обговорюваної нами проблеми — те, що, власне кажучи, й надає їй філософського сенсу. Вона, ця фундаментальність, пов'язана з такою суперечністю, яка визначає своєрідність історичного часу, що його ми переживаємо.

З одного боку, сучасна людина універсально розвинула свої продуктивні можливості, і в цьому аспекті світ дійсно і найочевиднішим чином стає єдиним, глобальним. Наука вже проникає у власне засади буття — у виникнення нашого Всесвіту та у природні засади людини, її генетику. Те, що вважали прерогативою Бога, стає справою людини, предметом її знання та дії. І той стан, про який говорили та мріяли мислителі минулого, пов'язуючи його з необмеженими можливостями науки й техніки, коли всі багатства поллються бурхливим потоком, — його вже в принципі досягнуто. Йдеться про такий стан, коли можна отримати мало не будь-яку наперед задану продуктивність праці.

З іншого боку, хоча сучасні технології стягнули світ в один взаємопов'язаний клубок, а проте всі ті відмінності, які існували раніше, і ті вододіли, які проходили по релігійних, цивілізаційних, національних, історичних лініях, — їх не тільки не подолано, не тільки не пом'якшено, вони увійшли у нову надзвичайно небезпечну фазу загострення. Зростання багатства парадоксальним чином поглиблює не тільки культурні, але навіть соціально-економічні суперечності. Й не тільки у світі загалом. Навіть у найрозвиненіших країнах.

Ця суперечність, ясна річ, є викликом філософсько-гуманітарній думці. У чому причина неузгодженості цих двох векторів, ліній суспільного життя — матеріального та культурного? І, найголовніше, де ж тут розв'язок? Наше звичне уявлення асоціює вихід з перспективою глобальної культури. Про це сказав В.О. Лекторський, і М.В. Попович у принципі, хоча й іншими словами, те саме сказав, закликавши зафіксувати якусь загальнозначущу культурну ситуацію, адекватну сучасному станові. Передбачається, що така загальна культурна парадигма, співзвучна духові світу, що глобалізується, й має стати точкою відліку, що відновлює зв'язок часів і поєднує культури. Як це можливо і чи можливо? Вважають і, гадаю, цілком слушно, що адекватним духовним продовженням глобальних процесів у матеріальних підвалинах сучасного світу є діалог культур. Давайте замислимось над питанням: що являє собою діалог культур, розглянутий під кутом зору відмінності між ними? Що це: спосіб підтримання відмінностей між культурами чи їх подолання, зняття?

Діалог — і в цьому його продуктивна роль — полягає в тому, що він дає різним культурам змогу існувати так, щоб вони не увіходили в конфронтацію, зберігаючи при цьому свої відмінності. Понад те, діалог культур виявляється джерелом усвідомлення кожною культурою своєї відмінності від інших, своєї особливої ідентичності. Між окремим індивідом, особистістю та загальнолюдськими цінностями немає безпосереднього зв'язку. Між ними перебуває гегелівська опосередковувальна, особлива ланка, репрезентована конкретною культурою. Культура — це багатозначний

феномен. Існує багато різних культур. У нашій сьогоднішній розмові, гадаю, ми всі маємо на увазі культуру в її національній, релігійній, цивілізаційній вираженості, культуру як певну об'єднувальну підвалину історичного існування великих груп людей. І якщо брати культуру в такому розумінні, то, мабуть, треба визнати, що в ній є те, що в принципі не перекласти мовою іншої культури, щось єдине-однинне, індивідуальне. Схожість слів «культура» і «культ» не випадкова. Є щось культове, індивідуально-однинне в кожній культурі. Подібно до того, як, скажімо, окремій людині ніколи ніяка жінка не замінить матір і ніякий чоловік — рідного батька, так само є глибоко інтимним, незамінним зв'язок людини з культурою. Наприклад, Пушкін для росіянина — це більше, ніж історична особистість, ніж поет. Це — національний символ, святиня. Ніколи ні Гете, ні Шекспір, ніхто інший, ні всі разом його не замінять. Тобто існує якесь неперекладне начало, винятковість у кожній культурі. І ось під цим кутом зору, мені здається, треба подумати над перспективою духовного розвитку людства в рамках і за допомоги діалогу культур, про які я б не став говорити у термінах глобальної культури.

Якщо ми скажемо «глобальна культура», тоді одразу створюється враження, нібито йдеться про якийсь такий стан, який має заступити місце нинішнього стану. А мені здається, що це — нова можлива духовна висота, вона має надбудуватися над культурою, яка існує в принципово неусувному розмаїтті. Вона має бути якимсь іншим рівнем, який не знімає попереднього. Цілком можна помислити собі, що відмінність культур у їхніх історично посталих формах зберігається, а над нею вивисується якась інша стадія такої глобальної інтернаціональної спільності людей, яку я не знаю, як назвати. Це буде, звичайно, не культура у власному розумінні слова, у тому вигляді, в якому ця культура явлена нам сьогодні. Я би сказав, що це буде якась метакультура, надкультура або ще якийсь такий стан, який свідчитиме про те, що розвиток людини саме в тому, що стосується її духовного потенціалу, — це також відкрита система. Тобто ми тут не маємо ще останньої точки. Й тоді з цієї нової висоти або у рамках цієї висоти всі ті культурні відмінності, які у нас існують, зберігатимуться як якісь моменти. Подібно до того, як ми чудово поєднуємо свою етнічну спільність зі спільністю політичною, спільністю нації, держави тощо. Або, скажімо, малу батьківщину — з великою батьківщиною. Належність до сім'ї у кожного своя, індивідуальна, але ми поєднуємо її з належністю до народу, до нації тощо. У принципі, сама історія культури нам показує, що людська духовність — це багате та багаторівневе утворення. І в цьому розумінні якийсь більш високий надкультурний рівень можливий.

При цьому, гадаю, дуже важливо розуміти, що коли ми маємо справу з відкритим процесом, що історично розвивається, то до нього й треба

підходити з довірою. В якому розумінні з довірою? Передусім без паніки, з вірою в те, що можна було б назвати колективним розумом. Якщо ми візьмемо минуле, то побачимо, як складно поставала історія культури. Були Греція, Рим. Куди поділися? Провалилися. Здавалося, катастрофа. Потім з'являється Новий час. Новий блискучий злет. Там були Софокл, Овідій, тут — Шекспір, Гете. Якщо взяти навіть історію Росії, то вона також свій культурний розвиток здійснювала за дуже складною схемою. Це не була весь час пряма висхідна лінія. І не треба вдавати, нібито ми сьогодні вже точно знаємо, як усе постане в майбутньому. Це саме історичний процес, це об'єктивний процес. Там, де діють сотні мільйонів людей, ми ніколи не можемо заздалегідь передбачити, у що виллється їхня сукупна діяльність, і ще менше можемо керувати перебігом цього процесу. Дехто каже: «Ой, жах, як забруднюють мову, жах, зникають якісь традиції!» Звичайно, нехай краще мову не забруднюють, краще нехай традиції зберігаються. Але убачати тут якусь катастрофу, мені здається, не треба. Треба до життя й до перспективи його оновлення, в тому числі й до перспективи нових процесів на стику культур, підходити з довірою. Але при цьому, ясна річ, дуже важливо означити якісь певні речі, які мають етичний нормативний статус і справді дають змогу жити, розвиватися за умов мультикультуралізму.

Глобальні історичні процеси постають об'єктивно. Тут ми безсилі. Або принаймні наші можливості (можливості окремих людей) вкрай обмежені. Але кожен із нас владний над своїми діями, здатний надати їм певного морального сенсу. З цього погляду важливого значення набувають загальнолюдські гуманістичні цінності, марковані сьогодні у таких поняттях, як толерантність, політкоректність, права людини. Вони являють собою регулятивні принципи, здатні дисциплінувати поведінку людини тією мірою, якою ця поведінка підвладна власному свідомому контролю самої особистості. У випадку загальногуманістичних цінностей також не існує безпосереднього переходу від принципу до вчинку. Та й самі загальні принципи є контекстуально навантаженими. Логіка поведінки відрізняється від логіки науки: тут висновок у вигляді вчинку та передбачуваний ним частковий засновок передує загальному засновкові. Силогізм вчинку є немовби перевернутим. А проте загальні універсально значущі імперативи, особливо тоді, коли вони мають форму категоричних заборон, можуть мати безпосередню дієвість, прямо трансформуватися у вчинки. Тому надзвичайно важливо обговорювати, виявляти, узгоджено визначати загальні етичні, етико-правові норми, які дають змогу спрямовувати суспільне життя світу, що глобалізується, у річище діалогу культур, що задає рамки для плідної співпраці людей, які належать до різних культур і дотримуються різних переконань та вірувань.

Владислав Лекторський: Глобальна культура не може витіснити культурне розмаїття. І тому виникає альтернативний рух — локалізація. Пара-

лельно глобалізації відбувається дедалі більша локалізація, або виокремлення індивідуальних культур. І ось ця взаємодія глобального процесу із збереженням, навіть, я б сказав, із примноженням культурних відмінностей — дуже важлива річ. У зв'язку з цим я хочу підтримати думку А.А. Гусейнова про те, що сучасна культура, що складається в загальну, дає нам можливість поглянути на наше минуле і в ньому оцінити або взяти те, що важливо тепер. Позаяк саме сучасність дає ключ до розуміння минулого, згідно з відомим висловом Маркса.

Але мені ситуація здається дещо складнішою: те, що ми називаємо сучасністю, є поле можливостей, і можливостей дуже різних. Щоб бути правильно зрозумілим, наведу конкретний приклад того, що називають суспільством знання. Нові технології відкривають нові можливості. Скажімо, можна трансформувати людську тілесність, впливати на генну систему людини, редагувати геном. Тут уже триває конкретна робота. Можна впливати на мозок, на психіку. Можна створити такий людський тип, який бачитиме й чути краще, ніж ми, спатиме дві-три години, бігатиме дуже швидко, тобто виконуватиме свої завдання значно ефективніше. Зараз Міністерство оборони США стало куратором проекту ідеального солдата.

Говорять про постлюдину, про те, що людина — це пройдений етап, що є можливості вийти за межі людини. Навіть існує такий всесвітній рух — постгуманізм. Сучасність несе не гуманізм, а вихід за межі гуманізму. Тому не можна сказати, що сучасність обов'язково супроводжується зміцненням гуманістичних цінностей. Є різні можливості. І права людини, сформульовані 1948 року, — це вже минуле. Так от, я б запропонував говорити не просто про те, що ми оцінюємо минуле з позиції сучасності, а про діалог з минулим. Це виклик, і ми за нього відповідаємо, використовуючи традиції. Є традиції, які дають змогу людині бути людиною взагалі. Є якісь межі людяності, є різні культури, але у будь-якій культурі, хоч би яка вона була — східна, західна — є розуміння того, що людина має якусь міру свободи, інакше вона не відповідала б за свої власні вчинки.

Хоча розуміння свободи може дуже відрізнятись. Наприклад, щодо експериментів з тілесністю. У Канта, великого філософа свободи, є одне місце, де він обговорює проблему можливості експериментування з тілесністю людини. Це небезпечна річ. Є межі, виходячи за які, можна втратити власне людське обличчя. І зараз ці межі іноді погано усвідомлюють. Тому мені здається, що сучасність — це виклик, на який можна відповідати по-різному. Можна піднятися вище, а можна деградувати. І якщо це виклик, на який треба відповідати, то ми не можемо не звертатися до деяких фундаментальних традицій.

Абдусалам Гусейнов: Я з вами згоден. Все питання в тому, що ми називаємо минулим, а що — сучасним. Якщо йдеться про подію, яка трапилася

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 4 23

багато, іноді сотні років тому, але присутня в нашій актуальній пам'яті, наших сьгоднішніх суперечках, або якщо ми підключаємося до багатовікової традиції, то чи можна цю подію і цю традицію віднести до минулого? Яке це минуле? Це не минуле. Те, що в нас сидить, воно і є наше сучасне.

Репліка: Як і говорив Карляйль: сучасне — це інтегроване минуле.

Владислав Лекторський: Минуле сидить у нашій пам'яті, але все питання в тому, що ми можемо його переоцінювати, й тому можна від нього як від чогось значущого відмовитися. Постгуманісти так і говорять: «Навіщо нам думати про сенс людського життя? Годі. Ми зараз уже такі розумні, що це все в минулому». Сенс життя для них дуже простий — підготувати вихід за межі людства. Створити постлюдство.

Репліка: Ну, Ніцше ж написав про надлюдину.

Владислав Лекторський: Так, але зараз це інакше інтерпретують. Постлюдина — не те саме, що ніцшевська надлюдина. Це «пост», а «пост» — це вже не людина. Це не вищий рівень людини, а вихід за її межі взагалі. У процесі еволюції, як вважає дехто, людство було одним з етапів. А потім піде далі. Я хочу сказати, що в цьому є небезпека.

Маріетта Степаняц: У зв'язку з тим, про що говорив В.О. Лекторський, мені хотілося б задати запитання, яке звернене і до українських колег. Ось ви говорите про глобалізацію. Я спеціально не вживала цього терміна, але, звичайно, я мала його на увазі, позаяк ясно, що йдеться про те, що коли хочуть увійти у новий сучасний світ, не будучи абсолютно клонами Заходу, хочуть глокалізації, тобто використати щось своє. Китайці, індійці, японці — вони це шукають, і вони знаходять. Чи всі зможуть підключитися до процесу глокалізації? Увійти в майбутній світ, не «втративши себе»? Росія, наприклад, чи Україна — чи вони зможуть? Можливо, я погано знаю нашу культуру, але я досі не можу збагнути, якими є наші особливі цінності та традиції, які відрізняють нас від християнських традицій Заходу і які роблять нас настільки відмінними, що ми можемо увійти у новий світ, зберігши себе і зробивши себе кращими?

Владислав Лекторський: Хотілося б.

Абдусалам Гусейнов: Вашу думку я розумію так, що якщо ми в собі чогось особливого не знайдемо, то ми туди й не потрапимо, у цей глобальний світ.

Маріетта Степаняц: Ні, ми потрапимо. Але потрапимо абсолютно американізованими, з кока-колою, фастфудом тощо.

Владислав Лекторський: А може, й увиходити не треба? Ось у чому питання!

Маріетта Степаняц: Ні, тут питання полягає в тому, що нас може відгородити від того, щоб ми не стали клонами.

Репліка: А може, хтось хоче.

Марієтта Степаняни: Хто захоче, той нехай так і вчиняє. Але підкажіть, що в наших культурах є такого, що ми могли б, як донори, внести в становлення цивілізації майбутнього?

Владислав Лекторський: Це найголовніше питання.

Сергій Пролеєв: А.А. Гусейнов вдало схарактеризував базову для нашого обговорення ситуацію, коли, ставлячи питання про сучасний світ, ми виявляємо єдину можливість його схарактеризувати — шляхом антиномії. З рівними підставами можна показати й переконливо довести, що світ єдиний, і з тією ж переконливістю довести, що він перебуває у стані цілковитого розбрату.

Ця антиномія волає до нашого теоретичного розуму й вимагає у ній визначитися. Не стверджуватиму, що маю відповідь, яка розв'язує дану антиномію. Але спробую здійснити свого роду генеалогічний екскурс до теоретичних та історичних засад, що призвели до наявної ситуації.

Почну із загальної констатації, пов'язаної з питанням єдності та розмаїття світу.

Світ ніколи не був гомогенним.

Це твердження уявляється самоочевидним і незаперечним. Через це видається, що свідомість, яка у пошуках розуміння нинішнього стану людства та його перспектив робить наголос на глибоких відмінностях, притаманних глобальному світові, повторює банальності.

Але, по-перше, є відмінності — і відмінності. По-друге, саме твердження про завжди існуючу строкатість і різноманітність людського світу, репрезентовану багатоманітністю культур, своєю чергою, є не настільки очевидним, як видається.

З тієї простої причини, що *світ не завжди існував*.

Хочу нагадати, що світ, який вміщує людство, виник разом із всесвітньою історією й у перебігу цієї історії. Отже, як такий він є нещодавнім історичним продуктом. Загалом його буття збігається з генезою та всепланетним успіхом модерної, тобто новоевропейської цивілізації.

Коли ми говоримо, що світ завжди був культурно різноманітним, ми бачимо все *в ретроспективі всесвітньої історії*. Але оптика такого погляду — очевидний анахронізм. Де та метапозиція, та точка, з якої можна оглянути й побачити стверджуване як самоочевидність розмаїття, скажімо, за доби Римської імперії, або європейського раннього середньовіччя, або Китаю до краху династії Хань? Відмінність існує для того, хто передбачає відмінність і здатний її углядіти. Вона — величина аж ніяк не натурального порядку, а наслідок особливої установки на *визнання відмінностей*.

Лише коли відмінності з *простої фактичності*, якою завжди можна знехтувати перед лицем відповідних *значимостей*, набувають характеру *права* на відмінність, лише відтоді можна говорити про світ, в якому *відмінності є*. Такий світ виникає за доби модерну.

Першою найважливішою відмінністю, яка запотребувала права на визнання, стали конфесійні відмінності доби Реформації. породивши нескінченну перспективу релігійних війн, які тривали загалом майже півтора століття років, конфесійні відмінності, нарешті, набули рівноважної форми свого існування, якою став принцип *свободи совісті*. Разом зі свободою совісті народилася *толерантність*. Відповідно першою формою толерантності та її конституювальним смислом стала *віротерпимість* як співіснування різних за змістом та спрямованістю «внутрішніх вимірів» різних індивідів. Увесь подальший розвиток принципу толерантності є, по суті, трансформацією та збагаченням віротерпимості через множинність її застосувань та модифікацій. Вихідним пунктом модерної толерантності була свобода совісті, її апофеозом — *суспільний договір*.

Але не толерантність є вихідним принципом. І навіть не визнання відмінності — *право на відмінність* — як таке. Вихідною підставою є особлива, *модерна версія людини*, яку зазвичай позначають як *автономію індивіда*, особистості або просто *«самість»*. Первинним утіленням модерної самості стала автономія віруючого, досягнута та обґрунтована протестантизмом. Об'єднавшись своєю вірою з Богом безпосередньо, через слово Святого Письма, а не за допомоги виконання церковних приписів, індивід дістав міцне підґрунтя своєї автономії.

Чарльз Тейлор у відомій праці «Джерела самості» виокремлює три конституювальні моменти модерної ідентичності: внутрішній вимір людини, звичайне життя та включеність у природу.

Не спинятимуся на них, оскільки важливе інше: те, що Тейлор фактично ставить знак рівності між самістю й ідентичністю.

Навпаки, *виходячи з історії модерну їх необхідно розвести*. Підставою для цього є відмінність у типі конфліктів, характерних для людини у патерні самості, з одного боку, і людини у патерні ідентичності — з іншого.

Чому тут йдеться про конфлікт?

Тому що толерантність важлива не сама по собі, як моральна цінність або особиста чеснота. Вона являє собою ефективний *механізм розв'язання та усунення конфлікту*. І, отже, є стратегією досягнення *мирного співіснування* — завжди *співіснування* — людей.

Автономія індивідів у тій формі, в якій її обґрунтовано природничо-правовою парадигмою Нового часу, є не тільки позитивним началом, а й джерелом неминучих конфліктів. Способом їх розв'язання, а отже, вищою формою класичної толерантності став *суспільний договір*. Але *суспільний договір* і засадова стосовно нього природно-правова парадигма в розумінні людини залишаються задовільним розв'язанням *доісторичної доби мас*, яку започаткували завершення на середину XIX сторіччя промислової революції та перемога буржуазних перетворень в Європі того самого часу.

Перехід від самості до ідентичності пов'язаний зі зміною характеру історичної дії та процесу.

Патерн самості відповідає ситуації *емансипації особистості* (індивіда). При цьому денонсують усі соціально-станові розмежування і фундаментальним, всевизначальним первнем стає *природа людини*. Відповідно суспільство постає як реальність, яку перевстановлює сила самовизначення індивідів. Індивід з його невіддільними правами, які, по суті, є *правами людської природи*, стає підґрунтям і наріжним каменем усієї соціальної реальності. Це — класична ліберальна ідея, яка передбачає взаємне визнання людини людиною (кожного кожним у природності його людської природи); відповідно самість передбачає рефлексивну самовіднесеність. Концепт єдиної природи людей стає універсальним розумінням сутності людини, що претендує на всезагальність і незаперечність. Це ситуація модерної класики.

Навпаки, патерн ідентичності передбачає *змагання* універсальних проєктів. Хоч як це парадоксально, універсальне розуміння людини виявляється не єдино можливим. Найближчим вираженням універсальних проєктів є конструктивістські утопії суспільства. Їхні найпоказовіші приклади — тоталітарні утопії (або інший випадок — імперіалістичний колоніальний проєкт). У силовому полі універсальних *конкурентних* проєктів історія починає здійснюватися в режимі масових мобілізацій.

Мобілізації можуть мати різний характер: від військових та ідеологічних мобілізацій тоталітарних суспільств до мобілізацій смаку у масовій культурі або мобілізацій споживання у «суспільстві добробуту» (*prosperity society*).

У чому ключова відмінність патерну ідентичності від патерну самості? Самість побудована на ґрунті самовизначення. Звідси — ключова роль поняття автономії. Навпаки, ідентичність передбачає рефлексивну самовіднесеність, *опосередковану інакшістю*, тобто присутністю *значущого іншого*. Причому ця значущість має не тільки постати у межах мого смислового горизонту, а й бути виходом за його межі. Тобто від принципу суб'єктивності здійснюється перехід до принципу інтерсуб'єктивності. Значущим є не те, що визнала моя суб'єктивність, а те, що вможливорює інтеракцію суб'єктів, образно кажучи, їхню зустріч, їхню сумісність.

Ідентичності немає самої по собі — вона завжди стосовно когось. Тому замість бути єдино-однинною, ексклюзивною ідентичність завжди є множинною.

По суті, самість завжди одна, навіть якщо їх «багато». Ідентичність завжди множинна, навіть якщо вона одна. Самість задана покладанням, ідентичність — розрізненням. Коротше кажучи, ідентичність — це самість, яка визначає себе через участь в універсальних проєктах.

Що відбувається з толерантністю за доби ідентичностей?

Вона набуває вигляду «політики визнання» значущих відмінностей (якщо скористатися терміном того самого Ч. Тейлора). Підставою визнання
ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 4

значущого іншого є можливість *злиття смислових горизонтів*, тобто, якщо взяти до уваги герменевтичний сенс цього поняття, принципова *досяжність взаєморозуміння*.

Тепер ми підходимо до нинішньої ситуації, яка дезавує патерн ідентичності, делегітимує його. Твердження може видатися дивним, таким, що ніяк не відповідає станові сучасного світу, зануреного в кризу ідентичностей і водночас пройнятого палким бажанням їх здобути.

Це настільки характерне явище, що можна визначити сучасний світ як світ кризи ідентичностей.

Ідентичність виглядає тим, що втрачено або зруйновано і що ретельно шукають як бажане досягнення. Дозволю собі твердження, що такий пошук є безплідним — ідентичність за нинішніх умов не може бути знайдена. Їй просто немає місця в актуальному нині просторі залученостей.

Поясню свою думку.

В останні десятиріччя XX сторіччя історія робить новий поворот, інспірований науково-технічною революцією. Формування так званого інформаційного суспільства і ситуація глобального світу стали найбільш масштабними втіленнями зміни характеру історичного процесу. Від історії, здійснюваної в режимі масових *мобілізацій*, ми перейшли до історії, конституювальним началом якої є багатоманітні форми *мобільності*. Що це тягне за собою для розуміння нашої теми?

Глобальну ситуацію від двох попередніх («доби самості» та «доби ідентичності») відрізняє неусувна відсутність універсального смислового горизонту. Внаслідок цього не може здійснюватися не тільки самопокладання та самовизначення (тобто реалізація патерну самості), а й діалог та визнання як такі (тобто реалізація патерну ідентичності). Толерантність, якщо вона ще існує, набуває вигляду стійкості до нерозуміння. Панівним стає принцип «утримання від...», невтручання, у розумінні відмови від єдиного універсального порядку та загальної нормативності.

Якщо з патернами самості та ідентичності все, загалом кажучи, зрозуміло, то нова ситуація залученості потребує продумування, щоб розкрити її в її власному сенсі. Поки що її можна окреслити лише дуже загально й попередньо, у вигляді опозицій попереднім засадовим концептам. Тоді отримаємо приблизно таку картину: залученість як опозиція ідентичності, констеляції на противагу універсальним проектам, мобільність проти мобілізацій і негативні за своїм характером презумпції на місці колишніх позитивних, тобто утримання / невтручання на місці визнань та пов'язаних з ними домагань.

Необхідно констатувати: спільного світу немає. Понад те, у глобальній ситуації його й бути не може. Це означає, що неможливий єдиний універсальний проект. Проте можливе загальне утримання від такого проекту —

тобто відмова від універсалістських домагань. Спільного світу не може бути — лише загибель на всіх одна. Тому відмова від універсалістських домагань у ситуації глобального світу аналогічна відмові від загибелі; така відмова — це спільне небажання загинути.

Звідси найзагальніший висновок: у сучасному світі немає спільної проблеми буття. Буття — проблема кожного. Спільною є лише проблема небуття. Того, як небуття уникнути. А в якому бутті ми при цьому опинимося — це власне питання кожного. Кожного індивіда, кожної культури, кожного суспільства.

Михайло Громов: У рамках осмислення великої кількості питань, пов'язаних з обговорюваною темою, хотів би запропонувати кілька попередніх зауваг. По-перше, необхідна точна кваліфікована оцінка розглядуваної ситуації, своєрідний культурологічний її діагноз, без якого неможливе об'єктивне вивчення цього феномена. По-друге, кожному учасникові діалогу, в процесі якого він одночасно є носієм певного типу культури, потрібно глибоко знати ту саму культуру, яку він репрезентує. Причому знати не на рівні останніх десятиріч або одного-двох сторіч її еволюції, а максимально фундаментально, з розумінням її генези та типології. По-третє, важливо знати достатньою для професійного обговорення мірою, без упередження та викривлень, ті інші, зовнішні для конкретного учасника дискусії культурно-історичні традиції, з представниками яких відбуватиметься обговорення. По-четверте, всі учасники діалогу (чи полілогу) мають дотримуватися принципу толерантності, взаємоповаги позицій один одного, без нав'язування своєї точки зору, що не виключає, але доповнює принцип законного існування своєї власної культурної ідентичності.

Важливою проблемою при обговоренні поточної ситуації з урахуванням історичної динаміки є вироблення достатньо адекватних теоретичних моделей, застосовуваних у межах її інтерпретації. Виокремлення лише одного чинника — нехай то буде економічний, політичний, релігійний, національний або інший — і визнання його засадовим для всього цивілізаційного розвитку є елементарною методологічною помилкою, позаяк жоден з перелічених вище чинників не може стати засадовим для всезагального універсального пояснення культурно-історичного процесу. Складнішою моделлю є вибудовування певної опозиції, за якої розглядуваний феномен подумки розділяють на дві половини, що взаємно доповнюють одна одну і ведуть нескінченне протиставлення. Ця динамічна конструкція добре відома у вигляді формулювання гегелівського закону єдності та боротьби протилежностей. Проте корисно нагадати, що задовго до Гегеля бінарний принцип пояснення динаміки сущого мав місце у багатьох культурах ще на міфологічній стадії їхнього розвитку. Усталені опозиції типу «верх — низ», «небесне — земне», «чоловіче — жіноче», «світло — п'ятьма», «божественне —

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 4 29

диявольське» виявляємо повсюдно, як у розвинених цивілізаціях на кшталт китайської, так і у віруваннях примітивних народів. Цей методологічний прийом доволі широко застосовують нині, зокрема в ідеологічних суперечках, коли говорять про протилежність прогресу і застою, демократії і автократії, лібералізму і консерватизму, Заходу і Сходу, Півночі і Півдня. Застосування цього методу може бути виправданим на початковій стадії інтерпретації, коли ми подумки розчленовуємо в інтересах пізнання реально, по суті, неподільні феномени, проте зациклення на цьому, що ми бачимо постійно в дискусіях, які ведуть як друкуювано, так і усно, в тому числі на численних телевізійних ток-шоу, є перешкодою для справді глибокого, фундаментального вивчення розглядуваного об'єкта.

Крім перелічених вище одиничного (монофакторного) та бінарного (двофакторного) методів пояснення від старих часів до сьогодні використовують метод тріадичний (трифакторний). Інтерпретація буття через виокремлення в ньому трьох засад, трьох стадій розвитку, трилості вшанованого божества існує у багатьох культурах: в індійській міфології, у Старому та Новому Заповітах, у філософії гегельянства та марксизму, у народних переказах про трьох братів, трьох вождів, трьох героїв, аж до найсучасніших концепцій окремих теоретиків, які часто-густо схиляються до принципу тріадичності у поясненні процесів, які, либонь, не зводяться ні до одиничності, ні до бінарності, ні до потрійності.

Візьмемо, наприклад, широко використовувану схему «Росія — Схід — Захід», в якій три її складники можна переставити в іншому порядку, й тоді отримаємо «Захід — Росія — Схід» або «Схід — Росія — Захід». Замість Росії сюди можна вставити Україну, Білорусь, Польщу, Казахстан, Туреччину та багато інших країн (були часи, коли в такому ракурсі розглядали навіть уже відсутню нині НДР, східну частину Німеччини, розташовану в центрі Європи, але сателіта СРСР), які тією чи тією мірою перебувають між двома великими світами — Сходу і Заходу. Зазначена модель є складнішою порівняно з попередніми. Проте вона стала своєрідним штампом, стереотипом, кліше, у прокрустове ложе якого підганяють дуже неоднозначні культурно-історичні процеси зі змінюваним набором їхніх учасників. Якщо розглянути цю тріадичну схему докладніше, то можна помітити в ній надмірно спрощені уявлення як про Захід, так і про Схід. Захід, якщо під ним розуміти європейську цивілізацію, включає в себе і православну Грецію, і католицьку Польщу, і протестантську Швецію, з якими у Росії існують багатовікові різноманітні відносини. Що стосується Сходу, то він — від дещо європеїзованої Туреччини до двох Корей та Японії — є ще більш багатоліким. І якщо, інтерпретуючи вітчизняну історію, під Заходом ми найчастіше маємо на увазі романо-германську цивілізацію, то яку ми маємо на увазі під Сходом: кочові народи південних степів, монголів, ординців,

середньоазійців, китайців? З кожного окремого питання передбачається окрема відповідь, спрощена схема якогось єдиного Сходу тут пробуксує.

Як більш адекватну, об'єктивну, універсальну модель можна запропонувати концепцію багатовекторності та багатофакторності цивілізаційного розвитку, яка не є ідеальною та гранично можливою, але дає змогу гнучкіше, багатобічніше, багатоманітніше зрозуміти перебіг історичного розвитку, складні міжцивілізаційні відносини, врахувати попередній досвід і розумніше оцінити кожную посталу ситуацію, в тому числі нестандартну й наболілу, включно з колізіями сьогодення. Ця модель дає також змогу змінювати кількість векторів, спрямованість їхнього впливу, межі зон впливу, співвідношення центру і периферії. Вона ж дає змогу враховувати всю сукупність чинників — від найбільш речових і грубо зримих до найтонших і ледь вловимих, не обмежуючи їхньої кількості. Такі моделі тотального охоплення всіх наявних даних широко задіяні в сучасних електронних системах пошуку та обробки інформації для прийняття оптимального рішення, які почали використовувати у військових цілях від часів холодної війни, а нині використовують в економічних, технологічних та інших цілях, проте в гуманітарних науках застосовують ще недостатньо.

Зазначена модель допомагає, зокрема, зрозуміти дію найважливішого у вітчизняній історії південного цивілізаційного вектора, який не вписується у горезвісну схему «Захід — Росія — Схід». У нашій спільній з Україною та Білоруссю початковій історії, якій за приблизними підрахунками близько півтори тисячі років (від часів заснування Києва, підтверджених даними археологічних розкопок), у дохристиянський та ранньохристиянський період культурним вектором, що домінував на той час, був еллінський через міста-поліси Причорномор'я, а після виникнення Східної Римської імперії — візантійський. Він посилювався після хрещення Русі, допоміг швидко створити власну розвинену ранньофеодальну культуру, потім почав поступово слабшати через деградацію Візантії та її падіння 1453 року. Цей приблизно тисячолітній період важливий тому, що він пов'язаний з генезою та формуванням типологічних особливостей вітчизняної культури, яка являє собою засадово слов'яно-візантійський синтез, де місцеві автохтонні традиції низової й переважно матеріальної культури були піднесені на високий європейський рівень за допомоги трансплантації пречудових зразків візантійського мистецтва, літератури, філософії, богослов'я та інших царин творчості, що швидко прижилися на новонаверненому ґрунті. Важливо наголосити, що візантійська цивілізація хоча й була головною охоронительницею античної спадщини, але при цьому не була суто грецькою. Зона її впливу поширювалася по всьому Східному Середземномор'ю, охоплювала Балкани та Кавказ, а сам Константинополь являв синтез мудрості Афін та сакральності Єрусалима, що концентровано втілено у храмі Святої Софії

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 4

Премудрості Божої у столиці імперії. Будівництво подібних Софійних храмів у Києві, Полоцьку, Новгороді було не тільки перенесенням високих зразків церковної архітектури та мистецтва, але й перенесенням філософсько-богословсько-естетичної традиції Софійного теургічного первня на східнослов'янський ґрунт. І Григорій Сковорода, і Володимир Соловйов є не фундаторами, а цілком гідними продовжувачами стародавньої Софійної традиції.

У Росії добре пам'ятають про те, що Київ є матір'ю міст руських, що багато чого прийшло з півдня, що, освоюючи суворий фінно-угорський північно-східний край європейського простору («виморожений північний схід», за висловом Максиміліана Волошина), росіяни увібрали в себе чимало звичаїв та особливостей місцевого населення. Так, утім, і пращури українців, стародавні русичі, не були слов'янським монолітом, а інтегрували у процесі етногенези балтські, тюркські, сарматські, норманські та інші компоненти. Але в Росії не завжди добре знають про те, що було з Україною та Білоруссю після монгольського розорення Стародавньої Русі у XIII сторіччі. А було те, що пращури сучасних українців та білорусів стали громадянами спочатку Великого князівства Литовського, а потім, після його унії з Польщею, громадянами об'єднаної держави Речі Посполитої. У XIV–XVII сторіччях відбувалися полонізація та латинізація українського та білоруського населення, що відобразилось у мові, звичаях, менталітеті. По суті, відбувалася поступова європеїзація місцевого населення, і нинішнє його прагнення в Європу є не модною новацією, а природним продовженням того процесу, який уже відбувався раніше і мав не тільки негативні (у вигляді ярма з боку польських панів, насадження церковної унії, національної дискримінації), а й позитивні наслідки, передусім прилучення до високої європейської культури, зокрема шляхом здобуття освіти у західних університетах.

Що стосується європеїзації, то вона відбувалася за іншою схемою. Після падіння Візантії за Івана III наприкінці XV сторіччя починається дипломатичне, торговельне, технологічне зближення Росії із Заходом за умов збереження жорсткої конфесійної конфронтації. Але при цьому італійські католицькі архітектори вибудували головні споруди Московського Кремля, в тому числі його головні православні храми. За царя Олексія Михайловича у Москві успішно працювали вихідці з України та Білорусі, а таємний уніат Симеон Полоцький став головою партії латиністів і найбільш креативним культурним діячем, куратором багатьох проєвропейських починань. За Петра Великого, якому помилково приписують усі європейські нововведення в Росії, розпочалася форсована вестернізація суспільства за протестантським зразком за допомоги «німців», як називали на Русі європейців неслов'янського походження, в тому числі шведів, данійців, англійців, голландців, власне германців.

Для глибокого та об'єктивного розуміння сучасних російсько-українських відносин ми повинні знати не тільки те, що було за радянських та пострадянських часів, але й усю нашу історію, що починалась як спільна, потім розділену, возз'єднану й знову розділену. Про спорідненість, схожість та відмінність наших народів, культур, менталітетів треба постійно пам'ятати, увіходячи у взаємний діалог і намагаючись зрозуміти одне одного. Важливо поважати різні державні символи — український тризуб Рюриковичів і російського двоголового орла. Перший — не вигадка петлюрівців і бандерівців, а відображення стародавньої історії становлення державності під владою Києва (хоча не треба забувати про те, що Рюрик почав своє княжіння у Новгороді 862 року, про що нагадує пам'ятник Тисячоліття Росії, споруджений у Новгородському Кремлі 1862 року). Двоголовий же орел став державним символом Росії від кінця XV сторіччя, він відображає, з одного боку, наступність Москви як «третього Риму» з Візантією, а з іншого — вписується в європейську концепцію *Roma aeterna*. Довгочасним конкурентом у цій царині була Австро-Угорська імперія Габсбургів, символом якої був також уже призабутий на наші часи двоголовий орел. Вона ж володіла Галичиною, частиною нинішньої Західної України й була конкурентом Російської імперії.

Є ще один важливий момент, який необхідно враховувати обом сторонам. Становлення української державності у Новий час пов'язане з інституцією козацтва, яка формувалася знизу і була своєрідним явищем полкової організації з елементами військової демократії. Цей процес відбувався у постійному протиборстві з центральним урядом у Варшаві, з польським сеймом, шляхтою та королем. Така антицентралізаторська, самостійна позиція, на мій погляд, стала однією із засад політичного менталітету українців. Тільки сьогодні суперничають не полки між собою і Варшавою, а регіони всередині великої країни від Львова до Донецька, що дає суспільству більше демократії стихійного місцевого плану, але послаблює центральну владу та єдність країни.

У Росії становлення державності відбувалося іншим шляхом, у тяжкій боротьбі із Золотою Ордою, яка вимагала концентрації всіх зусиль і ресурсів. Лише перевищивши ханську владу у військовій та політичній потузі, Росія змогла здобути незалежність і, поступово нарощуючи свою могутність, приєднувати нові території аж до Тихого океану. Утворена при цьому жорстка централізована система стала становим хребтом країни. Як підкреслював В.О. Ключевський, росіяни — державна нація, своєрідний служивий соціальний стан, що несе свій тягар. Без сильної держави все розпадеться, як це було не раз: за Смути початку XVII сторіччя, 1917 року, під час горезвісної перебудови. Ідея державної єдності як вимушеного способу самозбереження на величезному євразійському просторі є однією

з найважливіших у національній самосвідомості росіян, не тільки за національністю. Але тягар держави важкий, тому виникають суспільні рухи, різні інституції з метою його пом'якшення. Вони, безперечно, необхідні, проте замінити державу не можуть. Щоб не було домінування егоїзму держави або супротивного йому егоїзму особистості, відповідно до ідеології лібералізму, необхідно виробляти консолідовану ідею суспільного блага, де інтереси держави, громадянського суспільства й особистості треба гармонізувати, що робити дуже важко, але необхідно.

Різний історичний досвід у становленні політичної самосвідомості українців та росіян породив певну відмінність традицій і часткову розбіжність менталітету, що слід урахувати як при оцінці минулого, так і при аналізі сучасного. Що краще ми знатимемо один одного й поважатимемо законні інтереси кожної зі сторін, то більше матимемо шансів налагодити позитивний конструктивний діалог на благо наших культур і народів.

Олексій Онищенко: Я хотів би підтримати думку про те, що треба виробити моделі адекватного аналізу та оцінки сучасного стану, критично та аналітично підійти до поняттєвого апарату, який для цього вживають. Мені здається, що й ми, філософи, логіки та методологи, теж часто-густо опиняємося у полоні ідей, що є в обігу у засобах масової інформації й вироблені на рівні регіонального й навіть суб'єктивного бачення. Й тоді починаємо навішувати на себе моделі, які багато в чому або навіть геть зовсім нам не придатні. Тому тут є серйозні проблеми.

Що стосується єдності та розмаїття культур. Таке було й буде завжди, оскільки якщо дивитися на культуру саме як на культуру, тобто в позитивному плані, як процес дедалі адекватнішого розуміння природи, суспільства, самого себе, покращення відносин між людьми, то у кожній культурі, у кожній цивілізації, у кожній релігії є спільний позитивний момент, хоч би як вони змінювалися. Але в культурах залишається й багато іншого, особливого — як доброго, що пізніше сприймають інші культури, так і негативного, яке не сприймають.

Нещодавно ізраїльський прем'єр Шарон виступав тут з лекцією і говорив: не зациклюйтеся на аналізі історії та сучасності з точки зору минулого. Минуле було, сучасне вже є, а майбутнє ще буде. Ось і думайте, як з точки зору сучасності виводити ідеї, моделі та уроки для того, щоб будувати саме майбутнє, а не зациклюватися на аналізі минулого. Мені також видається, що на культури в їхніх взаємодії та розвитку треба дивитися під кутом зору того майбутнього, яке формується у сучасному.

Тепер про толерантність як спосіб консервації культурної ідентичності. З одного боку, це консервація, а з іншого — толерантність сприяє розвитку, усвідомленню, уточненню та взаємному збагаченню. У цьому плані й можна говорити про діалог. Або, скажімо, питання про боротьбу та

конфлікт цивілізацій. Тут також проблема. Якщо цивілізацію розуміти як щось позитивне, що сприяє гуманістичному розвитку, то вона не може вести до розпалення конфліктів аж до війни. Це може бути лише не гуманістичним використанням цивілізації, її ідей і цінностей для якихось політичних та інших цілей. У наших публікаціях я читаю, що розлом цивілізації починають проводити й по Україні. Але ж розлом напрямків повсюдний, на Заході України вже є не тільки греко-католики, маємо те саме, що й тут, на Сході або на Півдні, там присутні всі релігії. Відтак, не можна автоматично приймати ідею, що розлом цивілізацій пройшов по Україні або між Україною і Росією.

Нове завжди було викликом для старого, наявного. Воно має або зруйнуватися, якщо воно не може адаптуватися, використати нове для свого зміцнення та розвитку, або розвинутися і збагатитися. І хто нормально сприймає новації — і адаптує, і враховує, той цілком може витримати виклик. Мені здається, треба говорити про глобальне в культурі. Немає досконалої, суцільної глобалізації. Зберігається ідентичність, зберігається самотність, зберігається багато чого іншого. Ми сприймаємо глобалізацію через одновимірне розуміння та бачення комп'ютеризації, інтернетизації тощо. Але та сама «електронна людина», про яку ми говоримо, те саме «електронне суспільство» — воно матиме й уже має й інші можливості. Коли спілкування розширюється, і кожний індивід може увійти в Інтернет зі своїми поглядами, настроями тощо, це вже новий рівень. Йдеться практично про те, щоб створити такі інтелектуальні, інформаційні технології, які надавали б можливість кожній людині використати свою мову, яка автоматично перекладатиметься мовою кожного, хто забажає. Скажімо, я розмовляю українською, а там перекладають російською, англійською, або навпаки. І навіть наші комп'ютерники вже розробляють, поки що недосконало, програму, яка відповідатиме або розмовлятиме про що ти забажаєш...

Отже, тут глобалізація і буде, і не буде, позаяк особливе від загального невіддільне. Вже виростають і заявляють про себе кілька різних центрів впливу. І вони також внесуть у глобалізацію щось своє і видозмінять її.

Треба критично дивитися на нав'язану нам глобалістську й подібну термінологію. Наприклад, те саме поняття «політичної нації»... Політичної єдності у жодному суспільстві, у жодній державі не було й не буде. І чи можна за сучасного стану України говорити про політичну націю за наявності двох сотень партій? Можна говорити про громадянську націю, про громадянську належність до певної держави.

Олег Білий: Сьогодні М.Т. Степаняц говорила про реактуалізацію стародавніх індійських концептів і сюжетів. Але я передусім у цьому вбачаю успіх не індійського, а західного цивілізаційного проекту. Тому що він універсальний за своєю природою. Чому він настільки успішний? Чому

американська Конституція поширилася по всьому світові як модель? Уже з кінця XVIII сторіччя починається її триумфальна хода по країнах світу. Її авторитет був пов'язаний передусім з новою політичною філософією, ґрунтованою на прагматичній вірі отців-засновників.

Я маю на увазі модель демократії як процедури. І в цьому — якась велика метафізична загадка західної цивілізації. Взяти хоча б такий регіон Європи, як Сицилія. Та це ж унікальна концентрація світових культур! І нормани, і шваби, і італійці, і греки «залишили» себе у Сицилії. При цьому римський світ, *Pax Romana*, поглинув і увібрав у себе попередні. Мені здається, що ця загадка пов'язана з розгортанням історичного інституційного проекту, який запропонувала західна цивілізація. І це проект, безперечно, завойовувальний.

Ось ми сьогодні говоримо про діалог культур. Мені здається, взагалі поняття «діалог культур» — це якась перформативна й тим самим легітимувальна категорія. Звідси я ставлю головне питання: чи можна через поняття легітимації й через аналіз природи діалогу відповісти або підійти ближче до загадки західноєвропейського універсалізму? Мені видається, це можливо, й такі спроби вже в історії були. Я вважаю, що діалог не є вільним обміном значеннями, не є значенням, яке поділяють. Його не можна редукувати до інтерпретацій, він завжди постає як нескінченне суперництво, розгортання стратегічної ініціативи. Так, як його подано у Платона: у діалозі завжди присутній корифей, який задає тон і, здійснюючи дискурсивне насилля, диктує умови комунікації. Ось чому політична легітимність спирається на конкретну діалогічну ситуацію. Корифей власне продукує дискурс влади. Мені видається, що західна цивілізація, її універсалізм багато в чому пов'язані саме з дискурсивним насиллям. Я виокремлюю в кожному діалозі два аспекти: в ньому має місце, якщо йти за Максом Вебером, формальна легітимність (формальна раціональність) і матеріальна легітимність (матеріальна раціональність). Формальна пов'язана з концептуальною пропозицією цінностей, виражених у публічному дискурсі, а матеріальна, безперечно, — з волею до панування, вираженою на інституційному рівні. І коли у нас виникає такий стереотип, як діалог культур, мені здається, завжди варто порушити головне питання: якими є структура та природа соціального діалогу? Якими вони є — симетричними чи асиметричними? Яким чином у них репрезентовані формальна легітимність та матеріальна легітимність?

Діалог є раціоналізованою формою відносин панування під час розгортання стратегічної дії. Він уможлиблюється лише через перманентну суперечку та стратегічне змагання. Відносини панування при цьому не можуть бути стабільними. Будь-яка комунікативна дія підтримує або руйнує їхню констеляцію. Будь-який консенсус може перетворюватися на примус.

Отже, діалог — це свого роду легітимаційна матриця. При цьому ключовим моментом у процесі будь-якої легітимації є визнання символічної пропозиції — нехай то буде образ провідника, лідера або інституції. Ідеться про виникнення символічного порядку, на ґрунті якого функціують соціальні інституції та здійснюється перетворення індивіда на детермінованого соціального суб'єкта, забезпечується усталеність соціальної ієрархії. Проте символічний порядок ніяким чином не передбачає зрозумілості його сприйняття. Якою ж є природа інтерпретації такого символічного порядку? Однією з найавторитетніших відповідей на це питання є концепція так званої «політики визнання» Чарльза Тейлора. Власне, що являє собою ця політика? У контексті праць Тейлора вона являє собою наслідок переходу від ієрархічного суспільства до суспільства, в якому панує принцип вільного громадянства як регулятивного ідеалу. Водночас політика визнання, якщо дотримуватися логіки Тейлора, спрямована на визначення та ствердження нашої ідентичності в діалозі. У світлі Тейлорової теорії діалог являє собою лише різновид комунікативної дії та комунікативного обміну. Таким чином, він означає добровільне визнання ідентифікаційної пропозиції одного з учасників діалогу.

За дужками при цьому залишаються питання про причини, стимули такого визнання, а також питання про його тривалість та стабільність. Йдеться, першою чергою, про політичний вимір ідентичностей, про легітимацію статусу політичних акторів. Аналіз діалогу під кутом зору формальної комунікативної раціональності є недостатнім. Розгортання діалогу стає можливим через антагонізм стратегій. На це вказує пафос заперечування, який пронизує кожен діалог. На мою думку, головною спонукою до визнання та подальшої легітимації є первородна асиметрія діалогу як такого. Природа такої асиметрії — у можливості здійснювати владу стосовно вільних суб'єктів. Саме їхня свобода провокує апеляцію, зумовлює потребу у виробленні суспільного договору, внаслідок чого асиметрія може бути збережена або видозмінена.

Асиметрія відносин панування втілюється в інституціях. Саме інституції являють собою той парадигмальний простір, у межах якого утверджуються відносини панування. Тяглість ідентифікаційних ансамблів, правова спадщина певної культури відображаються насамперед у державних інституціях.

Наприклад, ми бачимо, як всупереч інституціалізації різних етнокультурних громад у Сполучених Штатах Америки державні інституції домінують, спираючись на англосаксонську традицію прецедентного права, історію завоювань і перемог, англійську мову.

У цьому розумінні те, що називають політикою визнання, найкоректніше було б називати стратегією управління. З цього погляду мультикультуралізм, зокрема, являє собою спосіб збереження асиметрії між

телеологією державних інституцій та сегментами суспільства, що перебувають під впливом певної етнокультурної ідентичності. Політика визнання не здатна ліквідувати ґрунт для розгортання антагоністичних стратегій, позаяк саме антагонізм є серцевиною будь-якого суспільства.

Водночас вироблення легітимних запобіжників загострення антагонізмів є провідним нарративом сучасних західних демократій. Цей нарратив виразно вказує на латентне визнання іншого як вільного суб'єкта. Влада виробляє дискурс і конститує символічний простір, у межах якого продукує дисциплінованих і детермінованих суб'єктів. Їм нав'язують складну символічну гру, яка перетворює, за словами Мішеля Фуко, «свободу на умову здійснення влади». Ця гра ніколи не закінчується. З одного боку, відносини панування тяжіють до необоротності символічного порядку та усталеності соціальної ієрархії. А з іншого — вихідним чином вільний суб'єкт завжди підриває будь-які легітимаційні конструкції влади. У державних інституціях закладена інтенція гранично дисциплінувати простір влади, зробити його підконтрольним. Іншими словами, гранично раціоналізувати цей простір, щоб забезпечити швидкість ухвалення рішень та їхню ефективність. Водночас будь-яка державна інституція намагається зберегти у таємниці справжні мотиви їх ухвалення. Таким чином, будь-яка публічність виявляється потенційним супротивником влади.

При цьому зручна для інституцій каналізація дій суб'єкта ніколи не буває настільки досконалою, щоб техніки нагляду та домінування запобігали радикальній ревізії символічних кодів. Це можна визначити як іронічну детермінацію суб'єкта.

Примітним у цьому контексті є фундаментальне право, на якому тримається вся будова суспільного договору Ж.-Ж. Русо. Це — право на повстання. Право на повстання і є нередуковним базисом відносин панування. Отже, обговорюючи політику визнання, слід говорити і про політику невизнання.

На мою думку, діалог як форма дискурсивного насилля є засадовим для політичних практик посткомуністичної доби. Тут передусім слід вказати на особливу роль легалістських процедур. Інституційні зміни в Україні і, наскільки я можу судити, в Росії відбувалися на ґрунті саме таких процедур. По суті, легалістські процедури знецінюють електоральний мандат, роблять мандатну демократію імітаційною. Комунікативну етику витісняє комунікативна стратегія у процесі розгортання соціального діалогу. Культ легалістських процедур робить мандатну демократію вкрай уразливою. Посткомуністичний розвиток України засвідчив, що пострадянська мандатна демократія відтворила управлінську формулу наукового комунізму, згідно з якою широкі маси звільнюються від управлінського тягаря й перетворюються на кероване стадо, за словами Бакуніна.

Анатолій Конверський: Я солідарний з тим, що тут було сказано про феномен глобалізації шановним В.О. Лекторським. Але особливо хочу наголосити, що сьогодні термін «глобалізація» є дуже поширеним не тільки в науковій спільноті, але й у повсякденній свідомості. Причому самі поняття та явище глобалізації мають зовсім невелику історію, яка охоплює півсторіччя: від 40—50-х років ХХ сторіччя до наших днів. Причиною такої «популярності» питань глобалізації, розглядуваних у дисциплінарному полі різних наук, є глибоке проникнення глобалізаційних процесів у всі сфери суспільного життя, включно з економічними, соціально-політичними, інформаційними, правовими та гуманітарними його аспектами.

Проте у зв'язку з такою поширеністю концепту глобалізації в сучасному суспільстві, на мій погляд, виникає необхідність точного визначення смислу та значення цього поняття, яке у сучасній суспільній свідомості є дещо розмитим. Іншими словами, достатньо актуальним стає питання про те, які межі має явище глобалізації за сучасних умов, якими є умови можливості застосування поняття глобалізації в сучасному науково-філософському дискурсі.

Зрозуміло, ці питання мають комплексний і багатоаспектний характер. Саме тому я хочу спинитися на тому, як необхідно розуміти глобалізацію в економічному житті та виробництві, що таке глобалізація культури, науки, освіти, й особливо цікавим мені уявляється питання про те, як можлива глобалізація мови.

Яскравим прикладом глобалізаційних процесів у суспільно-економічному житті є економічна криза, яка зовсім нещодавно охопила всю світову економіку та сферу виробництва. При цьому зазначу, що важливим висновком із цієї економічної кризи стало, з одного боку, усвідомлення універсальності економічних законів і наявності загальних закономірностей в економічному розвитку окремих держав, а з іншого — розуміння універсальності кожної національної економіки, спрямованості загальних економічних процесів на конкретну людину, її долю та місце в суспільстві.

Економічні події в житті світової спільноти останніх років дають зрозуміти, що глобалізація є формою причетності кожного окремого індивіда до життя цілого світу.

Інший аспект глобалізації, на мій погляд, можна побачити в особливостях сучасного розвитку гуманітарної сфери, яка включає мистецтво, науку та освіту.

У сучасному світі завдяки активній участі засобів масової інформації стають загальнодоступними надбання духовної культури різних народів та історичних епох. Але можливість бути включеним в історію та сучасність духовної культури якого-небудь народу, користуватися її надбаннями зовсім не обертається нівеляцією унікальності кожної культури, стиранням

національних кордонів. Аналогічно можна уявити собі й сучасний розвиток науково-освітнього простору, де поряд з побудовою єдиного наукового та освітнього поля, порушенням та розв'язанням загальних (глобальних) наукових проблем, введенням єдиних стандартів і принципів в освітній процес стає очевидною унікальність кожної наукової школи, національно-культурних традицій у системі освіти, що передбачає обмін неповторним досвідом.

Таким чином, аналіз розвитку процесів глобалізації у сфері духовної культури дає змогу побачити необхідний зв'язок, єдність індивідуального і всезагального в суспільному розвитку, що увиразнює можливість і необхідність філософського дослідження явища глобалізації.

І нарешті, найцікавіший для нас третій аспект глобалізації, пов'язаний з функціонуванням мови в сучасній світовій культурі. З одного боку, в сучасному науковому, економічному, політичному, освітньому дискурсі можна спостерігати використання й розвиток штучних мов, прагнення побудувати єдину наукову мову. Проте, як показав досвід розвитку науки у ХХ сторіччі, повна реалізація таких цілей неможлива. Штучні мови не мають достатніх семантичних ресурсів, а спроба побудови єдиної мови (приміром, есперанто) виявилася свого роду утопією, такою самою мірою, якою утопією є створення єдиного народу з різних культур, етносів, націй.

З іншого боку, саме за сучасних глобальних умов сформувалося розуміння того, що мова — це унікальне та неповторне явище, оскільки неповторність мови пов'язана зі світоглядом, культурою, ментальністю народу. У цьому розумінні навіть маленький за чисельністю народ є рівноправним членом світової спільноти. Наприклад, для майже всіх країн Латинської Америки спільною є іспанська мова. Але єдність вживаної для спілкування мови не означає стирання національно-культурних традицій країн Латинської Америки, в яких розвивається багатоманіття етнічних культур. Як функціонування в середньовічній Європі латини не означало стирання меж між культурами європейських народів, так і в сучасному світі генералізаційні тенденції перебувають у рефлексивному ставленні до індивідуалізаційних, всезагальне підкреслює, «висвітлює» індивідуальне — і навпаки.

Підсумовуючи, можна сказати, що на сучасному етапі суспільного розвитку існує багато аспектів глобалізаційних процесів, серед яких особливо актуальними для вивчення є, на мою думку, проблеми глобалізації економічного життя, глобалізація у сфері духовної культури, науки, освіти, мови. Філософський аналіз концепту глобалізації в сучасному суспільстві дає підстави стверджувати, що наш світ настільки єдиний, наскільки він багатоманітний.

Віктор Малахов: Років дванадцять-п'ятнадцять тому мені довелося трохи займатися проблемою толерантності, як вона розкривалася в тодішньому

контексті. Ключем мені видавалося тоді питання про можливість і межі толерантності до нетолерантного: чи не є смислова «шпарина», що виникає внаслідок такої асиметрії, необхідною передумовою для формування етичної перспективи толерантності як такої.

Сьогодні, проте, я вважаю нагальним питання про толерантність до *нестерпного* — до того, що виявляє у живому досвіді подієвості свою несумісність із засадничими умовами нашого власного буття, в тому числі з нашими головними життєвими цінностями. Як відомо, досвіду такої несумісності у нинішньому світі нагромаджено більш ніж достатньо. По суті, будь-яка людська спільнота має право на таку несумісність з іншими: як зазначав свого часу Ісая Берлін, не всі добрі речі є сумісними, а ще менш того сумісними є всі ідеали людства. Питання в тому, що з цим робити за умов дедалі швидшої динаміки соціальних та культурних контактів.

Здавалося б, природною за таких умов лінією толерантної поведінки має бути заохочення багатомірності сучасного культурного простору, облаштування в ньому осібних топосів, в яких ті чи ті конкретні спільноти могли б практикувати власну самотність, віддаватися, так би мовити, «при-собі-буттю», перш ніж виходити на спільну агору й обмінюватися з іншими своїми досягненнями, ідеями та ресурсами. По суті, саме такий порядок облаштування культурного простору й передбачає модель мультикультуралізму. Проте ми бачимо, що такого штибу топоси самотності у надрах сучасного толерантного суспільства часто-густо виявляються центрами зосередження нетерпимості, агресивності, ненависті. Осмисленою реакцією на посталий стан речей вважаю не відмову від мультикультуралістської стратегії в принципі (заяви про крах мультикультуралізму нині, як відомо, не дивина), а ціннісну небайдужість суспільства, більш високий рівень активності в обстоюванні — понад усіма культурними та іншими відмінностями — певної об'єднувальної системи цінностей. У цьому розумінні я, втім, визнаю би за краще говорити не про «глобальну культуру» або «глобальну етику» (треба вважати, тенденція до глобалізації втворює собі шлях і без чийось спеціальних зусиль, до того ж саме в ціннісній площині термін «глобальний» є вельми розпливчастим) і навіть не про «загальнолюдські цінності», а про *людяність* як таку.

Як уже було згадано на нашому круглому столі, саме збереження людської ідентичності стає за нинішніх умов проблемою. Проблемою — і це, на мій погляд, найтривожніше — може стати просте розуміння того, що означає вчиняти, відчувати й міркувати *по-людськи*. Таким чином, людяність виявляється цінністю уразливою — отже, такою, що її можна уявити як предмет збірної людської відповідальності (одна річ відповідати за людяність або нелюдяність конкретного індивідуального вчинку, інша — за те, щоб саме уявлення про людяність не втратило свого статусу та функції в

культури розумних мешканців Землі). Разом із тим на наших очах руйнується міф про непереборну обмеженість згаданого уявлення рамками власне європейського досвіду, європейського погляду на світ: «людське» підтверджує свою значущість у дискурсивній практиці найрізноманітніших культур сучасності.

Викладені міркування, як мені видається, надають відчутного сенсу полемічному обстоюванню цінностей людяності (або, якщо завгодно, людських цінностей) у сьогоднішньому світі. Це полемічне їх обстоювання якоюсь мірою може суперечити якщо не формі, то духові сучасної «цивілізованої» політкоректності (яка легко зісковзує у байдужість) — але, по суті, задля толерантності вищого порядку. Адже це *по-людськи* — терпіти інакшість Іншого. І перший обов'язковий крок до такої вищої толерантності — зрозуміти, як важко нашим опонентам по-людськи терпіти нас самих.

У зв'язку з темою сьогоднішнього обговорення хотілося б коротко заторкнутися ще два сюжети, також пов'язані, я би сказав, з розвитком дискурсу людяності.

Перший стосується неодноразово сьогодні згаданої теми діалогу культур. Діалог, загалом кажучи, — не така вже упривілейована форма спілкування. Мудрий Антуан де Сент-Екзюпері говорив про те, що любити — це не значить дивитися одне на одного, це значить разом дивитися в одному напрямку. Діалог — це коли дивляться одне на одного, він передбачає дистанцію, певну озовнішненість стосунків. Проте, як відзначав Михайло Бахтін, передумовою справжнього діалогу стає саме «доброзичливе розмежування», аж ніяк не «бійки на межі». На жаль, доброзичливості нам-то й бракує; недооцінка доброзичливості, порівняно з європейськими показниками, — факт, упевнено констатований українськими соціологами; не знаю, що говорять з цього приводу соціологи російські. У будь-якому разі, побільше б усім нам, усім громадянам наших країн доброзичливості — це й «діалогу культур», я переконаний, пішло б на користь, та й загалом спілкуватися було б легше.

Нарешті, хотілося б подумати ось про що. Чи може утвердження толерантності бути подано як самостійна філософська позиція, а не просто як щось вимушене обставинами й таке, що вимагає, між іншим, також і філософського обґрунтування? Подібно до того, як існували та існують егологічна філософія, філософія Іншого, філософія життя, любові, культури, — чи можлива, чи мислима філософія «терпіння» Іншого? Чи здатна набути якого-небудь власне філософського — не суто прагматичного, не вимушеного — сенсу фраза «толерантний, отже, існую» (за аналогією з відомими висловами «мислю, отже, існую», «люблю, отже, існую» і навіть «соромлюся, отже, існую»)?

Як на сьогодні, легко, ясна річ, відповісти, що можливе й мислиме все. Але, можливо, у самій складності (нехай навіть переборній) уявлення

гіпотетичної філософської позиції «чистої толерантності» є і своя правда? В аксіології давно вже побутує дуже ґрунтовна думка, згідно з якою толерантність — це, звичайно, цінність, але цінність лише проміжна: ніхто не хотів би, щоб його суто «толерували», тільки терпіли. Людина зазвичай прагне більшого: поваги, довіри, симпатії, любові. Відповідно й у широких соціальних масштабах, наприклад, у царині українсько-російських взаємовідносин усталеність клімату толерантності залежить від рівня вираженості згаданих більш змістових моральнісних орієнтирів. У зв'язку з цим, на мій погляд, заслуговує на увагу питання про довіру. Сучасне життя з його надскладними взаємозалежностями неможливе без дешици довіри — але як її захистити за нинішньої «доби підозри» (термін-то належить ще Стендалю), коли проти довіри «працює» стільки всього, не кажучи про всюдисущих терористів? Якими є умови мислимості довіри за сучасної доби?

Гадаю, сформульоване питання також має найбезпосередніший стосунок до теми нашої сьогоднішньої розмови.

Борис Пружинін: Дякую. Ось я сидів, слухав. По-перше, з кожним виступом ладний був погодитися. З кожним буквально!

Репліка: І з кожним сперечатися.

Борис Пружинін: І з кожним сперечатися, цілком правильно! До речі, про толерантність. Оскільки розмова наша філософська, мета її, як мені здається, — передусім окреслити проблеми, які несе в собі формула «єдність світу та розмаїття культур». У сучасному світі цілі пласти реального життя — життя суспільного та приватного — дуже багато в чому залежать від того, наскільки вдало встановлюється баланс між полюсами цієї формули. Пошуками такого балансу сьогодні стурбовано багато фахівців — політиків, ідеологів, культурологів (щоправда, вони кожного разу по-своєму тлумачать цей самий баланс). Філософське обговорення може вказати на проблеми — проблеми, які «технічного» розв'язку сьогодні у цій царині не мають і тому, поряд із рештою, вимагають до себе підвищеної уваги, зокрема концептуальної. Так от, я вважаю, що сьогодні однією з ознак такого роду проблемних зон, що виникають на перетині потужних глобалізаційних процесів та процесів, спрямованих на збереження культурного розмаїття світу, є гостра потреба у толерантності.

Аж ніяк не випадково, вважаю, у Декларації принципів толерантності (прийнятій ЮНЕСКО 1995 року) як царину докладання цього поняття найпершою вказано саме царину розмаїття культур. Щоправда, при цьому толерантність у Декларації розуміють радше як такий собі ідеал, як обов'язок, як якусь чесноту, що забезпечує «повагу, прийняття та правильне розуміння великої багатоманітності культур нашого світу». Між тим ідеться саме про толерантність. А, строго кажучи, потреба в толерантності означає, що всім погано. Всім однаково не надто добре.

Репліка: Ну чому ж?

Борис Пружинін: А тому, що я саме терплю. І навіть якщо я вважаю за благо терпіти у деяких ситуаціях, самі ситуації від цього ліпшими не стають. Я терплю когось іншого — чийсь інакші культурні погляди, звичаї, іншу культурну манеру поведінки, якісь чужі мені соціокультурні інституції... Саме терплю. Адже якщо все це мені близьке і зрозуміле, то й у толерантності немає потреби. Безперечно, терплячість можна розглядати як чесноту в деяких ситуаціях, але самодостатньою універсальною цінністю вона не є — тут я приєднуюся до зауваження В.А. Малахова: не можна вважати онтологічно значущим твердження «толерантний, отже, існую». Проте приєднатися до цієї оцінки я хочу з уточненням — тільки у динамічному, полікультурному суспільстві це твердження не можна вважати онтологічно значущим. Якщо розглядати «існування» людини як, скажімо, кару згори за якісь онтологічно первинні гріхи людського роду, толерантність набуває онтологічного смислу — що є характерним для «застиглих», монокультурних суспільств, які не змінюються впродовж тисячоліть. У динамічних полікультурних суспільствах апеляції до толерантності радше вказують на проблемні зони у бутті людини, на те, що людина через ті чи ті міркування змушена саме терпіти. У такому суспільстві толерантність постає як щось завжди контекстуально усвідомлюване, тобто таке, що завжди має конкретний сенс. У динамічному полікультурному суспільстві толерантність має смисл універсальної цінності тільки як вимога обмежити мої непомірні претензії до іншого типу культури, як загальна умова існування такого суспільства. Але тут одразу постає питання про межі терпимості, про сенс помірності: задля чого та якою мірою у цьому контексті я повинен свої претензії зменшувати й, відповідно, терпіти. При цьому, оскільки я завжди терплю «чомусь» або «для чогось», то й рухатися, так би мовити, від цієї конкретної толерантності можна у дуже різних, часто-густо діаметрально протилежних напрямках.

Зокрема, зауважу з приводу одного з пунктів нашого обговорення — «толерантність як спосіб консервації культурної ідентичності»: адже за цим варіантом толерантності можуть бути і перемир'я, і добре, прихильне терпіння (в тому числі й жалісливе ставлення до культури, що зникає, й навіть спроби їй допомогти, зберегти її в її самотності, іншими словами, згода терпіти її скільки завгодно довго), і спокійне очікування зникнення іншої культури, і агресивна культурна асиміляція. Іншими словами, толерантність у цьому випадку може бути і способом консервації, збереження інших культур, і способом поглинення й навіть способом їх знищення.

Адже толерантність потрібна тоді, коли я терпляче зношу інше — не моє, терплю те, що мені так чи так не до вподоби. А з якою метою — інше питання. Віротерпимість, до речі, на цьому ґрунтована. Я терпляче (без

спроб насилля — і цим уся толерантність віротерпимості фактично вичерпується) дивлюся на не мою конфесію, тобто «вони, ясна річ, не мають расії, але Бог з ними, нехай живуть, як живуть». А далі контекст: 1) самі дозріють до істини; 2) аби мене не чіпали; 3) нехай Бог з ними й розбирається, їм же гірше; 4) а раптом... і так далі. Віротерпимість, якщо завгодно, — вимучений результат, підсумок тривалих і жахливих релігійних війн. І, мабуть, упродовж певного часу вона справді була потужним засобом, який забезпечував соціокультурне співіснування принципово непримиренних культурних настанов. Так само було й після Другої світової війни — толерантність була потрібна як терапевтичний ідейний чинник стабілізації. Але ситуація відтоді змінилась, і очевидно, що сьогодні толерантність уже не сприймають як достатню умову гармонізації добросусідських відносин. Надто глибоко проникає в життя сучасної людини «культурно інше» в етнічному значенні — і надто багато воно від сучасної людини вимагає. Мені здається, що сьогодні спроби подати толерантність як достатню підставу гармонійної взаємодії різних культур можуть призвести або до культурної одноманітності, до втрати багатоманіття цих культур (тобто, власне, до їх утрати), або до прямих зіткнень і конфліктів. Причому у кожному з цих випадків толерантність виявляється лише зняттям примітивної глобалізації.

Тут, щоб бути правильно зрозумілим, я хочу пояснити. За моїми спостереженнями, можливо, не вичерпними, а проте, як я зрозумів, такими, що збігаються і з заувагами В.О. Лекторського, і з міркуваннями А.А. Гусейнова, і з роздумами М.Т. Степанянц, змістовна розмова про глобалізаційні процеси виникає лише тоді, коли обговорюють технічні комунікаційні параметри єдиного світового політико-економічного простору, який розгортається в культурі і в якому розгортається власне культура. І простір цей немовби «надбудовується» над власне культурними підвалинами життя суспільства, точніше, над підвалинами культури. Іншими словами, осмислені, більш-менш конкретні розмови про глобалізацію відбуваються тоді, коли, скажімо, обговорюють ті зміни, що їх вносять у культурне життя людини сучасні засоби комунікації — від Інтернету до транспортних засобів, від умов міжрегіональної та міждержавної мобільності робочої сили та законодавчого забезпечення міграційних процесів до міжнародних гарантій безпеки інвестицій, від проблеми розроблення та безпеки передових технологій до соціоетнічних умов їх упровадження. І так далі, і так далі. Але щойно мова заходить власне про культуру, тобто про принципи організації людського співжиття, відкриваються одвічні теми та проблеми людської історії, яка поза культурою, власне, й не мислима — відмінності культур та контакти культур, їхні сумісність та несумісність, їхня сумірність та їхня несумірність, проблеми культурної самоідентифікації, ідентифікації та культурної експансії, проблеми етнокультурної асиміляції, здатність культур

засвоювати «чуже» та ефективні способи його засвоєння (перекладу, скажімо) або відторгнення тощо. Завдяки глобалізаційним процесам усі ці проблеми сьогодні надзвичайно загострилися (хоча б тому, що постають вони у всесвітньому масштабі — сховатися від них нікуди). Але у мене немає відчуття фундаментальної новизни самих цих проблем. Навіть витoki тематики постлюдства я вбачаю лише у «вбудованості» глобалізаційних процесів у культурно-історичну реальність людського існування.

«Єдиний світ» — це, на мій погляд, світ різних культур, які по-своєму облаштовують життя людини і при цьому взаємодіють одна з одною. І ніякої іншої єдності крім культурної у людини як соціальної істоти немає. Навіть несумірність культур — це загальнокультурна проблема. Інтенсивність і глибина міжкультурного спілкування сьогодні надзвичайні, але в чомусь дуже нагадують елліністичну Александрію або Толедо часів архієпископа Раймунда. Повторюю, єдиний світ — це світ культур, що взаємодіють. А сама по собі глобалізація — технічний процес, який набуває різного культурного сенсу в різних культурно-історичних ситуаціях. І, до речі, що насправді породжує в ньому проблему — це надміру виражена в ньому культурна експансія. Явище аж ніяк не нове в історії. Тому потрібно, мені здається, кожного разу, міркуючи про глобальний та єдиний світ, чітко фіксувати у цих поняттях різні аспекти сучасного життя. Протистояти Інтернетові, шляхам, літакам, новітнім технологіям, які роблять світ прагматично зручним, але глобальним, безглуздо — все це можна й потрібно вбирати у свою культуру, робити своїм, опановувати, перекладати своєю мовою, намагаючись при цьому зберігати спадкоємну цілісність власної культури. Але все це вимагає роботи, гігантської культурної роботи, в рамках якої глобалізація постає просто як техніко-економічний процес. Поза цією роботою, поза культурними зусиллями вона навіть у мовній площині постає як форма культурної експансії. «Три мушкетери» давно стали «чужим-своїм» феноменом російської культури, а засвоєння англійського комп'ютерного сленгу зовсім не веде до освоєння поетичної творчості Дж. Дона й навіть не гарантує від втрати, від перетворення на щось чуже вже освоєного Фолкнера.

Я сподіваюся, що мої міркування зроблять більш зрозумілою тезу про межі толерантності. Вони, звичайно, не означають, що від толерантності треба відмовитися. Аж ніяк. Річ в іншому. Сьогодні надто частими стали випадки перетворення толерантності на «паліатив», який лише прикриває нагальні й достатньо гострі проблеми, що виникають між культурами, народами, людьми (й тим самим, до речі, почастишали випадки перетворення її на ідеологічну зброю, на засіб досягнення далеко не завжди благих для тих, хто «терпеливий», політико-економічних цілей). Якщо не говорити про проблеми, що постають за толерантністю і власне змушують нас бути

толерантними, якщо не осмислювати межі толерантності, межі її культурних можливостей, це цілком може обернутися етнічними катастрофами на державних рівнях (приклад цього — Косово). Толерантність як категорія сучасної культури не є універсальною, вона є релятивною, і апеляції до неї вимагають постійної рефлексивної оцінки її контекстуального смислу — і на рівні життя суспільств загалом, і на рівні життя окремих особистостей.

Аналогічні процеси відбуваються сьогодні ще з цілою низкою так само ціннісно забарвлених і значущих для європейської культури понять. Таких, скажімо, як справедливість (яка, згідно з Дж. Роулзом, для суспільства цінніша, ніж ефективність, але про баланс їх доводиться судити кожного разу конкретно). Мені уявляється, що тут ми взагалі маємо справу з процесами, які заторкують практично всі головні принципи організації динамічного суспільства, тобто суспільства, змушеного постійно регулювати, адаптувати стосовно контекстів свої ціннісні орієнтири. Що, відповідно, передбачає постійну рефлексію над його структурами й саморефлексію окремих його членів. Стабільність такого роду суспільств базована не на абсолютних, універсальних і достатньо жорстких культурних принципах (як правило, освячених вищим авторитетом), вона передбачає свободу прийняття рішень щодо цього та відповідальність за ризики, з ними пов'язані. Це суспільство вічно проблемне, постійно стурбоване своїм майбутнім, суспільство кризи та серйозної відповідальності, суспільство, яке шукає балансу між динамікою і стабільністю, яке утверджує цінності й заперечує їхню універсальність. Таке суспільство вимагає узгодження та переузгодження інтересів і, відповідно, терпіння.

І тут, мені здається, важливо усвідомлювати значущість не тільки толерантності, а й інших категорій європейської культури: свободи як умови можливості самозміни й відповідальності як умови адекватності самозміни. «Культурно інше» цілком може виявитися й неприйнятним. «Плюралізм ціннісних відносин» — реальність нашого сьогоденного буття, але фундаментальним регулятором буття у цій реальності є все ж не сама по собі терпимість, а радше (використаю термін Ж.-Л. Нансі) «абсолютна відповідальність», яка дає змогу, між іншим, зберігати також і толерантність до інших цінностей. І роль гуманітарної науки, гуманітарної думки, зокрема й філософії, в тому й полягає, на мій погляд, щоб, коли завгодно, інтелектуально підтримувати цю відповідальність. Мабуть, ми справді живемо десь на черговому історичному повороті, і осмислення його проблем є гостро необхідним.

Борис Пружинін (очільник круглого столу)— доктор філософських наук, головний редактор журналу «Вопросы философии».

Олег Білий — доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Михайло Громов — доктор філософських наук, завідувач сектору Інституту філософії РАН.

Абдусалам Гусейнов — академік Російської академії наук, директор Інституту філософії РАН.

Анатолій Конверський — член-кореспондент Національної академії наук України, декан філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Владислав Лекторський — академік Російської академії наук, завідувач відділу Інституту філософії РАН, голова міжнародної редакційної ради журналу «Вопросы философии».

Віктор Малахов — доктор філософських наук, головний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ.

Олексій Онищенко — академік Національної академії наук України, генеральний директор Національної бібліотеки ім. В.І. Вернадського.

Мирослав Попович — академік Національної академії наук України, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, головний редактор часопису «Філософська думка».

Сергій Пролєєв — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ, головний редактор часопису «Філософська думка».

Марієтта Степанянц — доктор філософських наук, завідувач сектору Інституту філософії РАН.

*Марія
Култаєва*

ЛОКАЛЬНЕ У ЛАБІРИНТАХ ВСЕСВІТНЬОГО СУСПІЛЬСТВА: методологічний аспект

Теоретичні рефлексії єдності та багатоманітності культур, як правило, відстають від динаміки культурної глобалізації. Вона ігнорує сигнали зупинки, а наштовхуючись на перешкоди, вимагає звільнити непередбачуваний шлях слідування. Саме у таких моментах наздоганяльна аргументація виявляється випереджальною. У пропонованій статті ми спробуємо простежити її рух у лабіринтах теоретичного конструкту всесвітнього суспільства як осмислення досвіду саморуху локального. Такий візит до Мінотавра, створений соціологічним та соціально-філософським розумом, може видатися даремною витівкою, особливо коли йдеться не про гіпотетичні конфлікти культур, а про реальні процеси культурного самоствердження та культурного самознищення, про зіткнення культур та їхні наслідки. Проте, як буде показано нижче, звертання до цього конструкту не тільки обтяжене блуканням по його глухих кутах, але й дає змогу набути певного досвіду, що стосується методологічних можливостей дослідження проблеми, заявленої у назві.

При цьому нитка Аріадни, якщо під такою розуміти історико-філософську традицію осмислення всесвітнього суспільства, надає впевненості у гарантії виходу з цього лабіринту. Проте у тій його частині, де контрфактичність починає свою гру проти фактичності, нитка теоретичних ідей і методологічних напучувань обривається, хоча тіні Канта,

© М. КУЛТАЄВА, 2011
© Переклад з російської
В. Недашківського, 2011

Фіхте, Гегеля та Маркса завжди готові підтримати тих, хто прагне побачити у перспективі всесвітнього суспільства перспективу людства.

Проте так званий «тевтонський стиль теоретизування» [Байме, 2008: с. 17], що бере початок від Канта, в останні роки (не без впливу інтеркультурного філософського діалогу) дещо змінює свій профіль і не концентрує свої зусилля на окресленні контурів належного, а зосереджується на можливому в його різних опціях. Якщо в американській теоретичній соціології та соціальній філософії всесвітнє суспільство розглядають здебільшого з позицій неінституціоналізму (Дж. Маєр, Дж. Томас та ін.), то прихильники тевтонського стилю розробляють його проблематику з позицій системно-теоретичного підходу (Н. Луман, Р. Штихве, Г. Вільке), неомарксизму (У. Бек), а також з позицій сучасної історичної, соціальної та культурної антропології (Н. Еліас, Р. Зафранскі, П. Слотердайк та ін.). Можливість комплементарного об'єднання цих позицій підготовлена не тільки духом часу. Вимога консолідації теоретичних зусиль продиктована далеко не в останню чергу станом сучасної соціально-філософської думки, який відомий німецький соціальний філософ А. Гонет називає «хворобою невизначеності», маючи на увазі реактуалізацію гегелівської філософії права, вплив якої відчутний в європейській теоретичній соціології [Honneth, 2004: р. 4—5].

Але ця хвороба, діагноз якої поставлено представниками сучасного суспільствознавства, не стільки є ознакою теоретичної неспроможності, скільки свідчить про прагнення соціології та соціальної філософії бути релевантними предметів своїх досліджень. Повертаючись до сучасних конструктів всесвітнього суспільства, важливо зауважити, що всі вони певною мірою є спробами дати відповідь на виклики глобалізації, а також претендують на критичне осмислення досвіду її теоретичної рефлексії. Таку подвійну інтенційність теоретичної рефлексії провокує саме поняття «всесвітнє суспільство», яке включає в себе різні, не звідні один до одного комплекси смислів. Це і певна стадія цілісності людства, і формування цивілізаційного процесу, і становлення нового типу всеосяжної соціальної системи (суспільства глобальних мереж).

Залишимо осторонь питання про істинність та хибність, що є засадничими для тих чи тих конструктів всесвітнього суспільства, й зосередимо увагу на його методологічних можливостях. Сучасні його концептуалізації є не просто осмисленням перспектив глобалізації. Їх слід розглядати також і як спроби вплинути на процес глобалізації, привнести в його спонтанність момент керованості, проявити теоретичний героїзм в обґрунтуванні можливості неможливого або малоімовірного. Зокрема це знаходить прояв у розумінні всесвітнього суспільства як такого, що самоорганізується, в описі його структур та особливостей. Так, відомий британський соціолог Е. Гіденс латентно спирається на припущення про самоорганізацію

всесвітнього суспільства, коли визначає глобалізацію як «інтенсифікацію соціальних відносин на світовому рівні, в результаті чого найвіддаленіші місця постають як пов'язані між собою таким чином, що події в одному місці визначені процесами, які відбуваються в іншому місці, на відстані багатьох кілометрів, і навпаки» [Giddens, 1995: p. 85]. Це визначення розкриває загальну методологічну тенденцію осмислення глобалізації як становлення нового світу з його просторово-часовими параметрами. Теоретики глобалізації, як і теоретики всесвітнього суспільства, часто онтологізують процеси радикальних соціальних, політичних, культурних і духовних трансформацій, у результаті яких формуються соціальні надскладні макросистеми. У таких онтологічних побудовах велику роль відводять візуалізації просторово-часових змін, які відбуваються в результаті глобалізації. Стиснення простору, в результаті якого світ з великого стає компактним (*small world phenomenon*), руйнуючи при цьому всі кордони, зазвичай описують за допомоги метафори (яка вводить в оману, але є доволі яскравою) глобального села, присутності відсутніх тощо.

Гіпотеза стиснення світу за всієї її привабливості на метатеоретичному рівні викликає низку ускладнень методологічного порядку. Зокрема, концептуалізація глобалізації як отримання досвіду подолання простору та меж вимагає переосмислення дисциплінарної ідентичності соціології. Чимало авторів указують на те, що «соціологія традиційно розглядала суспільство в його нерозривній єдності з державою та територією. Це давало підстави характеризувати суспільство як «німецьке», «французьке» тощо» [Eikelasch, 1999: p. 132]. Навіть теорії макродіапазону в теоретичній соціології впродовж тривалого часу спиралися на конкретний прообраз емпірично певного суспільства.

З прискоренням процесів глобалізації починають вимальовуватися контури темпорально компактного глобуса, який не виключає асинхронності розвитку суспільств, координація життєдіяльності яких вимагає темпоральної координації. Метафору глобуса часто використовують і для опису зовнішнього боку всесвітнього суспільства, його «геополітичного тіла». Вона надає цьому конструктові наочності незалежно від того, що мають на увазі — теоретичну модель, методологічну програму дослідження нового рівня інтеграції міжлюдських відносин або утопічне пророцтво з негативним або позитивним забарвленням. Нерідко ці аспекти накладають один на одного з метою поглиблення уявлень про те, чим є або чим може бути всесвітнє суспільство. Його розгляд у площині дійсного, можливого, належного та бажаного (або небажаного) визначає логіку саморозуміння сучасної соціологічної думки, яка намагається подолати оптику з висоти пташиного лету. При цьому образ глобуса не залишається недоторканим у його символічному значенні. Так, одні автори говорять про його само-

руйнування, інші взагалі вважають глобус зруйнованим у центрі і пропонують розглянути конструкт всесвітнього суспільства як можливість принципово атопічного суспільства, не вдаючись до онтологічних схем, треті розглядають можливості переходу від компактного глобуса до його нормального вигляду. Зупинимося докладніше на методологічних можливостях цих позицій, які, як буде показано нижче, дають певну відповідь на питання, поставлене в кантівському дусі: як можлива теоретична рефлексія глобалізації в соціології та філософії, а також як можлива філософія за умов культурної глобалізації та гіпотетичного всесвітнього суспільства?

Саморуйнування глобуса є вихідним моментом концепції суспільства ризику У. Бека, базованої загалом на постмарксистській методології і розробленої, за визнанням автора, «під впливом чорнобильського шоку». Так, пропонуючи розробку «нової діалектики глобальних небезпек», він загострює увагу на такому моменті: «Сторіччя саморуйнування глобуса як ніколи раніше буде сторіччям «одного світу». Знання про те, що всі трагедії за своїм походженням і масштабами є глобальними, зумовлює появу космополітичного горизонту досвіду та очікувань. Уявлюваний світ відділених одна від одної національних соціальних структур фальсифікується через досвід кризи глобальних взаємозалежностей. Зростає розуміння того, що ми живемо за умов глобального взаємозв'язку, з якого ніхто не може вивратися» [Beck, 2004: S. 114].

Бек пропонує процесуальне розуміння такого світу. Його становлення та розгортання він визначає як процес космополітизації. На відміну від наївних уявлень про космополіс, така космополітизація, на думку Бека, є «нелінійним діалектичним процесом, в якому необхідно розуміти універсальне та контекстуальне, подібне та відмінне, глобальне та локальне не як культурні полярності, а як взаємопов'язані принципи, що переходять один в одного» [Beck, 2004: S. 113]. Причини виникнення космополітичного суспільства він у дусі поширеної в Німеччині неомарксистської традиції намагається встановити, досліджуючи глибинні передумови такої трансформації національно організованих суспільств. Наведемо його аргументацію: «Глобальна взаємозалежність і ризику, доступні пізнанню, змінюють суспільну та політичну якість національних суспільств. Саме це визначає особливість космополітизації: вона є внутрішньою, тобто такою, що впливає зсередини національних суспільств або локальних культур, вона також є самістю — як завжди деформованою — й виникає у національній свідомості. Так само змінюються підвалини повсякденної свідомості та ідентичності. Теми, які мають глобальне значення, стають інтегральною частиною повсякденного досвіду та “моральних життєвих світів”. Вони ставлять під сумнів форми національної свідомості та інституції» [Beck, 2004: S. 113].

Залишимо осторонь конфліктологічний аспект концепції «космополітичного суспільства» й звернемося до методологічних проблем, які дають змогу здійснити таку концептуалізацію. Вона ґрунтована на трьох моментах: «По-перше, космополітизація означає те, що сама дійсність — соціальні структури — стає космополітичною. Необхідно спостерігати за становленням та зростанням космополітичної взаємозалежності, тобто цивілізованого визначення іншої реальності, яка є трансценденцією національної держави, проникаючи в глибини наших думок та почуттів, досвіду та очікувань. По-друге, космополітизація національних суспільств є тривалим і необоротним процесом. По-третє, на початку XXI сторіччя ми конфронуємо з фундаментальною амбівалентністю, виходячи на рівень відкритої діалектики, оскільки виникає й посилюється суперечність між космополітизацією дійсності та категоріями розуміння дійсності, які нормативно закріплюють національно-державну позицію» [Beck, 2004: S. 113—114]. Космополітизації як об'єктивному процесу має відповідати адекватна методологія її пізнання. Як таку Бек пропонує методологічний космополітизм, який є протилежністю методологічного націоналізму. «Ідея методологічного космополітизму», на його думку, дає змогу об'єднати в один когнітивний блок соціальну дійсність, інтерпретацію з позицій повсякденності та наукове спостереження, а також допускає «комбінацію самокритичної соціології соціології (Soziologie der Soziologie) з методичним космополітизмом, що стане проривом у суспільствознавстві» [Beck, 2004: S. 117].

Проте обіцяний прорив залишається декларацією. Нові категорії розуміння дійсності важко отримують право на проживання у категорійних схемах не тільки теоретичної соціології, але й соціальної філософії, політології, культурології. Необхідність міждисциплінарного підходу до дослідження проблем культурної глобалізації є загальновизнаною вимогою. Проте його реалізація просувається дуже важко. Концептуалізація космополітичного суспільства як всесвітнього не може залишатися на рівні декларацій, а вимагає аналізу його структур, організацій. Теоретичні обґрунтування всесвітнього громадянського суспільства, як правило, ігнорують методологічні пропозиції методологічного космополітизму [Байме, 2008: с. 298—299]. Останній займається радше пошуками свого утвердження в проблемному полі культурної антропології та філософії освіти, передусім при розгляді перспективи людини та людства за умов глобалізації. Тут вимальовується можливість становлення космополітичного гуманізму як регулятора глобалізаційного тиску на людину.

Але паралельно з цим закрадається сумнів, чи настільки гуманний космополітичний гуманізм, яким він уявляється на метатеоретичному рівні, коли він переходить у практичну площину? Адже тут стає відчутним тиск космополітизму. Як зауважує А. Кребс, космополітичний гуманізм

неможливий за визначенням, оскільки гуманізм передбачає право людини бути іншою в національному та культурному вимірах, знімаючи тим самим «космополітичне перевантаження» [Krebs, 2004: S. 12]. Разом з тим методологічний космополітизм, запропонований Беком, не позбавлений евристичного потенціалу. Сам Бек доволі успішно застосовує його для розкриття діалектики війни та миру за доби глобалізації. Культура мирного співіснування, так само як і культура свободи, є фундаментальними умовами виживання людства у суспільстві ризику. З огляду на цей аргумент, космополітичний гуманізм не тільки можливий, але й необхідний як спосіб самоконтролю та самоспостереження космополітичної свідомості. Космополітизм без зобов'язань і відповідальний космополітизм, базований на принципах постконвенційної моралі, — це різні світоглядні орієнтації, що пропонують людині різні моделі життєтворчості в сучасному світі, який сприймається як стиснений та ущільнений простір.

Слід зауважити, що візуалізація всесвітнього суспільства у вигляді компактного глобуса створює ілюзію доволі простого рішення проблеми єдності та багатоманітності культур, нехай то буде діалектика єдності та багатоманітності, закріплена у гаслі ЄС (єдність у багатоманітності), або глокалізація як синтез або гібридизація локального та глобального, яка на рівні соціальних практик вилилась у вимогу «мислити глобально, діяти локально», ставши одним із правил глобального менеджменту.

Симптоматично, що в останні роки посилюється критика таких уявлень про стиснений простір, філософським підґрунтям яких є онтологізація багаторівневого та багатовимірного процесу глобалізації. У зв'язку з цим заслуговує на увагу аргумент П. Слотердайка, який слушно вважає, що канонізація уявлень про компактний глобус, про світове село як прояв стиснення простору обмежує поле соціально-філософської та соціологічної рефлексії. Зокрема він звертає увагу на наступний момент, який часто втрачають з поля зору у філософському та соціологічному дискурсах глобалізації. Йдеться про те, що стиснення географічного, соціального та культурного просторів має важливі екзистенційно-антропологічні, а також методологічні наслідки, серед яких у першу чергу слід назвати нейтралізацію дистанції, необхідну тією чи тією мірою і для ведення інтеркультурного діалогу, і для повноцінного існування людини у барокамері глобалізації. Така нейтралізація блокує розчленовувальні дії проміжних просторів, гранично скорочує шляхи між Тут і Там. «З урахуванням цих обставин, — підкреслює П. Слотердаjk, — простір стає величиною, якою можна знехтувати. Він як дистанція та бар'єр був переможений на практиці, а в теорії став недопустимим як божественний вимір, як носій транспортного руху та комунікації він перетворився на німе тло, в ідеологічно-критичному аспекті він був скомпрометований як резиденція опредметнення. З точки зору

тих, кому не вистачає швидкості, непоганим простором буде тільки мертвий простір» [Sloterdijk, 2005: S. 394]. Слотердайк фіксує смерть простору в його онтологічному, життє- та культуртворчому розуміннях за тією самою схемою, за якою Ніцше свого часу ставив діагноз смерті Бога. Радикальні зміни, що відбулися у світі, залишаються непоміченими для тих, кого це безпосередньо стосується.

У цьому розумінні непомітно настав кінець світу, принаймні у рефлексіях теоретичної соціології, яка намагається врятувати свій дисциплінарний статус шляхом деонтологізації поняття світу. З позиції теорії самореферентних соціальних систем саме поняття світу змінює свої смислові складові. Н. Луман пояснює це так: «У сучасному розумінні світ не є якоюсь прекрасною живою істотою або сукупним тілом. Він також не є зібранням речей, тобто сукупністю всіх видимих та невидимих предметів, речей та ідей. Він також не є безконечністю, яку треба наповнити, тобто це не абсолютний простір та абсолютний час. Світ сам по собі є сукупним горизонтом будь-якого осмисленого переживання, спрямованого всередину або назовні того, що відбувається в минулому або в майбутньому. Він стає закритим не через установлення меж, а завдяки активованому в ньому смислу. Отже, світ необхідно розуміти не як агрегат, а як корелят операцій, що в ньому відбуваються» [Luhmann, 1998: S. 153].

Методологічним наслідком еволюції семантики світу є постановка проблеми можливості його самоопису. У принципі такий опис передбачає врахування всіх можливостей його конституювання, багатоголосся інтерпретацій способів його існування. Враховуючи цей момент, Луман зауважує: «З одного боку, це поняття означає, що на земній кулі або навіть у цілому комунікативно доступному світі може існувати тільки одне суспільство. Це є структурним та операційним аспектом цього поняття. Водночас поняття всесвітнього суспільства вказує також і на те, що будь-яке суспільство (у ретроспективі також і традиційні суспільства) конструює світ, тим самим знімаючи парадокс спостерігача світу. Придатна для цієї мети семантика має бути зрозумілою та придатною для структур соціальних систем; проте таке бачення та твердження також належить до структур нашого світу, є його теорією та конструкцією його історії. А це означає, що тільки ми можемо спостерігати те, що не були в змозі спостерігати старі суспільства, це стосується як їх самих, так і їхнього світу» [Luhmann, 1998: S. 156].

Вимога зрозумілої семантики стосується не тільки поняття світу, але й поняття суспільства, адже вони разом утворюють конструкт всесвітнього суспільства. Тут також виникають принципові методологічні проблеми. Як уже відзначалося вище, соціологія, а разом з нею політологія й частки культурологія, явно чи латентно, залишаються прив'язаними до певних суспільств. Нагадаємо, що вся американська соціологія фактично є само-

описом американського суспільства, яке за умовчанням репрезентоване як універсальна модель організації суспільного життя і в цьому розумінні є орієнтиром для всіх інших соціумів. Інтерпретація глобалізації як американізації також базована на цьому фундаменті. Американська мрія, американська культура, американські моделі життєтворчості нерідко отожднюють з конкретизацією уявлень про всесвітнє суспільство, де масова культура встановлює правила поведінки та діапазон звучання безлічі культур, стиснених в єдиний простір.

Осмыслиючи всі ці тенденції, Луман вказує на труднощі методологічного порядку. Зокрема він зауважує: «Якщо поставити питання про причини такої міцної відданості регіонального поняття суспільства, то зазвичай посилаються на разючі відмінності у розвитку окремих регіонів земної кулі. Цей факт є сам по собі зрозумілим, його не можна заперечувати або применшувати його значення. Але за детальнішого розгляду можна помітити, що соціологія тут ґрунтована на артефакті своєї порівняльної методології» [Luhmann, 1998: S. 161]. Проте ця методологія часто ґрунтована на спрощеній схемі порівняння й призводить до умоглядних висновків. Їх, у свою чергу, оголошують достатньою підставою для рецептів «оздоровлення» суспільного життя у відсталих регіонах планети, пропонуючи просте розв'язання складних проблем. При цьому не враховують особливості соціологічного порівняння та валідність його результатів. Наведемо міркування Лумана з цього приводу: «Якщо порівнювати *регіонально*, стає зрозумілим, що при цьому встановлюються регіональні відмінності, в тому числі й такі, що збільшуються з плином часу. Якщо ж порівнювати історично, то вимальовуються загальні тенденції, наприклад, розпад у цілому світі та серед усіх верств населення сімейного ведення господарства, або залежність ведення життя від техніки, або незбалансовані демографічні тенденції розвитку, які спостерігаємо в усьому світі і які раніше не виявляли себе у таких масштабах. Функціональна диференціація у всесвітньому суспільстві має настільки міцні тили, що її неможливо бойкотувати. Про це, зокрема, свідчить крах радянської імперії» [Luhmann, 1998: S. 161]. Отже, регіональні та історичні порівняння передбачають вихід на різні рівні теоретичного узагальнення. Нагадаємо, що у цьому випадку йдеться не про можливість єдиного суспільства як якоїсь емпірично даної соціальної системи, яка є вмістищем для регіональних підсистем з їхніми структурами, а про метатеоретичний конструкт, який може прояснити тенденції сучасного етапу конституювання суспільного життя. Визнання відмінностей вихідним моментом теоретичного конструювання соціальної макросистеми має парадоксальні наслідки.

Наведена вище гіпотеза Лумана, якщо слідувати логіці її автора, означає, що називатися всесвітнім суспільством може не тільки теоретичний

конструкт (мовою марксистської та постмарксистської філософії таким буде «результат» суспільного розвитку), а будь-яке суспільство є світом для себе і, отже, може бути схарактеризоване як всесвітнє. Це методологічне положення відстоюють послідовники луманівської школи (Г. Вільке, Р. Штихве та ін.), застерігаючи, щоправда, від розробки прогнозів на підставі історизації самого конструкту всесвітнього суспільства. «Будь-яка історизація концепту всесвітнього суспільства, — пише Р. Штихве, — вилучає з нього футуристичний аспект і замість нього пропонує різноманітність історичної очевидності, даючи змогу здійснювати перевірку гіпотез. Процеси глобалізації, очевидно, мали місце в усі епохи історії людства; існує точка зору, згідно з якою будь-яке суспільство можна описати як всесвітнє, нарешті, існує довга передісторія та історія сучасного світу, в якому ми живемо. Така інтерпретація історії всесвітнього суспільства жодною мірою не ставить під сумнів сингулярність сучасного всесвітнього суспільства. Але цю історію треба розуміти радше як техніку, яка дає нам змогу заострити профіль такої сингулярності» [Stichweh, 2000: S. 263].

Проте навіть теоретична можливість всесвітнього суспільства в його плюральній парадоксальності дає змогу говорити про єдність та багатоманітність культур не тільки і не стільки у вимірах національного та транснаціонального, а беручи до уваги їх постмодерну багатоманітність, яка може бути подана і як мозаїка, і як ризома, і як багатоголосся субкультур і культур смаків, які дістали свободу відділятися від своєї матриці. Зрозуміло, в рамках теорії самореферентних соціальних систем таке припущення не-допустиме, оскільки вони постійно здійснюють редукцію комплексності. Але всесвітнє суспільство як універсум, що стискується та розширюється, цілком припускає таку можливість. Отже, говорячи про всесвітнє суспільство, не можна обійти питання про його культуру. Від відповіді на це питання в кінцевому підсумку залежить розуміння тих макро- та мікросоціальних трансформацій, які відбуваються під впливом радикальних культурних змін, що визначають розвиток людства у XXI сторіччі. Р. Штихве у своєму варіанті відповіді виокремлює три інтерпретаційні можливості відносин між плюральністю культур та структурою порядку всесвітнього суспільства. Він констатує: «По-перше, всесвітню культуру можна мислити як взаємну інклюзивність окремих культур; по-друге, як репертуар взаємоузгоджених, міцно або не міцно закріплених можливостей; по-третє, як мінімальну, або метакультуру» [Snichweh, 2000: S. 20].

Положення конструктивістської теорії, що їх висувують на підставі історичних порівнянь, аргументативно підтверджуються функціональними порівняннями. Обґрунтовуючи значущість таких порівнянь, Луман відзначає таке: «Методологія функціональних порівнянь також дає змогу обґрунтувати систему всесвітнього суспільства. Якщо ж виходити з регіона-

льних суспільств, буде важко уникнути виявлення та переліку їхніх особливостей. Якщо ж відправною точкою взяти всесвітнє суспільство та його функціональну диференціацію, то саме тоді відкриваються перспективи, над якими б'ються окремі регіони. Адже з цієї позиції можна краще побачити і, головне, краще пояснити, чому відрізняються деякі регіональні дані, чому посилюються або послаблюються певні реально існуючі відмінності залежно від того, як вони циркулюють, переплітаються з функціональними завданнями всесвітнього суспільства» [Luhmann, 1998: S. 163].

Щоб уникнути спокусу розглядати всесвітнє суспільство з його регіональними відмінностями з позицій успішних глобальних гравців і насаджувати його глобальним лузерам, які нерідко самі раді обманюватися, необхідний вихід на нові рівні теоретичного узагальнення. Адже щоб не потрапити під вплив не тільки неоімперських, але й старих семантик світу та суспільства, на яких вони ґрунтуються, необхідно прояснити як соціокультурні, так і теоретичні причини вкорінення в соціологічному, політологічному та культурологічному мисленні домодерних онтологій, які дають глобальним гравцям змогу робити ставки на універсум. Однією з таких причин, на нашу думку, є прагнення обґрунтувати можливості стабілізації сучасного неусталеного світу. Рецепти усталеного розвитку, гармонізації міжетнічних відносин певною мірою є терапією для глобальних лузерів, кількість яких збільшується прямо пропорційно прискоренню процесу глобалізації. Показово, що як світоглядний орієнтир суспільної свідомості на пострадянському просторі претендує постати синергетика, яка зайняла місце матеріалістичної діалектики, вщент розтопаної її нещодавніми пропагандистами та шанувальниками. Їх споріднює принципова нефальсифіковність (у поперівському розумінні) та обіцянки можливості самоорганізації поля чудес у провінціях та глибинках світового розвитку. Домодерні онтології, відроджувані як альтернатива теоріям «суспільства ризику» (У. Бек), активного та мобільного суспільства (А. Етціоні), а також інформаційного та мережевого суспільств в їх різних версіях, нерідко привносять «наздоганяльну» аргументацію в їх наступні інтерпретації зазначених теорій, оскільки суспільна свідомість намагається уникати шокової терапії. Вона (ця свідомість) і так постійно травмується у стисненому просторі та у прискореному часі.

Повертаючись до заявленої теми єдності культур, слід сказати, що її існування вимагає пульсуючого ущільнення соціального, передбачає єдність інтенсивного та екстенсивного, певної міри стиснення культурних просторів. Багатоманітність же культур можлива в інших онтологічних координатах. Це нестиснений простір та вповільнений час. Щоб розглянути методологічні наслідки таких уявлень, звернемося до філософської теорії глобалізації П. Слотердайка, який виток сучасної компресії простору

вважає культурний прорив, зроблений у давньогрецькій культурі шляхом уведення голосних у консонантне письмо. Спираючись на дослідження Мак-Лугана та інших авторів, він підкреслює, що з появою такої писемності буття-у-світі (In-der-Welt-Sein) експліцитно розколюється на пережиті та уявлювані ситуації, в результаті чого відбувається емансипація від необхідності бути на місці й більш-менш у курсі справ, порушується монополія розуміння за допомоги буття у ситуації (das Monopol des Verstehens-durch-in-der-Situation-Sein). Він пише: «З грецького письма починається пригода деконтекстуалізації смислу. Значення цього проясниться, якщо задуматися над тим, що до нелінійного повороту у XIX сторіччі вся висока культура в Європі, за винятком деяких тенденцій розвитку в музиці та іконопису, була письменною, тобто симуляцією відсутнього» [Sloterdijk, 2005: S. 396]. Зросла на цій культурі бюрократія та ґрунтована на ній політика існують по сьогодні. Зокрема процеси євроінтеграції легко вписуються у цю схему. Так, у дискусії з Ю. Габермасом та Г.М. Енценбергером, які відстоюють збереження певною мірою децентралізації ЄС і виступають за зменшення тиску євроінтеграції, їхній опонент публіцист Р. Менасе позитивно визначає Брюссель як «машину, яка продукує нашу реальність» [Menasse, 2011: S. 29], хоча ця машина рухається по простору європейських культур. Політичне розширення ЄС та його географії супроводжується стисненням соціального та культурного просторів. Принцип субсидіарності, будучи одним із конститутивних принципів ЄС, покликаний далеко не в останню чергу бути підсилювачем голосів локальних просторів, активізувати їхнє населення, мобілізувати існуючі ресурси, сам виявляється підім'ятим машиною Брюсселя.

Все це Слотердайк не без підстав вважає наслідком ігнорування простору та зумовленої цим деконтекстуалізації мислення. У свою чергу, таке ігнорування веде до спрощених уявлень про взаємодію глобального та локального, і взагалі про локальне. У рамках такого розуміння формується уявлення про універсальне як про Велике локальне. Таке уявлення, будучи виразом безпорадного здорового глузду, на думку Слотердайка, є найвним, оскільки «встановлює симетрію там, де її не може бути, й підриває стіни там, де вони не стоять. У цьому дусі соціолог світу Р. Робертсон пропонує світовій спільноті гібридні вирази «глокальне», «глокалізувати», «глокалізація», всі вони відображають помилки, притаманні дискурсу глобалізації. Коротше кажучи, помилка полягає в тому, що зв'язок між глобальним та локальним устанавлюють на кшталт зв'язку між точкою та полем, там, де відбувається таке, локальне неминуче розглядають так, нібито воно є однорідним з глобальним» [Sloterdijk, 2005: S. 400—401].

Позиція Слотердайка також не позбавлена вразливих місць. Він покладає надії на «велике повернення Назад», тобто до нестисненого простору та

контекстуального сприйняття соціальної та культурної дійсності. Цьому сприяють спроби обґрунтувати антропологічну значущість уповільнення часу. Останнім часом з'явилося чимало публікацій на цю тему. У них цікаві антропологічні спостереження сусідять із закликами вповільнити час, знову почати життя у просторі, здобути транстемпоральну ідентичність тощо [Reheis, 1999; Gorhammer, 1999]. Все це дає підстави говорити про теоретизацію антиглобалізму, який, крім риторики політичної романтики, починає використовувати раціональну філософську аргументацію. Цьому сприяють сучасні контртопії, різновидом якої є філософська теорія глобалізації Слотердайка. Він наполягає на необхідності навчатися нового реакційного просторового мислення, пов'язуючи з ним перспективу згаданого вище «коригуючого мислення назад», якщо не самої історії, то принаймні простору. При цьому пропонується екзистенційно-антропологічна концептуалізація локального та його культурно-антропологічних контекстів. «Насправді, — пише він, — значення слова «локальне» приховане у поверненні асиметричного в усіх його імплікаціях. Це духовна подія, яка має унікальне значення, оскільки внаслідок такого наголошування місця заявляє про себе мова нестисненого й такого, що не підлягає стисненню. З наголошуванням локального у дію вступає самоправство в-собі-протяжного (*des In-Sich-Ausgedehnten*) всупереч прогресуючій деконтекстуалізації, стисненню, картографуванню та нейтралізації простору... Можна сказати, що з локалізмом відбувається просторово-аналітичне реформування екзистенціалізму. Тепер він у змозі повною мірою експліцитно виразити те, що означає тут-буття як сила, яка сама собі задає простір» [Sloterdijk, 2005: S. 401—402].

Екзистенційна інтерпретація локального актуалізує проблематику обжитого простору, солідарності, миролюбності та альтруїзму. Тривале проживання створює практику відданості місцю, яку, на думку Слотердайка, може повернути «реакційне просторове мислення», яке чинить опір тенденціям глобалізації. Практикам довгочасного проживання тут протиставлено феномен психозу будівництва, коли хаотичні та прискорені забудови змінюють обличчя міст із віковою традицією. Понад те, активізація такого нестримного й безшабашного будівництва нерідко легітимізується як модернізація міст, їх благоустрій. Місто як місце проживання і місто як ущільнений простір для переміщення фінансів, товарів і послуг тощо принципово відрізняються за культурою градобудівництва. Ті міста, які створювали впродовж сторіч, не тільки мають свою архітектурну традицію, але й є символами духовної культури. Притаманний їм «геній міста» притягує людей. Він є імпульсом для індивідуальної міфотворчості, породжує фантазії та ілюзії. Метафізичні смисли міста-мрії, як от Париж, Рим, Київ, Москва, Санкт-Петербург тощо, відрізняються від смислів глобального

типу урбанізації. Останні є дуже прагматизованими. Нерідко ці смисли перетинаються. Бізнес-центри у містах-символах тільки формально можна описати за допомоги моделі глокалізації, оскільки вони є вмонтованими складниками всесвітнього суспільства з новою урбаністичною культурою, яка відповідає атопічному способу його існування. Тут ще існують портали для віртуального переміщення зі стисненого простору в хронотоп раннього Модерну. М. Горкгаймер визначив завершення цієї доби нестисненого простору як «Прощання з дамою» [Горкгаймер, 2006: с.186—187]. У глобальній масовій культурі всесвітнього суспільства та в його тимчасових спорудах не може бути ні Дами, ні міста-мрії.

Глобальні міста в їх чистому вигляді, навпаки, як відомо, є вузловими для переміщення людей, капіталу, товарів тощо. Вони є складниками глобальної інфраструктури всесвітнього суспільства і реалізують свій потенціал у глобальній мережі. Екзистенційна рефлексія проживання у таких містах втрачає будь-який сенс, оскільки вони пронизані духом тимчасового, okazійного, екзистенційно неістотного, підпорядковуючись прагматичній логіці глобальних бізнес-проектів [Altvater, Mahnkopf, 2002: S. 103—104]. Тут можна навести безліч прикладів, але я пошлюся на лихоманливе будівництво об'єктів для обслуговування футбольного чемпіонату «Євро-2012» в Україні, які навряд чи згодом будуть функціонально та економічно виправданими. Глобальна культура репрезентується у вимірі «тут і тепер» і керується інструментальним розумом.

Екзистенційні смисли та соціально зорієнтована політика блокуються там, де стверджується глобальне мислення. Повертаючись до глобальних міст в їхній не стільки емпіричній даності, скільки в метатеоретичному значенні, зауважимо, що їхня соціальна структура також демонструє розподіл на закриті спільноти представників світу глобалізованого капіталу, які проживають детериторіально, або утопічно (Г. Вільке), та звичайне населення, представники якого є аутсайдерами, Чужими на своїй власній території. Все, що не належить до глобальних функцій таких міст, поступово занепадає. Зрозуміло, незважаючи ні на що у глобальних містах підтримують відповідний мінімум урбаністичної культури й забезпечують функціонування їхніх інфраструктур. Оскільки обсяг цього мінімуму все ж перевищує те, що мають інші міста, які виявилися невключеними до глобалізаційних процесів, вони виявляються привабливою метою для гастарбайтерів, породжують ресиментальні настрої, позаяк бідність у глобальних містах має привабливіший вигляд, ніж так зване «нормальне життя» у відсталіх і безперспективних регіонах.

Осмислення єдності та багатоманітності культур у цій перспективі актуалізує питання про культурну репрезентацію філософії у світі, що глобалізується. Адже в остаточному підсумку вона дає імпульси для оновлення

методологічного арсеналу соціології, політології та сучасного людинознавства. У зв'язку з цим є сенс звернутися до дискусій стосовно перспектив та можливостей інтеркультурної філософії. У цих дискусіях, як і в проблемному полі глобалізації, відстоюють дві точки зору, що стосуються перспектив філософії: це позиції включеного та зовнішнього спостерігачів, при цьому за умовчанням зберігається присутність дискурсивного розуму. Позиція включеного спостерігача — це позиція філософа, який усвідомлює, що він сам мислить та існує, будучи залученим у процеси глобалізації. Як приклад наведемо тут міркування стосовно «відкритого розуміння філософії», запропонованого Г. Кімерле. Він наголошує такий момент: «Інтеркультурна практика філософії свідчить про те, що філософи різних культур спонтанно розпізнають один одного як філософів. Установлення зв'язків західноєвропейської філософської традиції з іншими філософськими традиціями, яке починається з процедури порівняння, не тільки можливе, але й необхідне. У світі, де відбувається широкомасштабний обмін у царині економіки, політики, науки, мистецтва та культури, філософія не може залишатися осторонь, обмежуючись своєю власною традицією. Тому філософія сьогодні має бути інтеркультурною, якщо вона не хоче перетворитися на академічне заняття без суспільної релевантності» [Was leistet, 2007: S. 30]. Таке розуміння філософії вписується в проаналізовані вище конструкти всесвітнього суспільства, здійснюючи рефлексію його можливостей з урахуванням дійсних соціокультурних реалій.

Разом з тим не меншої уваги заслуговує позиція супротивників такої включеності філософського розуму в процес глобалізації, оскільки його важко почути у багатоголосі культур. Г.Й. Зандкюлер зауважує у зв'язку з цим: «Концепт інтеркультурності передбачає щось, чого не існує: нерухомі межі між культурами, поверх яких треба вести «діалоги». Останні, як правило, організуються культурними гегемонами (передусім «Заходом»), які більшою чи меншою мірою відчують докори сумління, звертаючись до «Інших», які часто-густо виявляються «Іншими їх самих». Тому вимогою Інших у відповідь є деколонізація їхніх понять. Тому філософування потрібно розуміти радше як *транскультурну* практику, яка дає змогу просуватись у пізнанні та соціальній практиці. Порівняння між філософськими традиціями відбувається постійно, оскільки існує не «філософія», а плюралізм філософських питань та аргументів, який заслуговує на дбайливе до себе ставлення» [Was leistet, 2007: S. 30]. Обидві ці позиції можна вважати комплементарними. Вони розкривають різні аспекти саморозуміння філософії у контрфактичних контекстах всесвітнього суспільства.

Підсумовуючи все сказане вище, можна зробити висновок, що в сучасних концептуалізаціях всесвітнього суспільства тісно переплітаються сучасний дискурс глобалізації з усіма його відгалуженнями та дискурс пер-

спектив соціальної й культурної самоорганізації людства, в яких відбувається прояснення саморозуміння теоретичної соціології та філософії, що відкриває нові горизонти у дослідженні єдності й багатоманітності культур.

ДЖЕРЕЛА

- Байме К.* фон. Політичні теорії сучасності / Пер. з нім. М. Култаєвої, М. Бойченка. — Київ: Стилос, 2008.
- Горкгаймер М.* Критика інструментального розуму / Пер. з нім. М. Култаєвої. — К., 2006.
- Altwater E., Mahnkopf B.* Grenzen der Globalisierung. — Münster, 2002.
- Beck U.* Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Eikelpasch E.* Grundwissen Soziologie. — Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- Giddens A.* Konsequenzen der Moderne. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Gorhammer M.* Wie die Europäer ihre Zeit nutzen: Zeitkulturen und Zeitstrukturen im Zeichen der Globalisierung. — Berlin: Ercon, 1999.
- Honneth A.* Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Philosophie. — Stuttgart: Reclam, 2004.
- Krebs A.* Gleichheit ohne Grenzen? Die kosmopolitische Überforderung // Information Philosophie. — 2004. — № 5.
- Luhmann N.* Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Halbband. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Menasse R.* Brüssel ist die Maschine, die unsere Realität produziert // Die Welt. — 2011. — 9 April.
- Reheis F.* Die Kreativität der Langsamkeit. — Darmstadt: Westverlag, 1999.
- Sloterdijk P.* Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Stichweh.* Die Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Was leistet interkulturelle Philosophie? Antworten von Heinz Kimmerle, Hans Jörg Sandkühler und Georg Stenger // Information Philosophie. — Oktober 2007.

Марія Култаєва — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського Національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди. Царина наукових інтересів — історія філософії, філософія політики, філософія освіти.

*Валентина
Федотова*

ЄДНІСТЬ ТА БАГАТОМАНІТНІСТЬ КУЛЬТУР ЗА УМОВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Методологічні спогади

Вже багато років я читаю спецкурс «Універсальне та локальне в культурі», кожного разу спотикаючись на його даній мені програмою назві. У ній за-буто попередні уроки діалектики, яку ми вивчали за Гегелем і не за Гегелем, явно з надлишком посилаючись на неї де треба і не треба. Але ось тут таки треба. Питання можна поставити й так, як воно поставлене у заголовку спецкурсу, але при цьому було б бажано згадати діалектику. Згідно з її правилами та законами, рушійною силою багатьох процесів є іманентно притаманні їм суперечності, кожний аспект яких має протилежністю «своє інше». Зміст — форма, сутність — явище, необхідність — випадковість, одиничне — загальне, частина — ціле, кількість — якість тощо. Зміст оформлений, форма змістовна, вони можуть переходити одне в одне, прикладом чого є абстрактний живопис. Сутність являє себе, явище є суттєвим. Необхідність торує собі шлях крізь випадковості, випадковість виявляється тільки порівняно з необхідним. Одиничне виявляється у загальному, загальне виникає через одиничне. Кількість та якість пов'язані взаємопереходами. Повторивши ці уроки діалектики, універсальне ми пов'язуватимемо зі «своїм іншим» — партикулярним, глобальне — з локальним, багатоманітність культур — з їх єдністю, минуле — з майбутнім та сучасним. Правиль-

© В. ФЕДОТОВА, 2011
© Переклад з російської
В. Недашківського, 2011

ними назвами спецкурсу були б «Універсальне та партикулярне в культурі» або «Глобальне та локальне в культурі», «Універсально-партикулярне та глобально-локальне в культурі». Такими діалектично пов'язаними парами є також «інтеграція та диференціація культур».

Я цілком згодна з висловленою Б. Пружиніним на «круглому столі» думкою, що толерантність — це тільки обмеження нетолерантності в культурно-багатоманітному світі. І зовсім, додаю, не те, до чого веде її відрив від «свого іншого», коли толерантність сприймають так, як про неї говорять у медицині, — як нечутливість до шкідливих впливів, відсутність захисної реакції організму на них, тобто зовсім протилежним стосовно її соціального призначення чином. Толерантність — не тільки спосіб консервації культурної ідентичності. Рівною мірою вона є способом легітимації нових явищ та звичаїв. Поділяю я й висловлені А. Гусейновим уявлення про зв'язок минулого, сучасного та майбутнього.

Загальнолюдське має «своїм іншим» національне або воно увиходить у контекст універсального і є найважчим у розумінні джерел свого походження. Сьогодні спостерігаємо розрив цих парних і пов'язаних між собою характеристик, доведення переважання якогось одного аспекту — наприклад, плюралізму культур або, навпаки, єдності людства тощо з певною втратою філософської культури при обговоренні. Середньовічна суперечка реалістів і номіналістів також розривала зв'язок сторін суперечності, які поставали як пружина, рушійна сила розвитку. Реалізм визнавав онтологічне існування загальних понять та універсалій, номіналізм бачив онтологію одиничних предметів. І сьогодні номіналізм вважає, що «робити абстрактне поняття суб'єктом судження — значить наділяти ознаку, про яку воно говорить, статусом речі, реіфікувати, гіпостазувати її» [Левин, 2005: с. 40]. Але реалізм та номіналізм збіжні в тому, що вони визнають онтологічне існування якихось начал, які вони розуміють протилежним чином — як універсальне, системне на одному полюсі та індивідуальне, пов'язане з конкретною дією на іншому, якщо йдеться про соціологічний реалізм та номіналізм. Я не готова зробити це у пропонованій статті, але мені здається, що у нашій літературі поняття універсального, загальнолюдського потребують глибшої філософської рефлексії, пов'язаної з наявністю реалістичної та номіналістичної парадигм соціального дослідження, зі зростанням ролі онтології в розумінні змінюваної реальності.

Дискусія круглого столу пройнята ідеями про загальнолюдські цінності, але їхнє джерело недостатньо розкрито. Понад те, нерідко воно уявляється як наслідок глобалізації. Це відзначає і ведучий круглого столу у своєму вступному слові. Розгляд глобалізації як єдності людства, джерела універсальних цінностей — поширене автохтонне російське тлумачення,

якого у західній літературі мало хто дотримується¹ і яке навряд чи впливає з якої-небудь російської традиції — ні з традиції російського космізму, ні з ідей всеєдності [Стєпин, Федотова, 1999: с. 42—51]. У щойно зазначеній статті ми писали: «Універсалії культури мають різну розмірність. Це можуть бути універсалії певної конкретної культури, які репрезентують те, що заведено вважати у цьому суспільстві самоочевидним. Універсальність, що постає у них, є локальною. Інша розмірність — це ті з універсалій культури певного суспільства, які набувають загальнолюдського значення, джерело походження яких можуть навіть не усвідомлювати люди іншої культури. І нарешті, у найширшому розумінні — це те, що поділяє все людство» [Стєпин, Федотова, 1999: с. 43—44]. Думка про те, що все, що його поділяє людство, формується на рівні цілого людства, уявляється мені помилковою. У будь-якому випадку всі універсалії культури мають не тільки історію, але й географію свого походження. Глобалізація посилила інтерес до географії, зменшивши інтерес до історії, характерний для попереднього мегатренду — модернізації. Сьогодні остання перетворилася на багатоманітні локальні тренди, пішла від ідей наздоганяльної модернізації й поєднала запозичення успішного досвіду Заходу та не-Заходу (вестернізацію, істернізацію, інтерес до інших культур) із власними завданнями та способами модернізації країн, які ставлять перед собою таке завдання. (Потенціал впливу російського досвіду та культури на світ загалом, на людство завжди хвилював російських філософів, на круглому столі та у своїх публікаціях М.Т. Степанянц розкрила універсалії індійської культури, важливі для людства.) С.В. Пролєєв слушно відзначає на круглому столі, що система загальнолюдських цінностей, яку ми знаємо, також є певним культурним продуктом — і продуктом новоевропейської цивілізації; це, власне кажучи, модерном створені цінності. Але це створено на Заході, в Європі, а не в людстві. Глобалізація не створює для формування універсалій культури такої географічної одиниці, як планета Земля, якщо визнати, що ми досі не знаємо ніяких інших населених планет.

Хибне тлумачення глобалізації впливає з того, що її не зрозуміли як цілком конкретний економічний процес. Термін цей виник у 1990-ті. Але у згаданій якості Перша глобалізація вже здійснилася у світі впродовж 1885—1914 років. Це був поширений англійський *free trade* — вільна торгівля, до якої приєдналися менш успішні, ніж Англія, Росія та Німеччина, країни. Вільна торгівля стимулювала вільний обмін товарами, ідеями,

¹ Мабуть, найближче до цієї точки зору англійський соціолог Р. Робертсон, який застосує термін «глобалізація» у розширювальному значенні, опускаючи його вглиб сторіч до початку формування всесвітньої історії і саме на цьому етапі виявляючи її зв'язок з формуванням загальнолюдських універсалій [Robertson, 1992].

капіталами та людьми. Вона була перервана Першою світовою війною через незадоволеність Німеччини своїм місцем у світовому розкладі сил. Друга глобалізація розпочалася тільки наприкінці 1990-х. На її відновлення вплинув розпад комуністичної системи, який відкрив можливості поширення капіталу, товарів, ідей, інформації і в підсумку людей. Цей новий виток вільної торгівлі, обмеженої тепер не кордонами, а здатністю розповсюдження свого товару по світу, забезпечуваною рекламою, маніпуляцією свідомістю. Друга глобалізація виявилася нерівномірною. У двох доповідях ООН відзначено, що вона сприяла появі великої кількості країн четвертого світу, бідності багатьох регіонів, придушенню іноземним капіталом національних інтересів низки країн. Проте чимало країн вирвалися вперед, використовуючи переваги свого виробництва. Так, Китай на 90 % зайняв ринок глобальної торгівлі білизною, досяг успіхів на ринку легкої промисловості взагалі, у виробництві меблів. В'єтнам піднявся на світовому продажі нового для нього продукту — кави та традиційного продукту — рису. Фінляндія, яка втратила чверть свого ринку із СРСР після його розпаду, вийшла на глобальний ринок з «Нокія» й відновила свої економічні позиції. Приєднання азійських і східних країн до світової капіталістичної системи супроводжувалося міжнародним поділом праці: США і Захід загалом створюють модель, або, як у них говорять, «дизайн» продукту, Китай та інші країни з дешевою робочою силою виробляють продукт, Індія здійснює сервіс (коლოსальних розмірів аутсорсинг — бухгалтерські операції для Заходу, розшифровку томограм та інших медичних електронних документів для США, пошук зниклого багажу у будь-якій точці світу через свої телефонні центри). У цьому розкладі продуктивних сил Росії було б важливо стати виробником наукового та інтелектуального продукту, але цієї ролі ми позбавляємося через реформи освіти, що підривають цю перспективу.

У культурному плані глобалізація породила приблизно п'ятдесят мільйонів громадян світу, але стосовно решти людства англійський соціолог Р. Робертсон увів термін «глокалізація», намагаючись підкреслити єдність глобального і локального, неусувність співіснування універсального та партикулярного. Говорити про глобалізацію як джерело єдності світу можна лише із застереженнями, які пояснюють, що ця єдність постала в перебігу становлення всесвітньої історії. В культурному плані глобалізація відіграла ту роль, що уніфікувала поширення масової культури («глобалізація ніщо», як висловився з цього приводу американський соціолог Дж. Ритцер) та спрощені схеми раціональності, доступні для освоєння у будь-якій точці світу (названі макдональдизацією у публікаціях того самого соціолога [Ritzer, 1993; Ritzer, 2004]). Щоправда, вона універсалізувала такі інституції культури, як ЗМІ, освіта, туризм, Інтернет, розширення

міжкультурної комунікації через електронні засоби передачі інформації і, як було завважено вище, відродила інтерес не тільки до західної культури, а й до багатьох раніше заперечуваних мегатрендом модернізації універсальних локальних культур.

Дослідниця турецького походження Ш. Бенхабіб показує, що у претензії на універсалізм та загальнолюдськість є чотири варіанти: 1) філософська віра в те, що існує фундаментальна людська природа, свого роду реалізм, якому протистоїть номіналізм Ж.-П. Сартра, який вважає, що ми творимо універсалії власним вибором надаваних партикулярними культурами можливостей; 2) універсалізм як виправдання просторового та часового обмеження досягнень культури, спроба їх зберегти й подати у свого роду критиці «Нечистого розуму»; 3) універсалізм не тільки як когнітивне, а й як моральне поняття, яке шукає краще у всіх народів, рас та людей; 4) правовий універсалізм, дуже далекий від утілення [Бенхабіб, 2003]. Як бачимо, тут не зазначено вплив глобалізації. Західний ідеал мультикультуралізму дослідниця розглядає як визнання особистості, гідності багатьох культур без визнання права на розв'язання життєвих та соціальних проблем носіїв незахідних культур.

Механізми успадкування культур та їх поширення у світі

Ці нові механізми трансляції культури до рівня глобальної, світової або загальнолюдської не скасовують попередніх.

Згідно з М.Я. Данилевським, російським істориком XIX сторіччя, культурно-історичні типи (свого роду синоніми цивілізації), на відміну від локальних культур, менш значущих для людства, внесли у всесвітню культуру ідею краси (античність), єдинобожжя (юдеї), права (Рим), пізнання природи (германо-романська цивілізація). Слов'янський культурно-історичний тип не сформувався, але може сформуватися, відстоюючи справедливість. Взаємодію культурно-історичних типів він характеризує такими термінами, як: *пересадження* (перенесення культур з одного місця на інше за допомоги колонізації); *щеплення* (уподібнення розвитку культури рослині, прищепленій до дерева); *грунтові добрива* (поліпшене живлення культури, подібне поліпшеному живленню рослини ґрунтовим добривом) [Данилевський, 1991: с. 98—101].

Відомі дослідження А. Тойнбі, С. Гантингтона, П. Сорокіна, Я. Пітерса з питання універсального значення локальних культур [Тойнбі, 1991; Сорокін, 2000: с. 21—37; Huntington, 1996: р. 48—55, 183—300; Pieterse, 2009], а також їхні зіткнення, про що писав не тільки С. Гантингтон, а й А. Тойнбі [Тойнбі, 1992: с. 130]. Опінія З. Баумана сформульована у вигляді афоризму «Думай глобально, дій локально». *Глобалізація* культур є

найбільш проблематичною частиною культурної взаємодії. Її тлумачення як умістища культур так само хибне, як і ідея інтегрованості культур. Обговорення проблеми культурної спадщини найчастіше є предметом історичного аналізу. За всіх досягнень цього напрямку дослідження в ньому рідко застосовують концептуальний апарат теоретичного знання. Експлікації концептуальних підходів, наявних в аналізі культурної спадщини та взаємодії культур, особливо в сфері духовної культури та самосвідомості, і застосування висунутих підходів для аналізу російської культури не відрізняються різноманітністю. Я вважаю доцільним введення категорії «прецедентні феномени культури» [Феномен прецедентности, 2004]. Під прецедентними феноменами культури слід розуміти не тільки поняття прецедентного права, зорієнтованого на наявні у минулому відповідні культурні зразки. Вони характеризують і авторство деяких феноменів культури, відомих у світі, «закріплених» за країною або певною локальною, національною культурою. Досі це поняття використовують як дуже цікаву інновацію філологів Воронежського державного університету (Л.І. Гришаєвої та ін.), застосовувану при аналізі художніх текстів для доведення не тільки їх персонального авторства, але й національно-культурної першості. Прецедентні феномени російської культури (твори православного живопису та музики, стародавні тексти берестяних грамот, твори російської класичної літератури, перекладені у більшості країн світу, балет, система фундаментальної освіти, пам'ятки релігійної архітектури, театр Станіславського, культура Срібного віку), російські наукові досягнення стали у світі символами російських здобутків, відомих у багатьох країнах світу саме як таких, що мають російське авторство, що репрезентують Росію. Персонально — Ф.М. Достоевський як близький Заходіві, Л.М. Толстой як особливий, російський, А.П. Чехов як російський європеєць. Російський модерн, російський авангард. Вихід у Космос. Валянки, дублянки, горілка, ікра, квас тощо, які відомі й серед пересічних людей. Все це і багато іншого характеризує російський світ, який можна подати людству. А крім того, це потрібно для того, щоб російські громадяни, молодь самі знали й осягали свій культурний світ, російські культурні універсалії, а не ті недоробки культури та наслідувальні зразки для експорту, які сьогодні домінують. Ми мали привабливість своєю наукою, культурою та освітою. Професор Колумбійського університету в США, який викладає конституційне право, Том Макефі говорив групі російських вчених, що в душі кожної людини у світі живе Альоша Карамазов. Француз, який завітав у книжкову крамницю Парижа, сказав росіянам, що роздивлялися альбом з Нотр-Дам де Парі (я сама це чула), що у Покровах-на-Нерлі більше душі, ніж у Нотр-Дамі. Турецький професор філософії Ялчин Коч, на той час декан факультету науки та мистецтва Босфорського університету, говорив мені особисто, що

з нами нічого поганого не трапиться, бо у нас є Толстой, а в Туреччині Толстого немає. Наша культура була перенасичена цими ідеями, але зараз вони перестали бути відомими масам. Глобалізація в її вихідному економічному розумінні могла стати поширювачем культурного *продукту*, яким стали б прецедентні феномени російської культури. Але вона навіть відняла у нас такі бренди, як журавлина (вона відома у світі як естонський продукт), горілка (переважно фінська), ікра (переважно іранська). Не зрозумівши, в чому суть глобалізації, ми поклали на неї утопічні надії, які можуть реалізуватися сьогодні не автоматично, а творчими зусиллями Росії та комерційними зусиллями російського не-шоу-бізнесу.

Друга категорія, яка могла б мати евристичне значення, — «константи культури», введені філологом Ю.С. Степановим як довгочасовий феномен або архетип [Степанов, 1997]. Ми також використовуємо поняття архетипу, яким особливо цікавився А.С. Ахієзер. Нас цікавить усталеність охоплених цими категоріями культурних феноменів та їхня здатність модифікуватися або вписуватися в культури мірою модернізації країн, у зв'язку зі зростанням їхніх глобальних зв'язків.

Діалог культур і цивілізацій як соціальна інновація періоду глобалізації

Гострі конфлікти сьогодення ставлять питання про можливість їх розв'язання за допомоги комунікації, діалогу та компромісу.

Однією з найменш розроблених тем є тема «Проблеми та труднощі діалогу», присвячена його здатності до отримання істини або досягнення компромісу та взаєморозуміння. Діалог міг би мати як теоретичне значення для розв'язання проблем міжкультурних комунікацій, так і практичне значення як *нова форма соціальної інновації, спрямована на утвердження позитивного іміджу Росії у світі, а також на пошук шляхів протистояння конфліктам цивілізацій*.

Теми діалогу, комунікації, толерантності, мультикультуралізму увійшли до явних засобів пізнання та примирення як пізнавальних, так і реальних суперечностей. Діалог — слово грецького походження, яке означає розмову між двома або кількома особами. За доби Ренесансу під ним стали розуміти диспут або політичну суперечку. Пізніше його почали тлумачити як знайдену в перебігу обговорення істину («В суперечці народжується істина»). Згідно з думкою радянського філософа В.С. Біблера, діалог є проявом діалектики, і, як слушно наголосив, застосувавши думку Біблера, інший відомий російський філософ А.С. Ахієзер, громадянське суспільство повинно включати діалог соціальних сил між собою, а також їх комунікацію з владою.

Нині терміни «діалог», «комунікація», «толерантність» стали підставою перейменування низки процесів, які раніше мали інші назви, наприклад,

«дискусія», «обговорення», «взаємодія», «взаємовідношення протилежностей», «компроміс», «солідарність», «соціальність». Діалог, комунікація — це, безперечно, і дискусія, і обговорення, і взаємодія людей та ідей, і пошук істини, і пошук згоди, а також істини, якщо він відбувається серед людей схожої раціональності та культури, згоди та компромісу між представниками різної раціональності та різних культур.

Тема діалогу, по суті, тільки сьогодні набула практичної значущості. Діалог не є проблемою людей однієї культури, однієї раціональності, однієї цивілізаційної належності. Проблеми та труднощі діалогу виникають у дискусії людей, які мають різні культури, раціональності, цивілізаційну належність, різні світогляди та релігійні переконання. Доба модерну була спрямована до розуму, а не до опонування йому або діалогу з усім тим, що не має таких спрямувань. Діалог, який тут міг бути, став би діалогом прихильників однієї ідеї. Тому потреба у діалозі, комунікації, на думку відомого німецького соціолога Ю. Габермаса, виникає пізніше, приблизно з Ф. Ніцше, який похитнув стару будівлю раціональності.

Пізня сучасність наших днів утрачає монологізм і шукає в діалозі нові розумні підстави. Визначальним механізмом коригування та вдосконалення раціональної свідомості, на думку В.С. Швирьова, є настанова на побудову більш масштабної моделі включення людини у світ, що розширює її ставлення до нього. Критично-рефлексивну лінію у розвитку раціональності, на відміну від некритично-оптимістичної, він розглядає як джерело некласичного тлумачення раціональності.

Ось із цього моменту й починається необхідність діалогу, проблема діалогу, але діалогу тих, хто визнає його базову цінність, регулятивне значення класичної раціональності з визнанням можливості інших її типів. Це — *діалог різних людей, але при цьому все ж людей, які шукають раціональне розуміння світу*. Принципова реалістична настанова раціональної свідомості зберігається, але істотним чином трансформується.

Необхідно відзначити, що діалог і комунікацію неявним чином тлумачать у нашій літературі як словесно досягнуту згоду, яка приводить до усунення реального конфлікту. Суто мовне тлумачення діалогу, яке робить його судженням про наміри, створило чимало проголошених згод за реальної непримиренності сторін. Габермас буквально висміює таке розуміння: «таке культуралістське розуміння нібито має навести на думку про те, що суверенітет народу має переміщуватися в площину культурної динаміки авангарду, що формує думки. Саме таке припущення має породжувати недовіру до інтелектуалів: вони володіють словом і тягнуть на себе ковдру влади, яку вони ризикують розчинити у словесах» [Хабермас, 1992: с. 52].

Ще І. Кант показав, що підписання мирної угоди за збереження передумов війни робить таку угоду безглуздою. Насправді акт діалогу або

комунікації можливий тоді, коли він *уже вписаний у наявний порядок речей і здатний відобразити його за одночасного встановлення міжособистісних відносин та мовного вираження наміру учасників*. Габермас показує, що акт комунікації та взаєморозуміння здатний виконати функції механізму координації дії, сформувати *середовище згоди*, коли він здатний збагнути порядок речей та уявити його. Проте середовище згоди, на наш погляд, не звідне до діалогу та комунікації. Його будують з багатьох практичних заходів та рішень. Фільм ізраїльської жінки-режисера Далід Кемор «Соління» про палестинських вдів, що організували фабрику й виробляли соління за рецептом їхніх матерів для всього Ізраїлю, викликає співчуття й захоплення цими жінками, які зуміли перебороти горе, опанували фах і збагнули, як і сама режисер, що таке жіночі проблеми (без будь-якого конфлікту цивілізацій). Цей приклад повністю відповідає думці відомого вченого Амантії Сена, який пише немовби безпосередньо з приводу цього, що концепцію діалогу цивілізацій не слід приймати як антипод концепції конфлікту цивілізацій. Потрібен уважний інтерес до звичаїв, щастя та горя людей у різних цивілізаціях. Проте це не забезпечує миру між націями, конфесіями, але без цього його не можна забезпечити. Тоді не тільки в раціональній комунікації, а й у своїх почуттях люди побачать базову схожість. Це й буде, на мій погляд, середовище згоди.

Так, діалог з терористами можливий, якщо вдасться досягти *неупередженої оцінки* причин їхніх дій і прямо заявити про це. Очікування знайти щось, прийнятне для всіх, перевіряється неупередженим розглядом, за правилами якого від усіх залучених сторін рівним чином вимагають брати до уваги перспективи інших учасників. Дивні слова говорить Зб. Бжезинські про 11 вересня: «Не можна відвернутися від історичного факту, що американське втручання на Близькому Сході цілком очевидно є причиною, з якої тероризм було спрямовано на Америку — так само, як, наприклад, англійське втручання в Ірландію підготувало часті напади ІРА на Лондон і навіть на королівську родину. Британці визнали цей базовий факт і спробували відреагувати на нього одночасно на військовому та політичному рівнях. Америка за контрастом показує примітне небажання розглядати політичний вимір тероризму та ідентифікацію тероризму з політичним контекстом» [Brzezinski, 2004: р. 30]. Отже, тут не може йтися про діалог і тим паче про умиротворення, що нам продемонструвало загострення конфлікту, викликане пропозицією американського пастора спалити Коран на ознаменування річниці 11 вересня.

Безперечно, будучи одним із способів соціального конструювання реальності, діалог і комунікація не завжди і не скрізь здатні здійснити цю функцію так, як ми воліли б. Вони так само зазнають удачі та невдачі, як і вся решта.

Щоб говорити про діалог між людьми різної раціональності, треба уникнути, як говорить Габермас, крайнощів толерантності та «гуманітарної інтервенції». Толерантність тлумачать сьогодні як спасенну терпимість буквально до всього. «Гуманітарну інтервенцію» — як зміну людей силою, військовою чи політичною, моральною чи освітньою.

Граничну толерантність можна виявляти стосовно життя людини, але не будь-якого способу її життя, стосовно суверенітету держави, але не її здатності на зло іншим використовувати свій суверенітет. У науковому пізнанні вона обмежена спрямованістю на пошук істини, а не на визнання будь-якого висловлювання. «Гуманітарна інтервенція» має бути виключена вже через власне двозначність та жажливість словосполучення, яке передбачає як військовий напад з метою виправлення країн-ізгоїв, так і тиск, спрямований на насильницьку рекультуризацію народів і людей.

На наш погляд, від багатьох вислизає, що, як правило, від діалогу очікують розв'язання конфлікту між раціональним і нерациональним партнерами або принаймні між носіями різної культури, різної раціональної самосвідомості. Але саме це становить найбільшу складність. Найкраще це бачимо на прикладі взаємовідносин країн.

З причини тієї самої несумірності не відбувся союз народів, який веде до вічного миру і про який писав Кант. Кантова ідея вічного миру, на думку Ю. Габермаса, не реалізувалася багато в чому тому, що Кант не передбачив складності діалогу з іншими, не такими, як європейська людина. Кант, на думку Габермаса, виявив нечутливість до появи нової історичної свідомості та зростання визнання культурних відмінностей, зростання значущості неєвропейських, нехристиянських культур, що робить домовленість з ними проблематичною [Хабермас, 2003: с. 17].

Справді, неможливий діалог з терористами, готовими пожертвувати життями, позаяк на тлі цієї готовності не виникає іншого граничного аргументу. Але з тими, хто може стати терористом, але ще не став, діалог можливий. Неможливий діалог вченого з чаклунами. Світоглядна суперечка неможлива. Неможлива у тому розумінні, що вона не здатна привести до згоди, не примирєє непримиренні ідеї, інтереси й не досягає істини. А саме так — як комунікацію задля згоди (або істини) — переважно і тлумачать діалог. Рівним чином, є межі толерантності при сприйнятті чужого, морально або політично неприйняттого. Думка про те, що ми говоримо з «іншим», і «інший» не обов'язково може бути «другом», накладає істотні обмеження на діалогічні, комунікативні теорії та на принцип толерантності. Зрозуміло, формула діалогу та комунікації має свої шанси, і всі їх належить використовувати. Необхідна настанова на те, щоб з'ясувати, чи можливий такий діалог і як його вможливити.

Комунікативна етика, зміна комунікацій між країнами для встановлення більш адекватного розуміння їхніх потреб і спільного обговорення шляхів

покращення їхнього життя, до якого багато хто закликав, має певну перспективу, але, на наш погляд, іноді меншу за очікувану.

Найвищим способом існування діалогу принципово нерівних, культурно та політично відмінних між собою суб'єктів нерідко слушно вважають *дорадчу демократію*, яка застосовує діалогічну етику до політичної філософії. За умов соціальної нерівності включення всіх членів політії в демократичну дискусію означає більше, ніж просто рівне формальне право на участь. Як показує американський професор А.М. Янг, нерівності дають політичну перевагу тим групам, які мають соціальну та економічну перевагу. Тому дорадчий процес, який залучає людей, має передбачати спеціальні заходи, щоб гарантувати, що потреби, інтереси та перспективи людей із груп, які не мають переваг, дістали вираження і вплив. Компенсаційне представництво для економічно та соціально слабкіших індивідів та груп стає проявом чесності у розподілі політичного культурного впливу. Тільки вираження всіх соціальних перспектив з приводу проблем та пропозицій, стверджує Янг, може створити подобу загальної об'єктивності, яка відрізняє часткові та специфічні інтереси й оцінки від об'єктивних [Young, 2000].

Підключення до світового розвитку незахідних країн, що перебували в тіні ще зовсім нещодавно, прагнення надати глобалізації не тільки економічного сенсу справді висувуються сьогодні на порядок денний через неможливість при збільшенні кількості економічних гравців (посткомуністичні країни, Індія, Китай, Бразилія, Індонезія, Туреччина) педалювати суто ідеї економічного зростання, якого не в змозі забезпечити наша маленька планета. Я навмисно звернулася до не зовсім нової літератури, оскільки новітня є алармістською, вона заперечує концепти сталого розвитку, економічні характеристики середнього класу замінює культурними й бачить стільки ліній розщеплення культури та єдності людства, що ми можемо порадіти з того, що поки що їх ще не бачимо.

ДЖЕРЕЛА

- Бенхабیب С. Притязання культури. Равенство и разнообразие в глобальную эру. — М.: Логос, 2003.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — М.: Книга, 1991.
- Левин Г.Д. Проблема универсалий. Современный взгляд. — М.: Канон, 2005.
- Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. — СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000.
- Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры. — М.: Языки русской культуры, 1997.
- Степин В.С., Федотова В.Г. География культурных универсалий человечества. — СПб.: Нестор, 1999.

- Тойнби А. Дж.* Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991.
- Тойнби А. Дж.* Столкновение цивилизаций // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. — М.: Прогресс. Культура; СПб.: Ювента, 1995.
- Феномен прецедентности* и преемственность культур / Отв. ред. Л. И. Гришаева, М. К. Попова, В. Т. Титва. — Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2004.
- Хабермас Ю.* Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре // Вестник Российского философского общества. — 2003. — № 3.
- Хабермас Ю.* Философский спор вокруг идеи демократии // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. — М.: Наука, 1992.
- Brzezinski Z.* The Choice: Global Domination or Global Leadership. — New York: The Member of the Perseus Boors Group, 2004.
- Huntington S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. — New York: Simon and Schuster, 1996.
- Pieterse J.* Globalization and Culture: Global Melange. — New York: Rowman&Littlefield, 2009.
- Ritzer G.* Globalization of Nothing. Thousand Oaks. — London; New Delhi: Pine Forge Press, 2004.
- Ritzer G.* Macdonaldization of Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life. — London; New York; New-Delhi: Pine Forge Press, 1993.
- Robertson R.* Globalization: Social Theory and Global Culture. — London: Sage, 1992.
- Young I. M.* Illusion and Democracy. — Oxford: University Press, 2000.

Валентина Федотова — доктор філософських наук, професор, академік РАЕН, завідувач сектору соціальної філософії Інституту філософії РАН. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, методологія соціального пізнання, аналіз соціальних трансформацій та мегатрендів.

Олег
Хома

ФІЛОСОФСЬКІ КУЛЬТУРИ: терпимість, толерантність і визнання

Виникнувши як засіб примирення та взаємовизнання ворогуючих конфесій, толерантність з плином часу перетворилася на один із провідних політико-юридичних та моральних принципів. Нині ми є свідками спроб пристосувати його до багатокультурних спільнот, сформованих процесами глобалізації, спроб, достатньо суперечливих і часто безуспішних. У сучасному світі (точніше сказати — у сучасному західному світі) суперечки про толерантність відбуваються, як влучно відзначив Шарль-Ів Зарка, не між її прихильниками та супротивниками, як, наприклад, у XVII сторіччі, а виключно у середовищі прихильників, істинних або позірних [Zarka, Fleury, 2004: р. 3]. Проте толерантність XVII сторіччя, змістовно цілком відповідна термінові «віротерпимість», навряд чи актуальна у мультикультурних конфліктах XXI сторіччя. Причина в тому, що толерантність не є якимось універсальним знаряддям і застосовна лише в тому проблемному полі, для якого її створювали.

Міжконфесійна толерантність доби Нового часу базувалася, в кінцевому підсумку, на єдиній культурній традиції та доволі слабких релігійних відмінностях. Про це недвозначно свідчать філософські та філософсько-публіцистичні тексти доби. Достатньо згадати «Epistola de tolerantia», класичний твір Лока, публіцистична стилістика якого передбачає максимально доступне формулювання базових принципів. Згідно з Локом, претензії фанатиків

© О. ХОМА, 2011
© Переклад з російської
В. Недашківського, 2011

(*zelotis*) на неподільне володіння істиною абсолютно не обґрунтовані [Locke, 1963: s. 26—27]. Лише фанатизм, забобони та облуда породжують нетерпимість та взаємну ненависть між християнськими конфесіями, а більшість міжрелігійних сутичок викликана «дрібницями», *minoris momenti res* [ibid.: s. 26]. Примітна передусім Локова зорієнтованість на *omnes boni cives* — «всіх добрих громадян» [ibid.: s. 60], підпорядкованих законам республіки і зацікавлених в її благові. На толерантне до себе ставлення, а отже, і на права, надавані решті громадян [ibid.: s. 61], заслуговують лише ті, хто готовий прийняти посталий державний порядок, культуру та традиції, ті, хто може бути позитивно оцінений саме з позицій панівної культури, носії вчення, покликаного підтримувати мир, *doctrinae pacificae* («блаженні миротворці!»), та чистих, бездоганних звичаїв, *morum casti et inculcate* [ibid.: s. 62]. Але чиє вчення встановлює істинний мир і чий звичай воістину чистий і бездоганний? Зрозуміло, тих, хто у своїй теології та культовій практиці не виходить за межі приписів світського законодавця, опікуваного лише непорушністю майнових прав та особистою безпекою підданих. Компетенцію республіки слід обмежити лише турботою про спасіння життів і гаманців — аж ніяк не душ її громадян.

Але що таке права та безпека? А якщо, наприклад, сам принцип розділення компетенцій світської та духовної влади віруючий розглядає як немислиме святотатство, супротивне совісті, Божим заповідям та культовим приписам? У такому випадку віровчення суперечить законам республіки і, згідно з Локом, більше не стосується «власного сумління кожної людини», а тому тягне відповідальність уже не тільки перед Богом [ibid.: s. 64]. Республіка вільна застосувати належні санкції до бунтівного віровчення, адже її підтримка не поширюється на людей «зухвалих, неприхильних до інших та злісних» *protervi, non aliis iniqui nec maligni* [ibid.: s. 65]. Церква для Лока аж ніяк не самоціль, а тільки основа стабільності «республіки» та процвітання її «добрих громадян». Заперечення цього «природного» стану справ кваліфікується як фанатизм, несумісний з добрими звичаями й нетерпимий у доладно влаштованому суспільстві. Лок щиро ратує за те, щоб ані язичники, ані магометани, ані юдеї не були «вигнані геть», *ne arsendus*, із республіки, інакше кажучи — за рівні для них громадянські права. Але тільки у випадку, якщо вони виявляться «порядними, мирними, старанними»: *probos, pacificos, industrios* [ibid.: s. 62]. Тобто прийнявши культурну реальність, в якій опинилися, і, вдало пристосувавшись до неї, вони отримають повноцінне громадянство та право відкрито сповідувати свою релігію в рамках посталого цивільного права.

Таким чином, Локова толерантність невіддільна від взаємовизнання, в якому істотною є чітка почерговість: *спочатку* визнання та прийняття законів республіки потенційним громадянином, *потім* — визнання прав

новоспеченого громадянина — як «природних», так і конфесійних — з боку республіки. Ця почерговість є гарантією лояльності поліконфесійного громадянського суспільства. Лок не вимагає ані асиміляції культів, ані обов'язкової офіційної релігії. Проте фактично його проект містить вимогу своєрідної «попередньої Реформації» усіх конфесій, що збираються стати частиною «толерантної республіки», де світська влада не втручається в духовні питання, а релігія, залишаючись опертям влади, стає приватною справою індивідів. Тільки «реформовані» відповідним чином «ремонстрант, антиремонстрант, лютеранин, анабаптист», а рівно «язичник, магометанин, юдей» здатні стати «добрими громадянами» у толерантному суспільстві, яке не знає релігійних гонінь.

У ХХІ сторіччі Локова толерантність виглядає вельми недостатньою, якщо не «тоталітарною». Адже йдеться вже не про вписування багатьох релігійних конфесій в єдиний державно-культурний контекст, але про істотне реформування та відверту проблематизацію самого цього контексту. Змінюється і етнічний, і культурний ландшафт західних суспільств. Теперішня вимога культурної толерантності — це вимога толерантності до інших культурних укладів, багато в чому несумісних з укладом західних суспільств. Останній — лише одна з традицій, до того ж істотно пов'язана з імперіалізмом й позирає на інших «здалеку і, так би мовити, згори» [Саїд, 2001: с. 432], але насправді не має й подоби емінентності (переваги). Звідси впливає інший, ніж у випадку віротерпимості Нового часу, механізм визнання: повнота прав здобувається культурними групами емігрантів до їх перетворення на Локових «добрих громадян». Їхній правовий статус, у поєднанні з їх чисельністю (немислимою за часів Лока), породжує зовсім нову реальність: множинність визначень «доброго громадянина» і вимогу визнати їх усіх — з поваги до культур, що їх породили. Чи може довго існувати та прогресувати республіка, орієнтована на кілька різних, а іноді й відверто опозиційних визначень «доброго громадянина», чи не стане вона черговим «розділеним у собі царством» — питання дуже проблематичне. А проте в останні десятиріччя тут домінувала оптимістична переконаність, і всі механізми «масового виховання» посилено прищеплювали «культурний егалітаризм», разом з відповідним йому пафосом поваги до «іншого».

Ця вимога дуже показова: адже толерантність без визнання (або за суто ритуального визнання) постає лише як терпимість «із милості», часом зневажливої, часом обтяженої важко приховуваним роздратуванням, огидою тощо. Важливо відзначити: толерантність ніколи не зводиться до реальності юридичної, вона безуспішна, якщо не відбудеться у царині моральній, якщо той «інший», якого належить «терпіти» згідно з законом, не стане «іншим», не терпіти якого неморально. Боротьба за культурну, а не тільки релігійну толерантність і визнання «нових інших» перетворю-

ється на боротьбу за істотний перегляд стандартів справедливості, совісті, порядності. Ніщо не гарантує успішності таких зусиль. Наприклад, політкоректність, яка отримує режим найбільшого юридичного сприяння, може істотно обмежити свободу ЗМІ, але безсила перед анекдотами та написами на парканах. Презумпція винуватості у справах про сімейне насилля здатна істотно підважити інститут «традиційної» сім'ї, але аж ніяк не здоровий глузд, який свідчить про очевидну безглуздість такої презумпції...

У такій боротьбі потрібні сильні аргументи, які не спираються лише на чинність законодавчих приписів. Про які аргументи йдеться? Взаємне визнання в суспільстві найкраще обґрунтовувати взаємною користю. Мабуть, тут потрібні аргументи, які ясно вкажуть: культурна толерантність несе суспільству велику користь і не загрожує надмірною шкодою. Наприклад, Лок аргументував політику релігійної толерантності дуже переконливо: «Скасує несправедливі правові відмінності, виправ законів, скасує смертну кару, і запанує спокій, і не буде ніякої небезпеки, і ті, кому чужа релігія правителя [magistratus], будуть тим більше вважати за необхідне прагнути до миру в державі, чим краще буде їхнє становище тут порівняно з тим, яким воно переважно є в інших місцях; і всі окремі та одна з одною незгодні церкви стануть, як пильна сторожа суспільного спокою, уважніше стежити за звичаями одна одної, щоб не було жодних новацій, які ведуть до розрухи, жодних змін у формі правління, бо вони й бажати нічого кращого не можуть, ніж те, що вже мають, — рівне з рештою категорій громадян становище під справедливою і поміркованою владою» [Locke, 1963: s. 60].

Віротерпимість вигідна всім, бо перетворює потенційних бунтівників на опертя безпеки республіки, а їхню енергію — на додаткове джерело матеріального добробуту всього суспільства. Європейським країнам, які масово приймали у 60—80-х роках ХХ сторіччя емігрантів, культурна толерантність була також вигідна, оскільки забезпечувала економіку трудовими ресурсами. Одним зі знаків того, що сьогодні проблеми, породжені міграціями, істотно перевищують згадану вигоду, стало дуже часте звертання до питань «до якої межі слід бути толерантним», «до якої межі має бути толерантною демократія» [Zarka, Fleury, 2004: p. 9, 14] та подібних до них.

Але не можна забувати, що вже у XVI — XVII сторіччях борці за віротерпимість не обмежувалися лише аргументацією «від користі». Лок передусім тлумачить віротерпимість як істинний прояв християнського милосердя, що протистоїть пожадливій облуді гонителів та фанатиків. Згодом Вольтер розробив своєрідний кодекс толерантності «для невірних»: «Що є толерантність? Це доля роду людського. Слабкість та помилкові погляди — ось тісто, з якого ми створені. Вибачмо ж один одному наші глупства — так повеліває перший закон природи» [Voltaire, 1829: p. 369]. «Природні закони» як категорія наукова в очах Фернейського патріарха

виглядали значно переконливіше теологічних заповідей і з більшим правом могли бути підставою для повсякденної моралі та порядності. Аж ніяк не байдужий до аргументів від вигоди, Вольтер все ж залишається моралістом: «Друзі мої, проповідуючи толерантність... ми служили природі, ми відновлювали людство в його [природних] правах; і сьогодні не знайдеться жодного екс-єзуїта або екс-янсеніста, який насмілився б сказати: "я нетерпимий"» [ibid.: р. 378—379].

Ратуючи переважно за віротерпимість, Вольтер фактично створює якийсь моральний кодекс для повсякденної практики просвіченого європейця, поширюючи толерантність не тільки на релігію, але й на «закони» інших народів. У цьому моралістичному пафосі вже наявні елементи, властиві сучасній риториці: народи не поділяють на «кращі» та «гірші», вони мають рівний «природний» статус, їхня гідність забезпечена рівністю природи, тому будь-яка дискримінація, ґрунтована на нетерпимості, порушує повеління цієї природи. Інший (якщо він, зрозуміло, не «єзуїт» або «янсеніст») з усіма його особливостями апріорно заслуговує на повагу. Цілком логічним на цьому тлі виглядає формування певного кодексу дій і висловлювань, який убезпечує можливих інших від зневаги, зверхності, образи, що неминуче призводять до ворожнечі, гонінь та інших сумних плодів нетерпимості.

Концепції культурної толерантності нашого часу можна розглядати як граничне вираження цього мотиву. Якщо Вольтер ще міг говорити про «варварів», «дикунів» тощо, то з сучасної політкоректної мови такі «дифамацийні» характеристики зникли безповоротно. «Міцна» толерантність може ґрунтуватися не на простому «терпінні», а лише на всебічному визнанні.

Втім, саме зараз ми стаємо свідками якщо не кінця, то принаймні істотної кризи мультикультуралізму. Стосовно цього дуже показовою є публічна риторика неоконсерваторів, прикладом якої може бути нещодавня промова Герта Віддерса в Римі [Віддерс, 2009]. Головний її мотив, як мені уявляється, — не гоніння на іслам, але повернення до Локової моделі толерантності. Адже він стверджує, що національна ідентичність — це ідентичність без дискримінації: вона приймає кожного, хто бажає асимілюватися, розділивши долю та майбутнє людей. Вона прив'язує особистість до спадщини, традицій, лояльності та культури. Це повернення до первинної лояльності потенційного громадянина стосовно республіки, доповнене невизнанням апріорної рівності культур. За Віддерсом, нині час покінчити з культурним релятивізмом. Мультикультуралістам ми повинні гордо заявити: наша західна культура краща, ніж ісламська. І тоді ми зможемо боротися за свою ідентичність. У промові Віддерса явно звучать обертони Локової «*Epistola de tolerantia*»: «добрі громадяни» повинні бути громадянами своєї власної республіки, а не «світу», культурні особливості «інших»

слід допускати лише тією мірою, якою вони не суперечать законодавству республіки, її власним традиціям тощо. Словом: приєднуйтеся, асимілюйтеся, поділяйте наші базові цінності — і тоді вам цілком можна дозволити практикувати у приватному порядку кілька «старовинних красивих звичаїв».

Цей приклад ясно показує межі та складності дійсного визнання «Іншого» в межах однієї республіки: рівень визнання тут зворотно пропорційний рівневі значущих відмінностей. Більше шансів на визнання, звичайно ж, мають більш асимільовані «інші». Інакше шкода від втрати ідентичності та конфліктного співіснування переважить усі позірні вигоди можливої «синергії».

Втім, очевидна суперечливість політичного застосування культурної толерантності аж ніяк не дезавує її, наприклад, у мистецтві. Тим паче, якщо йдеться про толерантність, ґрунтовану, за словами Шарль-Іва Зарка, на «визнанні без примирення» [Zarka, Fleury, 2004: p. 24]. Сучасних європейців, наприклад, зовсім не приваблює практика людських жертвоприношень, практикованих стародавніми майя або ацтеками, але, як правило, захоплюють піраміди, що відігравали важливу роль у кривавих ритуалах. Визнати мистецтво, породжене чужою нам культурою, здається справою значно простішою та природнішою, ніж визнати її звичаї, часом діаметрально протилежні нашим власним: східні мотиви в сучасній поп-музиці знаходять в Європі значно більше прихильників, ніж убивства задля спасіння честі сім'ї. Визнати іншого художньо обдарованим (навіть не будучи прихильником його мистецтва) значно легше, ніж «терпіти» базові культурні цінності, що породили це мистецтво.

У зв'язку з цим було б цікаво проаналізувати межі культурної толерантності у філософії. У загальному плані цю проблему чітко формулює Шелінг при вивченні відмінностей між німецькою філософією та філософіями інших народів Європи. «...Не філософію як таку відкидають інші народи, а лише філософію в її німецькому розумінні. Ми можемо, звичайно, заперечити: те, що вони вважають філософією, взагалі не філософія, й тільки ми знаємо, що є філософія. Проте, по-перше, цим сказано зовсім не так багато, як може видатися на перший погляд, позаяк і у нас не раз уже доводилося чути: те, що певна людина видає за філософію, зовсім такою не є — адже німцям не позичати гречності стосовно один одного. По-друге, цілком очевидно, наскільки нерозумно приписувати цілим народам, які мають у низці галузей видатних талантів, нездатність до філософії, — пояснення тим більш дивне, що воно, у будь-якому разі, мало б суто тимчасовий характер. Та й навряд чи можна наважитися цілком заперечувати розумову й духовну схильність до філософії у народу, який дав людству Декарта, Мальбранша та Паскаля. Таким чином, ми врешті-решт змушені припустити хоча б можливість того, що засадовим для неприйняття філософії у

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 4

німецькому розумінні, яке ми виявляємо в інших народів, може бути щось істинне і правильне. Таким чином, єдина задовільна відповідь на наше друге питання може полягати в тому, що інші народи в їхній несхильності до філософії в її німецькому розумінні також можуть в якомусь плані мати рацію, а це повертає нас до першого питання, а саме: у чому ж полягає ця відмінність?» [Schelling, 1966: с. 217].

Міркування Шелінга робить йому честь, адже філософи далеко не завжди були настільки самокритичні й доброзичливі до «інших». Утім, тут нас цікавить менш загальне питання про «культурну толерантність» у філософії, оскільки твердження про те, що філософи взагалі здатні бачити один в одному рівних, запозичувати й розвивати ідеї попередників та сучасників тощо, не вимагає доведення (особливо зараз, за доби відчутного зближення аналітичної філософії з найнепримиреннішим опонентом, вигаданим нею — «континентальною» традицією [Крічлі, 2008]). Шелінг може гостро критикувати Декарта і при цьому визнавати його великим. Проте справжня культурна толерантність, як уже відзначалося, передбачає «рівність» філософських культур, принаймні потенційну. Її утверджують не кількістю посилань на великих авторів, а визнанням рівної гідності всіх філософських культур, відмовою ділити їх на «великі та малі».

Наскільки представники однієї філософської культури можуть визнати «рівними» своїм власним і «терпимими» принципи іншої філософської культури, нехай і не «примирюючись» із ними? Історія філософії зафіксувала чимало різних відповідей на це питання. Наприклад, Декарта, загальновибраного корифея філософії Нового часу, навряд чи можна зарахувати до прихильників «надмірної» толерантності. Про це свідчить знаменита фраза з Передмови до французького видання «Принципів філософії» (АТ, т. IX.І, р. 3: 6—12): «Далі я... довів би, що оскільки вона [філософія. — О. Х.] обіймає все, що може знати людський розум, ми маємо вважати, що тільки вона найбільше відрізняє нас від дикунів та варварів і що кожний народ тим цивілізованіший та освіченіший, що ліпше у ньому філософують». Логічно припустити, що чим «гірше» у ньому філософують, тим ближче він до «дикунів та варварів». Декарт перетворює філософську цивілізованість на критерій цивілізованості взагалі й оцінює її, так би мовити, «за результатом».

А хіба можна її оцінювати якимось інакше? Якщо якась філософська культура не породила плеяди геніїв, відомих усьому світові, якщо вона не містить достатньої кількості якісних текстів, визнаних за її межами, то як вона взагалі може довести, що існує? Що вона може сказати іншим, у яких філософують «ліпше», чим може збагатити їх? Що істотного ці «інші» можуть у неї запозичити?

Обґрунтованість таких запитань доводять не тільки давні, але й відносно сучасні свідчення. На питання В.С. Малахова «Як виглядали російські

філософи у німецькому культурному середовищі?» Г.-Г. Гадамер відповів: «У Марбурзі у нас теж було щось на кшталт російської богеми. Росіяни, вважалося, — це ті, що цілими днями п'ють чай й базікають, а під ранок розходяться спати. Але діалог, предметне обговорення — я б не сказав, що щось подібне мало місце». Ще красномовнішою була відповідь на наступне уточнення: «Це значить, що на російських філософів у Німеччині дивилися радше як на репрезентантів російської культури, ніж як на представників якоїсь філософії або способу мислення?» Гадамер заявив таке: «Цілком так. Окремих чудових людей було багато. Дмитро Хавронський, наприклад. Але широкого кола вони не збирали. Чижевський, либонь, був єдиним, кому вдалося таке коло утворити... Проте у більшості випадків російські вчені посідали становище дуже скромне. Якщо їх і вшановували титулом професора, то кафедр вони не отримували» (переклад з рос. перекладу) [Гадамер, Малахов, 1992: с. 231].

Врешті-решт існують спроби своєїрідної «сакралізації» деяких мов, визнання їх філософськими мовами *par excellence*. Тут можна згадати уявлення Фіхте або Гегеля про особливу філософську виразність німецької мови, або Гайдегерові [Heidegger, 1985: S. 61] твердження про те, що давньогрецька мова, «(якщо мати на увазі можливість мислення), поряд з німецькою, є найпотужнішою і водночас найдуховнішою [geistigste]». Якщо Гайдегер мав рацію, і буття може явити себе нам лише в «оселі» грецької або німецької мов, то принципова ієрархічність — отже, й «нерівноправність» — філософських культур не тільки природна, але й неминуча.

Проте в останні роки саме у зв'язку з проблемою філософських мов, їх неперекладністю, унікальністю заданого ними світобачення сформувалася потужна альтернатива не тільки «онтологічному націоналізмові» Гайдегера, але й уніфікуючому впливові «універсальної псевдоанглійської мови», так званої *globish*, мови міжнародного спілкування та наукових конференцій, «яка, звичайно, працює, але вже майже не є мовою» [Кассен, 2009: с. 14]. Йдеться про знаменитий «Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей» (надалі — ЄСФ), виданий у Парижі 2004 року (I том укр. перекладу — 2009-го, у Києві). З огляду на неподоланну відмінність конотацій, притаманних «схожим», здавалося б, термінам-відповідникам з різних мов, проблему омонімії та полісемії, можна цілком обґрунтовано стверджувати, що будь-які філософські висловлювання відображають передусім будову власної мови, а тому закриті, більшою частиною, для прямого перекладу. У різних мовах не збігаються ані окремі слова, ані «поняттєві мережі», які наперед визначають характер мислення. «Чи розуміємо ми, кажучи *mind*, те ж саме, що кажучи *Geist* або *esprit*? Чи “правда” — це *justice* або *vérité*?» [там само: с. 13]. Відповідно до підходу ЄСФ, у мисленні також говорить сама мова, але не «найдуховніша», а будь-яка. Отже, мовна

багатоманітність є найбільшим надбанням усієї сукупності філософських культур, оскільки містить у собі багатоманітність унікальних світобачень, цінних для будь-якої з них. Неперекладне не можна «перекласти», але про нього можна розповісти й тим самим розширити можливості філософування для всіх філософських культур. Отже, ЄСФ пропонує манеру філософувати, «яка не розглядає поняття без слів, тому що понять без слів не буває» [там само: с. 16]. Ця унікальність поняттєвої будови будь-якої мови, зумовлена унікальним в її лексиконі, граматиці тощо, зрівнює всі мови, робить їх корисними й потрібними одна одній, забезпечуючи ту саму культурну толерантність у філософії, про яку йшлося вище.

Щоб проілюструвати цей висновок, розглянемо термінологічний «образ» російських перекладів Декартової латини, що фігурують у двотомнику бібліотеки «Философское наследие» (1989, 1994). Природно, формат цієї статті дає змогу торкнутись заявленої теми лише в дуже вузькому аспекті. Мова піде про кілька гносеологічних термінів-носіїв найважливіших понять, без яких неможливо адекватно засвоїти картезіанську теорію пізнання.

Для початку пропоную таку статистику російських та відповідних їм латинських термінів, що фігурують у трьох великих латиномовних творах Декарта (див. табл., с. 86—87).

Запропонований матеріал підводить до двох висновків.

По-перше, у строгому історико-філософському ракурсі російські терміни мають дуже широке поле значень, що безнадійно розмиває будь-яку точність та визначеність, тим паче точність схоластичної латини, якою користувався Декарт. Коли ми у російському перекладі читаємо «ум», то не можемо бути повною мірою впевнені, з чим маємо справу. Адже цей термін цілком може відповідати латинським *mens*, *ingenium*, а іноді ще й *animus* або *intellectus*, тобто переважно цілком різним сутностям. «Разум» може означати то *intellectus*, то *ratio*, інстанції вельми різні, а часом і *mens* або *ingenium*, що має завести в глухий кут будь-якого серйозного дослідника. На тлі *intelligere* російські терміни «разуметь», «понимать», «постигать» постають як синоніми, введені суто для літературного ефекту. Коли ж «понимать», своєю чергою, означає подеколи і *concipere*, і *comprehendere*, і *percipere*, ці в жодному разі не тотожні функції «я», що пізнає, виявляються безнадійно змішаними і між собою, і з деякими іншими. Цей перелік претензій можна продовжувати (особливо невдало у двотомнику стоять справи з перекладом рідкісного для Декартового лексикону терміна *conscientia* (див., наприклад: [Хома, 2005: с. 276]), але, вважаю, тезу і так сформульовано недвозначно: російський Декарт виглядає «дещо хаотичніше», ніж варто було б.

Постає питання, яку користь таке ось «унікальне світобачення» може принести «розвиненим» філософським культурам? Питання насправді зовсім не риторичне, оскільки приводить нас до іншого, дещо несподівана-

ного висновку. Треба одразу відкинути чинник некомпетентності, адже над двотомовиком Декарта працювали цілком авторитетні фахівці. Йдеться не стільки про індивідуальні помилки, скільки про слабкість традиції та опірність мови. Достатньо згадати проникливий коментар Т.Ю. Бородай до перекладу «Суми проти язичників»: указавши цілком точно специфіку *mens, ingenium, intellectus* та інших подібних термінів у Томи, дослідниця все ж виявляється вимушеною використати дуже обмежені термінологічні ресурси російської мови для їх перекладу [Бородай, 2000: с. 450].

Передусім слід зауважити, що певна термінологічна нестрогість характерна вже... для авторизованих французьких перекладів Декартових «Медитацій» та «Принципів». Парадокс, але латиномовні тексти Декарта значно точніші й багатогранніші, ніж франкомовні, що дістали найбільше розповсюдження. Відомий французький лінгвіст П'єр-Ален Кане відзначав, що французькі тексти Декарта істотно залежать від коментаря, їх можна зрозуміти лише на тлі відповідних латинських прообразів [Cahne, 1980: р. 41]. Так, на його думку, пара французьких дієслів *comprendre/concevoir* відповідає латинським *comprehendere/intelligere*, але французькі дієслова надто взаємозамінні, легко перебирають роль синонімів, натомість латинські дієслова значно виразніші: перше з них указує на повне схоплення змісту об'єкта, друге — на просту його фіксацію [Cahne, 1980: р. 41]. Лише на тлі латинських відповідників французькі терміни отримують свої вихідні картезіанські значення.

Але невже французькі тексти Декарта не мають самостійного значення? Чому Декарт не виправив надто вільні переклади, не модернізував термінологію, чому взагалі прийняв правила, нав'язувані стихією менш розвиненої філософської мови? Чому вдавався до послуг перекладачів, а не перекладав самостійно?

Тут треба враховувати прагматичні аспекти. Декарт хотів бути зрозумілим і прийнятим, передусім людьми «здорового глузду», які не належать до академічних кіл і, отже, не володіють латиною. Тому його ідеї сформульовані такою французькою, яка була б зрозуміла та приємна сучасникам, переважно не ознайомленим з академічною філософією. Декарт уникав зайвих латинізмів, надто частих дистинкцій та надмірних тонкощів. Його відносно проста французька — данина прагматичним цілям, задля яких він вважав цілком прийнятним пожертвувати досконалістю та точністю латинських формулювань.

Приблизно таку саму картину ми спостерігаємо в російському двотомовику. Його перекладачі, хоча й різною мірою, намагалися не стільки орієнтуватися на латинський оригінал, скільки дати вихід стихії російської мови, створити якусь «природну» термінологію, яка дає змогу максимально адекватно міркувати *по-російськи* про пізнавальні інстанції та їхню

Таблиця*

Російські терміни	Regulae ad directionem ingenii 1628–1629	Meditationes de prima philosophia 1641	Principia philosophiae 1644
ум	ingenium — 59 mens — 43 animus — 6	mens — 64 ingenium — 2 cogitationi meae occurrebat (приходило мне на ум) — 4	mens — 40 ingenium — 6 intellectus — 2
безумие	insanae (безумные) — 1	insanis (безумцы) — 1 demens (безумец) — 1	
разум	intellectus — 55 ratio — 4	ratio — 10 mens — 4 intellectus — 2 ingenium — 1 sapientia (разумность) — 1	intellectus — 12 ratio — 3
интеллект		intellectus — 26	
разумение	ratio — 2 quod intelligimus (по нашему разумению) — 2	intellectio — 1	intelligere — 3 intellectio — 1
разуметь	intelligere — 21 concipere — 6	intelligere — 4 scire — 1 dico — 1	intelligere — 6
рассудок	ratio — 10		
рассуждение	disserere — 3 ratio — 3 discursus — 2 ratiocinari — 2 ratiocinatio — 1 sermo — 1	Dissertatione — 1 meditari — 1	discours — 1 disputatio — 1
рассуждать	tractare — 5 disserere — 1		disputare — 1
понимание; понятное	conceptum — 3 concipere — 1 intelligere — 1	intelligere — 7 intellectio — 2 vim intelligendi (способность понимания) — 4 facultatem intelligendi — 1 comprehensio — 1 comprehendere — 2 cognoscere — 2 sumere — 2 noscere — 1 notitia — 1 videre — 1	comprehendi — 1 notitiam — 1 <i>per se nota</i> (само собой понятное) — 3 certum est (понятно) — 1
понимать	intelligere — 16 concipere — 9 sumere — 3	intelligere — 26 advertere — 3 videre — 2	intelligere — 5 percipere — 3 scire — 2

Закінчення табл.

Російські терміни	Regulae ad directionem ingenii 1628—1629	Meditationes de prima philosophia 1641	Principia philosophiae 1644
постигать	intelligere — 1 perspicere — 4 percipi (постигнуты) — 2 comprehendere — 1 apprehendere — 1 perquirere — 1 fuisse perspectam (был постигнут) — 1 percipere — 1	icomprehendere — 1 agnoscere — 1 scire — 1 attendere — 1 animadvertere — 1 intelligere — 11 способность постижения = = способность понимания (vim intelligendi) — 1 comprehendere — 5 concipere — 3 apprehendere — 2 percipere — 2 perspicere — 2 judicabam (постигал) — 1 agnoscere — 1 cognoscere — 1 adipiscī — 1	advertere — 1 perceptis (понятное) — 1 intelligere — 14 comprehendere — 6 capere — 1 percipere — 1 animadvertere — 1 considerare — 1
постижение	percipere — 2 modus concipiendi (способ постижения) — 1	intelligere — 2 intellectio — 1 cognitione — 1 cognitas (постигаемые) — 1 percipere — 1 perspicere — 1	

* Примітка: цифри в колонках означають кількість випадків ужитку кожного з латинських відповідників російського терміна.

діяльність (показово, що латиномовний термін «інтелект» вимушено з'являється лише у 2-му томі видання).

Звичайно ж, специфіку латинського тексту такий переклад відображає дуже умовно, натомість намагається виявити певні внутрішні інтенції російської мови в контексті заданої Декартом пізнавальної ситуації.

У притаманній російській мові опозиції «ум/разум» відбувається перетворення лексичних ресурсів латини, використовуваних у сфері гносеології. «Ум» поєднує в собі, як відзначалося, *mens*, *ingenium*, *animus* і в цій ролі дуже схожий із всеохопним французьким *esprit* або німецьким *Geist* (з тим уточненням, що російське слово «ум» не поглинає більшості значень, зазвичай висловлюваних словом «дух», натомість *esprit* та *Geist* — це одночасно і «ум», і «дух»). «Разум» же, який об'єднує *intellectus* та *ratio* (тобто в кінцевому підсумку безпосереднє та дискурсивне, *Verstand* та *Vernunft*), ви-

глядає дуже своєрідно на тлі латинських термінів. Синонімія «розуміння» та «осягнення» також вельми примітна, оскільки акцентує увагу на якійсь єдиній діяльності «мислячої речі», що у чомусь нагадує різні, але внутрішньо єдині прояви цілісної *vis cognoscens*, «сили, що пізнає» з «Правил для керування розумом» (правило XII; АТ, т. X, р. 415: 23).

Щоб загалом оцінити стан і перспективи «російського Декарта», слід, на мій погляд, брати до уваги не тільки численні неточності відображення латинської термінології, але й описані вище спроби надати слово стихії російської мови, її внутрішнім уподобанням, узусові тощо. З урахуванням чинника неперекладності можна обґрунтовано стверджувати, що жоден з перекладів, скільки завгодно досконалий, ніколи не зможе ідеально відобразити оригінал. І якщо майбутнім російським перекладам Декарта є сенс побажати більшої точності та системності, то навряд чи ці побажання виявляються єдиними.

Англійські, німецькі та інші переклади Декарта створюють дуже відмінні між собою архітектоніки мисленнєвих інстанцій. Те ж саме можна сказати й про французькі переклади. Адже 1990 року було видано новий французький переклад «Медитацій» (перекладачка Мішель Бейсад [Descartes, 1990]), покликаний не скасувати, але уточнити авторизований переклад герцога де Люїна (1644), сакральний текст усієї французької філософської традиції. Ця подія свідчить не тільки про різноплановість, але й про історичність перекладів. Подаючи специфічні відображення оригіналу, переклади створюють у просторі будь-якої філософської мови неповторні констеляції сенсів з приводу якоїсь «вихідної» реальності оригіналу, не відтворювані в інших мовних просторах. Ця несумірність мов робить переклад будь-якою з них значущим для решти, адже всі вони по-своєму причетні оригіналові й говорять про нього щось важливе та особливе.

Таким чином, ми можемо констатувати наявність принаймні однієї підстави для культурної толерантності у царині філософії, точніше філософій. Неперекладність філософських мов неминуче породжує взаємний інтерес: неперекладне не можна перекласти, але про нього завжди можна спробувати розповісти.

ДЖЕРЕЛА

Бородай Т.Ю. Комментарии // Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. 1261—1264 / Пер. Т.Ю. Бородай. — М.: Долгопрудный, 2000.

Вилдерс Р. Речь в Риме. — Электронный ресурс. Режим доступа: http://cglife.org/index.php?option=com_content&view=article&id=233:2011-04-20-18-09-40&catid=51:2009-10-01-17-07-24&Itemid=118.

Гадамер Г.-Г., Малахов В. Русские в Германии. Беседа // Логос. — 1992. — № 3.

- Декарт Р.* Сочинения : в 2-х тт. — М.: Мысль, 1989, 1994. — Т. 1; 2.
- Кассен Б.* Вступне слово // Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей. — К.: Дух і літера, 2009. — Т. I.
- Крічлі С.* Вступ до континентальної філософії / Пер. з англ. В. Менжуліна. — К.: ТОВ „Стилос”, 2008.
- Сайд Е.В.* Орієнталізм / Пер. з англ. В. Шовкун. — К.: Основи, 2001.
- Хома О.* Обґрунтування нового французького перекладу Декартових «Meditationes...»: українські паралелі // Sententiae XIII. — 2005. — № 2.
- Cahné P.-A.* Un Autre Descartes: le philosophe et son langage. — Paris: J.Vrin, 1980.
- Descartes R.* Méditations métaphysiques = Meditationes de prima philosophia / Descartes; trad. du duc de Luynes; présentation et trad. de Michelle Beyssade. — Paris: Librairie générale française, 1990.
- Descartes R.* Oeuvres / publ. par Ch. Adam, P. Tannery: in 11 vol. — Paris: Vrin, 1996.
- Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik / Hrsg. von Petra Jaeger // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. — B. 40.
- Locke J.* Lyst o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski / przekł. L. Joachimowicz, przedmowa R. Klibansky, wstęp E. de Marchi. — Warszawa: PWN, 1963.
- Schelling F.W.J.* Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen / Hrsg. von Manfred Buhr. — Leipzig: Philipp Reclam, 1966.
- Voltaire Dictionnaire philosophique* / Préf., avert., notes, etc. par M. Beuchot // Oeuvres de Voltaire. — Paris: Firmin Didot, 1829. — T. 32.
- Zarka Ch.-Y., Fleury C.* Difficile tolerance. — Paris: PUF, 2004.

Олег Хома — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, голова спілки дослідників модерної філософії, директор Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «Renatus» ВНТУ, головний редактор історико-філософського журналу «Sententiae». Царина наукових інтересів — історія філософії Нового часу, метафізика, філософія культури.

*Вадим
Межуєв*

ДІАЛОГ ЯК СПОСІБ МІЖКУЛЬТУРНОГО СПІЛКУВАННЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Приймаючи загалом ідею діалогу як найкращого способу міжкультурного спілкування, необхідно уважніше розібратися в природі цього типу комунікації. Тут не все так ясно, як може видатися на перший погляд. Що належить розуміти під діалогом? Який саме тип спілкування заслуговує на таку назву? Чи будь-яка культура приймає діалог і готова до нього? І що взагалі треба зробити, щоб такий діалог міг відбутися? Не ставлячи перед собою завдання переказу та коментування всіх відомих щодо цього думок та суджень, спробую викласти власне бачення з урахуванням, зрозуміло, того, що вже було сказано іншими.

Якщо розуміти під діалогом увесь спектр взаємин між людьми — від конфронтації до співробітництва, то проблеми просто немає. В усі часи вони якось існували та взаємодіяли одне з одним — укладали між собою договори та угоди, обмінювалися товарами та дарунками, запозичували одне в одного корисні для себе винаходи та знання. Але чи можна все це назвати діалогом? Адже досі якщо він і відбувався де-небудь, то виключно в межах однієї цивілізації, а саме західної. Сама ідея діалогу народилася на Заході, є західною ідеєю. Першими про діалог заговорили греки. Всі відомі мені концепції діалогу (від М. Бубера до М. Бахтіна та Ю. Габермаса) обмежуються, як правило, соціальним і духовним горизонтом Заходу, бо тільки тут існують умови, необхідні для увіходження у діалог. Що це за умови?

© В. МЕЖУЄВ, 2011
© Переклад з російської
В. Недашківського, 2011

Головною серед них є відмова його учасників від попереднього знання істини. Діалог виникає в режимі незнання істини, її прихованості від людини. Слова Сократа «я знаю тільки те, що нічого не знаю» формулюють вихідну умову для увіходження у діалог. Згідно з тим самим Сократом, істина народжується у суперечці. Про те, що відомо заздалегідь, не сперечаються. Мудреці та пророки Сходу, яким істина була дарована згори, не увіходили між собою в діалог і тому легко уживалися з тиранами та деспотами, які відмовляли іншим у праві на власну думку. Східна мудрість, що існувала у формі пророцтва, одкровення, богонатхненного знання, якщо їй потрібувала діалог, то суто з Богом. І тільки греки збагнули, що істина є результат складного та тривалого процесу пізнання, що вимагає участі у ньому різних людей. Ніхто у цьому процесі не має монополії на істину. Будь-яка претензія на неї може бути негайно піддана сумнівові та спростована протилежною стороною.

Власне, це й стало причиною народження філософії. На відміну від мудреця філософ — не знавець істини, а її друг, що шукає шлях до неї у процесі взаємного обміну думками. У діалозі всі рівні перед істиною. Він не визнає жодної ієрархії звань, становищ та авторитетів. Навіть діалог учителя з учнем постає у формі не повчання, настанови або напучення, а доказової розмови, обговорення, бесіди, що дістала назву сократичного діалогу. Звідси інша умова діалогу — наявність вільних людей, здатних мислити самостійно, своєю, а не чужою головою.

Діалог разом із тим — не просто обмін словами, але такий, що набуває форми систематично розгорнутого, доказового міркування. Він передбачає спілкування людей, які мислять раціонально, ставлять собі за мету пошук істини, якої вони не знають, але існування якої не викликає у них сумнівів. Відмова від пошуку істини також позбавляє діалог сенсу.

У будь-якому випадку діалог є спілкування людей, які живуть у ситуації свободи. Тільки для вільних людей діалог стає нормою їхнього соціального та духовного життя. Сама форма діалогічного мислення виникла у період існування грецького поліса — першої й найдавнішої форми демократії. Як пише дослідник давньогрецької думки Ж.-П. Вернан, у полісі «знання, моральнісні цінності, техніку мислення виносять на площу, піддають критиці та запереченню. Як запорака влади, вони не є більше таємницею родинних традицій; їх оприлюднення спричиняє різні витлумачення, заперечення, пристрасні суперечки. Відтепер дискусія, аргументація, полеміка стають правилами як інтелектуальної, так і політичної гри. Постійний контроль з боку суспільства здійснюють як над витворами духу, так і над державними установами. На противагу абсолютній владі царя, закон поліса вимагає, щоб і ті, і ті рівною мірою підлягали “звітності”... Закони більше не нав’язують силою особистого або релігійного авторитету: вони

повинні довести свою правильність за допомоги діалектичної аргументації» [Вернан, 1988: с. 70—71]. Істина перестала бути монополією релігійних сект та особливої касты мудреців. «А це означає, що в пошуках істини можуть брати участь усі і що вона, як і політичні питання, підлягає всезагальному обговоренню» [Вернан, 1988: с. 71].

Оскільки діалог — не просто дозвіллева розмова на будь-яку тему, а шлях до істини, він підпорядкований певним правилам і законам мислення, які здатні привести сторони, що дискутують, до обопільної згоди. Не можна досягти згоди, якщо у слова та поняття вкладають різний смисл, якщо люди суперечать самим собі, не здатні обґрунтувати обстоювану тезу. Правильність мислення та мовлення забезпечує логіка — формальна та діалектична. Не увіходячи тут в обговорення питання про відмінність між ними, завважмо, що діалектика, безперечно, народилася з потреби ведення діалогу, який дає змогу узгоджувати взаємовиключні позиції. Для Платона та Аристотеля вміння вести діалог, брати участь в обговоренні набагато важливіші, ніж отримані при цьому результати. А мистецтво вести діалог і є діалектика.

Недолік діалектики полягає, проте, в тому, що, будучи орієнтованою на отримання якогось кінцевого знання (у Гегеля його навіть позначено як абсолютне), вона знімає первинну опозицію тези й антитези у деякому завершальному синтезі. У підсумку діалектика виявляється логікою тотожності, рівності розуму із самим собою, що виключає можливість подальшого існування суб'єктів, які опонують один одному. Така логіка спричинює втрату окремим індивідом статусу суб'єкта, що мислить самостійно, до його розчинення у безособовому надіндивідуальному розумі і, отже, до неможливості подальшого ведення діалогу. Логіка у будь-якому разі передбачає наявність трансцендентального або абсолютного суб'єкта, який диктує частковим індивідам всезагальні й обов'язкові для них правила та закони мислення¹. Діалог у підсумку перетворюється на монолог вивищеного над усіма суб'єкта, позбавленого будь-яких індивідуальних відмінностей та характеристик.

¹ Як зазначає автор розділу «Культура як діалог» у книзі «Історія культурології» А. Огурцов, «трансцендентальній філософії, яка включає в себе неокантіанство, символічну філософію Е. Касирера, трансцендентальну феноменологію Гусерля, з її допущенням «єдиного, гомогенного суб'єкта знання та пізнання», протистоїть діалогічна філософія, яка репрезентована на початку ХХ сторіччя М. Бубером та Ф. Ебнером, а в Росії — А. Майером та М.М. Бахтіним і яка знайшла своє продовження у філософії діалогу культур В.С. Біблера і в теорії комунікативної дії й розуму Ю. Габермаса та К.-О. Апеля. На відміну від трансцендентальної філософії діалогічна філософія виходить із різнорідності та множинності суб'єктів пізнання» [Огурцов, 2006: с. 318].

Хоча у художньому творі діалогом називають будь-який різновид словесного спілкування між його персонажами, автор твору не обов'язково мислить діалогічно (на відміну, наприклад, від Достоевського в інтерпретації його М.М. Бахтіним). Діалог є спілкування не просто «голів, що розмовляють», але саме «різномірних суб'єктів», які дотримуються різних поглядів та думок. Думок багато, а істина одна. Діалог і є спосіб узгодження часткових думок з приводу того, що вважати істиною. Але як зробити так, щоби згода зберігала індивідуальну своєрідність кожного з учасників діалогу в тому разі, якщо вони репрезентують різні культури? Адже у кожній культурі своя логіка, не звідна до іншої.

Спробу поєднати ідею діалогу культур, що походить від М. Бахтіна, з діалектикою Гегеля здійснив свого часу В. Біблер, запропонувавши перейменувати діалектику в діалогіку [Біблер, 1991]. «Діалогіка — логіка діалогу двох та більше логік». Якщо діалектика «передбачає розвиток однієї, певної логіки — самототожної», то діалогіка є «спілкування логіки і логіки», не збіжних одна з одною, таких, що виходять на «грань з іншою логікою, з іншою всезагальною культурою» [Біблер, 1998: с. 14—15]. Діалектика — це логіка діалогу, діалогіка — діалог різних логік. Якщо Бахтін, від якого відштовхувався Біблер, у питанні про діалог культур мислив, на думку останнього, у річищі все ж однієї логіки, а саме новоєвропейської, віддаючи тим самим данину монолізмові, то для Біблера будь-яка логіка існує в ситуації самозаперечення, переходу в якусь іншу логіку, вже відому або ще невідому.

Діалогові культур Біблер надав характеру здійснюваної на наших очах драми, перенісши її всередину культури ХХ сторіччя. Всі ми — учасники цієї драми. Культура — це те, що відбувається з нами зараз, спосіб нашого власного буття, який може бути тільки діалогом з усіма, хто був до нас. Не можна включитися в діалог, не будучи «самодетермінованою» істотою, особистістю, здатною в процесі самозаглибленої рефлексії перевірити свою долю, поглянути на себе іншими очима (очима інших), створивши у результаті новий світ, нове буття. Коментуючи цю позицію, С. Неретіна та А. Огурцов пишуть: «Наш час, як підкреслює й визначає Біблер, є часом переорієнтації розуму з ідеї розуміння світу як предмета пізнання (ідея Нового часу) на ідею взаєморозуміння, яка може бути дієвою лише за умови самозаглиблення індивіда, що цілком перетворює все його буття, його мислення, його логіку, його етику» [Неретіна, Огурцов, 2000: с. 258].

У своїх працях В. Біблер поставив питання про необхідність перетворення класичної логіки розуму («логіки культури»), обмеженої переважно сферою пізнання й такої, що дістала завершене вираження у «Науці логіки» Гегеля, на логіку спілкування різних культур («культуру логіки»), як вони постають у їхніх «витворах». Ми живемо у світі не пізнаного, а створеного буття, причому створеного за різними, не збіжними одна з одною логіч-

ними підставами. Буття людини є не те, що створено нею раз і назавжди, але те, що постійно перестворює людина в перебігу її спілкування з творами різних часів та народів, з їхніми творцями та героями. Це і є світ культури, що не підпадає під дію якоїсь однієї логіки. Так, логіка постмодерну — не логіка доби модерну. Якщо остання одержима пафосом *узагальнення*, підведення всього та всіх під загальний знаменник, то інша — пафосом *спілкування* різнорідних, різноякісних світів і смислів, які ставлять індивіда перед необхідністю власного вільного вибору. У напруженому протистоянні логіки пізнання і логіки спілкування — вся драма сучасної історії. Як вона може розв'язатися? На це питання, як вважає Біблер, немає поки що остаточної відповіді, воно лише провокує на пошук такого розв'язання.

Іншим напрямком у розробленні проблеми діалогу стала герменевтика, яку тлумачать зазвичай як мистецтво розуміння на противагу логіці пояснення. У герменевтиці діалог постає як не логічна, а психологічна процедура, яка дає змогу зберігати індивідуальні особливості суб'єктів, що беруть участь у цьому діалозі. Діалог у його герменевтичній інтерпретації звідний до розуміння інших, до вміння чути та витлумачувати те, що вони говорять, вникати у смисл та значення чужих слів, дій і думок. Але й герменевтика не змогла розв'язати до кінця проблему діалогу, вивести його за межі «герменевтичного кола», коли одне відсилає до іншого без надії знайти між ними хоч якусь опосередковувану та сполучну ланку.

Своєрідною спробою витлумачення герменевтики як умови людської комунікації стала теорія комунікативної дії Ю. Габермаса. Зусилля німецького філософа спрямовані на пошук такої техніки публічної дискусії, яка приводила би суспільність до взаєморозуміння та згоди з ключових питань життя. Цьому протистоїть постмодерністська концепція мовної комунікації (пошлюся на книгу Ж.-Ф. Ліотара «Стан постмодерну»), згідно з якою вона (мовна комунікація) полягає не в пошуках згоди, а, навпаки, у підриві будь-якої усталеної структури, у викоріненні будь-якого «метаповідання», у розширенні зони «нестабільності» та «паралогізмів». Сама мова є тут ареною сутичок, війни та протистояння, засобом не об'єднання, а роз'єднання людей.

Як же все-таки розуміти діалог? Люди завжди спілкувалися між собою за допомоги усного або письмового мовлення, проте, як уже було сказано, не кожне мовлення є діалог. Діалог — не просто здатність повідомляти щонебудь іншим про себе або, навпаки, вислуховувати, що вони повідомляють про себе (те й те є різновиди монологу), але така форма спілкування, яка має на увазі *розмову з іншими про себе*, точніше, про те, що має до нас безпосередній стосунок. Бажаючи зрозуміти себе, розібратися в собі, ми звертаємося не тільки до себе, а й до тих, хто жив до нас або живе поряд з нами. Діалог народжується з потреби побачити себе такими, якими ми іс-

нуємо не тільки у власній уяві, а й у свідомості інших, тобто з прагнення зрозуміти, що думають про нас інші. Він виникає, коротше, з потреби у *самосвідомості*, яка без допомоги інших обертається лише самогадкою, часто-густо дуже упередженою й тому помилковою. За словами В. Біблера, «самосвідомість і є “погляд” на мене (на моє “Я”, а не на окремі мої вчинки та бажання) з висоти (або низини) буття інших людей або речей, причому буття цілісного та онтологічно значущого» [Біблер, 1991: с. 323].

В усі часи дзеркалом для людини була інша людина. На відміну, проте, від звичайного дзеркала цей «інший» має свідомість та мовлення. Побачити себе у цьому дзеркалі можна лише уважно вчуваючись у чуже мовлення, намагаючись вловити в ньому те, що має стосунок до тебе. З цієї точки зору не кожне спілкування з іншим є діалогом. Зустрічаючись з незнайомою людиною, ми зазвичай запитуємо себе «*хто він?*» і намагаємося дати власну відповідь. Таку процедуру, в якій запитувальник є суб'єктом, а той, про кого запитують, — лише об'єктом, називають *поясненням*; ця процедура поширена в науках, які мають справу з неживими об'єктами. Але якщо інший наділений власною свідомістю і мовленням, то йому можна задати запитання «*хто ти?*», уважно вчуваючись у відповідь. Це і є герменевтична процедура *розуміння*, поширена в гуманітарних та історичних науках. Тут об'єктом є той, хто задає запитання, а суб'єктом — той, хто відповідає. Але й це ще не діалог у точному розумінні цього слова. Останній починається зі зверненого до іншої людини запитання «*хто я?*», продиктованого бажанням подивитися на себе збоку, побачити себе очима іншого. Цю процедуру Бахтін називав творчою герменевтикою, яка народжує в процесі інтерпретації висловленого або написаного іншим текстом новий смисл.

Запитуючи інших про себе, індивід увіходить з іншими в людські стосунки, бо ставитися до інших по-людськи означає бачити в них своє відображення — не в розумінні, звичайно, простої подоби, копії, *повторення* себе, а в розумінні свого *продовження* та *доповнення*. Поза такими стосунками індивід — лише природне тіло, але ще не суспільна істота. Будь-яке «я» існує за наявності інших «я», причому кожний є «я» тією мірою, якою є для інших підтвердженням їхнього «я». Тут кожний існує як суб'єкт не сам по собі, а стосовно іншого. Відносини, в яких один уподібнюється суб'єктові, а інший — об'єктові, не є людськими стосунками, а отже й — діалогом. На відміну від просто розмови діалог завжди є діалогом двох суб'єктів, в якому суб'єктивність одного існує за допомоги не заперечення, а ствердження суб'єктивності іншого.

У цьому розумінні діалог не сумісний з відносинами типу «суб'єкт — об'єкт». Будь-яка об'єктивація є випадіння з діалогу й, отже, зі світу людських взаємовідносин. Все, що рухається за логікою об'єктивації (уречевлення, відчуження), до діалогу не здатне. Речі — у вигляді природних або

штучних утворень — у діалог не увіходять, у нього увіходять лише люди й суто як суб'єкти, що навзаєм опосередковують один одного. Тому правильніше говорити не про діалог культур (або цивілізацій), а про діалог людей, що репрезентують різні культури.

Будь-яка система відносин, яка отримує безособову форму об'єктивованих економічних, політичних або ідеологічних інституцій, виключає із себе діалог. Людина постає в них як об'єкт управління та маніпулювання з боку різного роду владних структур, але не як суб'єкт, що самостійно мислить. Навіть набуваючи глобального характеру, така система визнає за краще розв'язувати свої проблеми за допомоги не діалогу між її агентами, а їх прямого підпорядкування командам та розпорядженням, що надходять згори. Але як у такому випадку можливий діалог у сучасному — гранично раціоналізованому та інституціалізованому — суспільстві?

Необхідність діалогу часто виводять з багатоманітності видів, що утворюють людство, — племен, народів, націй та цивілізацій. Але чи будь-яка множина потребує діалогу? Рослинний і тваринний світи також утворені безліччю видів, являють собою видову багатоманітність, але жодного діалогу там не спостерігаємо. Що ж відрізняє людську множину від рослинної чи тваринної?

Таксономічною одиницею людського роду є все ж таки не вид, а *індивід*. Тільки в індивіда народжується свідомість своєї належності не тільки до свого виду, але й до роду, отже, виникає потреба у спілкуванні з представниками іншого виду. Діалог тим самим — спосіб не міжвидового, а *міжіндивідуального* спілкування. Види у діалог не увіходять. Для виду всі інші види або не існують, або сприймаються як чужі й навіть ворожі йому. Тому те, що сьогодні називають дружбою народів, — не зовсім точне поняття. Дружать не народи, а люди, що репрезентують різні народи, але тільки у випадку набуття ними своєї індивідуальної ідентичності, що виводить їх за межі своєї етнічної групи, дає змогу прилучитися до цінностей більш високого порядку.

Ось чому проста класифікація культур за різними видами ще не містить у собі висновку про можливість діалогу між ними. Так, наприклад, Шпенглер, який створив класифікаційну таблицю світових культур, які він уподібнив живим організмам, виключив таку можливість, обмежившись констатацією наявних схожостей та відмінностей між ними. Та й уся антропологічна наука, що працює на матеріалі дописьмових (етнічних, або народних) культур, які позбавлені індивідуального авторства і є продуктом колективної творчості, нічого конкретного про діалог, що відбувається між ними, не повідомляє.

Діалог виникає не з причини наявності різних культур, а через існування її особливого типу, в якому народжується свідомість *загальнолюдської*

спорідненості. Така свідомість була відсутня на більш ранніх щаблях культурного розвитку, коли індивід ще не відрізняв себе від свого виду, цілком зливався з ним. Адже люди не одразу здогадалися, що всі вони — брати за розумом чи чимось ще. І тільки після того, як індивід усвідомив себе автономною особистістю, вільною індивідуальністю, у нього виникла свідомість своєї причетності до всього людського роду, отже, до людей іншої крові, релігії, культури й навіть раси. Свідомість загальнолюдської спорідненості й породжує потребу в діалозі, причому не тільки всередині своєї культурної групи, а й із представниками інших груп.

Цивілізація, базовим принципом якої є вільна індивідуальність, перетворює діалог на головну форму міжлюдського спілкування. У цьому розумінні правильніше говорити не про діалог цивілізацій, а про *цивілізаційний діалог*. Така цивілізація, на мій погляд, і заслуговує на назву універсальної цивілізації, здатної об'єднати людей у загальносвітовому масштабі. Тут кожний незалежно від свого походження та місця замешкання здобуває право включитися в діалог з усіма, у кому вбачає необхідне доповнення до свого власного життя. І що більше діапазон цього життя, то ширше коло учасників діалогу.

Універсальна цивілізація передбачає, отже, не ліквідацію різних культур, а вільний доступ до кожної з них з боку тих, хто цього забажає. Вона урухомлює межі не між культурами, а між людьми, які набувають право вільно переміщуватися з одного культурного простору в інший, подібно до того, як ми сьогодні переїжджаємо з однієї місцевості в іншу. Універсальність цієї цивілізації полягає, отже, в тому, що вона пов'язує людей не якоюсь однією спільною для всіх культурою, а правом кожного індивіда вільно обирати свою культурну ідентичність, його відкритістю, толерантністю до найрізноманітніших культур. Діалогічні відносини — це завжди відносини рівності між культурами, через що кожна з них має шанс стати «моею культурою». А межа між тим, що я вважаю своєю культурою на відміну від чужої, покладена суто моїм особистим вільним вибором.

Але чи не є таке припущення чистісінькою утопією? Так уже повелося, що все позитивне, що вселяє надію, ми називаємо утопією. Сьогодні мало хто сумнівається в економічній та інформаційній глобалізації, яка відбувається на наших очах. Вона не всім подобається, але ж ніхто не заперечує реальності цього процесу. Чому ж треба вважати утопією ту модель глобалізації, яка виходить не тільки з економічних, а й із культурних підстав, розуміє її як стан, за якого всі люди планети отримають рівні можливості у своєму праві користуватися плодами будь-якої національної культури? Хіба не очевидно, що розвиток сьогодні йде саме у цьому напрямку?

Чимало сучасних дослідників у нас і за кордоном збігаються в думці, що в перебігу глобалізації, яка відбувається, культура поступово виходить

за рамки національних кордонів, перестає функціонувати суто в національній формі. Пошлюся на дві такі думки. Одна з них належить німецькому соціологу У. Беку; згідно з нею, ми живемо у світі, що перетворив уявлення про замкнуті національні простори на фікцію. У цьому світі «жодна країна або група країн не може відгородитися одна від одної» [Бек, 2001: с. 25]. У такому суспільстві доводиться наново переосмислювати «самоочевидності західної моделі», ставити питання про те, як можуть сприймати себе у ньому люди та культури. Адже глобалізація, справді, означає «процеси, в яких національні держави та їхній суверенітет вплітаються у павутиння транснаціональних акторів і підпорядковуються їхнім владним можливостям, їхній орієнтації та ідентичності» [Бек, 2001: с. 26]. Вона ставить під сумнів найважливіше уявлення доби модерну, згідно з яким суспільства після розпаду імперій можуть існувати суто у межах національних держав. Глобалізація руйнує цей зв'язок, створюючи між національно-державними та транснаціональними акторами та процесами нові взаємовідносини. У контексті змін, що відбуваються, не можна вважати сучасною ту політику, яка в ім'я хибно зрозумілого патріотизму або націоналізму відгороджується від світу, намагається ізолюватися від нього, мислить себе поза логікою загальносвітового розвитку. У такому самому дусі висловлюється й наш вітчизняний філософ В. Малахов — відомий фахівець у галузі національних відносин. У книзі «Держава за умов глобалізації» він пише: «В сучасному суспільстві виробництво, розподіл та споживання культурних продуктів дедалі рішучіше виходять за межі національних кордонів... Глобальному попиту відповідає глобальна пропозиція. Фірма-виробник того чи того культурного товару орієнтується на споживача далеко за межами держави, в якій перебуває її штаб-квартира» [Малахов, 2007: с. 206].

Глобалізація заперечує не вже наявні й давно посталі національні культури, а можливість подальшого розвитку культури у суто національній формі. У світі глобальних трансформацій індивід, залучений до транснаціональних мереж, уже не може замикатися у межах тільки своєї національної культури. У результаті виникають нові локальні спільноти, розділені між собою кордонами, що не збігаються з національними. Вони об'єднують людей не за їхньою національною належністю, а за спільністю їхніх культурних уподобань, яка виходить за рамки якоїсь однієї нації. Так, прихильники музичної попси та класичної музики існують у всьому світі, утворюючи культурні спільноти, водночас глобальні й локальні. Сучасні засоби зв'язку дають людям змогу знаходити своїх культурних однодумців у всьому світі, об'єднуватися з ними за ознакою своєї не національної, а культурної спорідненості. Глобалізація, іншими словами, створює не національну, а глобальну локальність, яка одночасно і пов'язує людей у планетарному масштабі, і розрізняє їх залежно від зробленого культурного вибору.

Для позначення цього нового типу культурної спільноти було винайдено особливий термін — «глокалізація», утворений із слів «глобалізація» та «локалізація». До наукового обігу його ввів англійський соціолог Роланд Робертсон з метою фіксації двох взаємопов'язаних процесів, що відбуваються у світі, — гомогенізації та гетерогенізації. За своїм смислом цей термін спрямований проти тих концепцій глобалізації, які виходять із логіки становлення уніфікованої світової системи транснаціональних зв'язків, що виключає всі відмінності та несхожості. Під «світовою системою» у них розуміють або капіталістичну систему, зразком для якої є розвинені країни Заходу, передусім США, або глобальні інформаційні мережі, що перебувають під контролем наднаціональних органів влади. Проти уніфікувальної спрямованості цих концепцій і виступив шерех знаних західних соціологів, протиставивши їм концепцію культурної глобалізації, яка заперечує можливість повного подолання у світі, що глобалізується, культурної різноманітності. Стосовно культури, на їхню думку, глобалізація не придушує, а зберігає й навіть актуалізує її локалізацію, хоча не за національними, а за якимись іншими ознаками.

Глокалізація на відміну від економічної та соціологічної теорії глобалізації намагається осмислити цей процес у поняттях теорії культури. Для теоретиків цього підходу головним наслідком культурної глобалізації є народження нових вокальностей, які вже не збігаються з традиційними — місцевими, регіональними, національними, етнічними тощо — формами культурної самоідентифікації людей. Те, чому люди віддають перевагу, часом означає для них більше, ніж їхні національні звичаї та узвичаєння. Фірми, реклама, торговельні організації, що працюють на масового споживача в усьому світі, менш за все стурбовані національним складом своїх клієнтів. І ті, кому вдається вийти за рамки національної клієнтури, виграють у конкуренції з іншими. У перебігу культурної глобалізації національні символи стають елементом вільного спілкування людей у транснаціональному масштабі. Глобалізація із усього складу національної культури вибирає тільки те, що стало цінністю для людей, які репрезентують найрізноманітніші культури, що набуло в якомусь розумінні значення загальнолюдської цінності. Культурний вибір, не обмежений місцевими та регіональними бар'єрами, стає головною умовою включення індивіда у глобальний культурний зв'язок.

Право кожного на такий вибір є, на нашу думку, базовою умовою існування культури в глобальному масштабі. Тільки воно здатне забезпечити культурну рівність людей у планетарному масштабі. Жодна з національних культур не є зразком для інших національних культур, рівно як не може вважатися сучасною, будучи наглухо відгородженою від них. Глобалізацією у царині культури слід вважати, мабуть, не виникнення якоїсь однакової та

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 4 99

обов'язкової для всіх культури, а такий спосіб її функціонування, який дає змогу кожному мешканцю планети користуватися благами та досягненнями будь-якої національної культури. У глобальному світі попит на культуру не може бути обмежений ніякими національними бар'єрами і цілком продиктований особистими побажаннями, потребами та запитам і індивіда.

Але як у такому випадку має будуватися культурна політика сучасної держави стосовно власної культури? Своєрідною формою розв'язання національної проблеми в культурі стала пропагована сьогодні на Заході (особливо в США) політика мультикультуралізму, метою якої є збереження за допомоги держави культурних особливостей і традицій малих етнічних груп. Така політика викликає критику у відповідь з боку тих, хто ідеї штучного збереження малих груп протиставляє ідею рівної участі у публічному житті всіх членів суспільства, незалежно від їхньої етнічної належності. Це дає будь-якій культурі змогу на рівних правах конкурувати з іншими. Культурна ідентичність у сучасному суспільстві, згідно з таким підходом, має будуватися не на обов'язкових приписах, що регламентують життя індивіда в групі, а на його вільному культурному виборі. Така свобода дає можливість постійно реконструювати соціальну реальність, змінювати смисли, значення та цілі, що її утворюють. Соціальний конструктивізм стосовно культури, на думку американського культуролога Сейли Бенхабіб, означає, що «культура груп людей не є даністю, а формується та змінюється з плином часу через звичаї. Культури не є цілісностями з чітко означеними межами; вони являють собою смислові мережі, які знов і знов перевизначаються через слова і справи своїх носіїв» [Бенхабіб, 2003: с. XXXV].

Але тоді рухам за збереження традиційної — релігійної та будь-якої іншої — культурної ідентичності, які намагаються «заморозити у часі та просторі межі, що розділяють групи людей та культури» [Бенхабіб, 2003: с. XXXV], слід протиставити демократично-егалітарну політику, яка означає не тільки збереження культури меншин за допомоги втручання держави, а й розширення демократичної участі людей у процесі міжкультурного діалогу та спілкування. Така участь веде до появи нових культурних груп та їх інкорпорування у громадянське суспільство. «На відміну від мультикультураліста, — пише Бенхабіб, — теоретик демократичного напрямку визнає, що у зрілих суспільствах політичне інкорпорування нових груп призведе радше до гібридизації культурної спадщини на обох полюсах. Сучасні люди можуть обирати: підтримувати їм свої культурні традиції чи зруйнувати їх... Коротше кажучи, демократичне інкорпорування та збереження наступності культур можуть і не бути взаємовиключними. Якщо все ж обирати між ними, то я поставила б поширення демократичної участі та рівність вище, ніж збереження культурних особливостей» [Бенхабіб, 2003: с. LII—LIII].

Слід погодитися з тим, що демократія у царині культури — це передусім право людини на вільний вибір своєї культурної ідентичності, який не порушує при цьому свободи вибору інших. На противагу мультикультуралізму з його штучною консервацією способу життя культурних меншин, культурна демократія дає кожному індивідові, а не тільки народові загалом, право на вільне культурне самовизначення. Головне, щоб реалізація цього права диктувалася не міркуваннями хибно зрозумілої етнічної солідарності, ідеологічним примусом з боку держави або певної групи, а особистим вибором самого індивіда. Нікого не можна примусити жити у тому чи тому культурному середовищі без його на те особистої згоди. І сама культура — чим далі, тим більше — розвиватиметься у напрямку вже не стільки національних, скільки індивідуальних відмінностей та особливостей, що живляться культурними досягненнями всіх народів світу.

ДЖЕРЕЛА

- Бек У.* Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. — М., 2001.
- Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. — М., 2003.
- Библер В.С.* От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцатый первый век. — М., 1991.
- Библер В.С.* Диалектика и диалогика. // Архэ. Ежегодник культурологического семинара. — М., 1998. — Вып.3.
- Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. — М., 1988.
- Малахов В.С.* Государство в условиях глобализации. — М., 2007.
- Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. — СПб., 2000.
- Огурцов А.П.* Культура как диалог // История культурологии : Учебник для системы послевузовского профессионального образования / Под ред. А.П. Огурцова. — М.: 2006.

Вадим Межуєв — доктор філософських наук, головний науковий співробітник Інституту філософії РАН. Сфера наукових інтересів — культура, цивілізація, історія, особистість, свобода, діалог, громадянське суспільство, марксизм, соціалізм, російська ідея.

Євген
Бистрицький

КОНФЛІКТ КУЛЬТУР І МЕТОДОЛОГІЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Дві події світового, універсального масштабу — занепад комунізму та зникнення загрозливого протистояння двох суспільних систем — відобразилися у посиленому використанні двох також дуже загальних понять — демократії та конфлікту. Їх паралельний вжиток фактично замінив звичну для часів, що минають, організацію політичного мислення навколо взаємопов'язаного смислу інших парних термінів — *тоталітаризму* (нацизму, комунізму, імперіалізму) на одному полюсі та війни — на іншому.

На цьому тлі з філософського тезаурусу минулого більшою мірою актуалізувалося поняття *толерантності* поряд з новітньою загостреною увагою до тематики культурної ідентичності. Попередня стилістика активної нетерпимості та мови сили, природна для панівних ідеологій ХХ сторіччя, трансформується у дискурс толерантності. Останній набуває значення найважливішої умови максимально демократичного розв'язання можливих суперечностей, розбіжностей, зіткнень. Його розглядають не тільки як підставу примирення ворожих сторін у так званих локальних конфліктах. До нього звертаються, закликаючи до суспільного спокою, національної згоди в розумінні незастосування сили та насилля з боку державної влади для подолання внутрішніх конфліктних ситуацій¹.

¹ Див.: Declaration of Principles on Tolerance (Proclaimed and signed by the Member States of UNESCO on 16 November 1995) = <http://www.unesco.org/cpp/uk/declarations/tolerance.pdf>.

Між тим, місце загрози тотального взаємознищення двох світових систем, що протиборствують, заповнили численні реальні криваві міжетнічні зіткнення на значній частині геополітичного простору посткомуністичного світу від Таджикистану, Вірменії, Азербайджану, Росії (Чечня), Грузії — аж до колишньої Югославії. За цим настала серія локальних війн на Близькому Сході, яка триває до сьогодні й залучила до локальних конфліктів євроатлантичні держави.

Все це означає, що поширення в останні роки дискурсу толерантності ще не дає підстав спрощено сприймати його як якусь ідейну перемогу практики ненасильства. За фасадом відродженого поняття толерантності формується інший, можливо, більш витончений, досвід насилля. За сучасними трансформаціями сил нетерпимості, примусу та війни криються неоднозначні зміни у характері й передумовах політики та практики міжлюдських відносин. Події 11 вересня 2001 року і наступних «малих» військових втручань — підтвердження тієї тези, що ці нові масштаби людських жертв «локальних конфліктів» можуть бути рівнозначними кількості втрат у великих військових операціях світових війн. Вони закликають до осмислення цього нового політичного та суспільного досвіду зіткнення різних світів.

Зміни стратегії насилля та ситуація толерантності

На відміну від того, що можна було б назвати стратегіями тотального знищення за доби ядерного протистояння суспільних систем, сучасний тип політики військового, найбрутальніше явленого насилля істотно змінився. Вживання термінології «конфлікту» означає *a priori* орієнтування силових дій не на тотальне знищення (системи, держави, суспільства, спільноти), а на обмежене, «локальне» виведення з ладу військових засобів і, меншою мірою — знищення людської сили самого супротивника. Концепції «надточної» зброї, зброї з локалізованим масштабом дії, військ швидкого реагування тощо свідчать про зміни у політиці застосування сили. За умов існування збройних сил з глобальними можливостями оперативного втручання, так звані локальні конфлікти — це прояви стримуваного військового винищення, тобто певним чином дозованого, контрольованого насилля.

Саме спосіб існування конфлікту як контрольованого насилля або, у кращому випадку, у вигляді міжнародних намірів такого роду насильницького втручання (скажімо, у нотах протесту) дає підстави для сучасного визначення ситуації толерантності. Це спосіб дій (поведінки), який дає можливість утримати сторони, що конфліктують, від актуального насилля, тобто свідоме створення ситуації *толерантності*. Наведемо кілька її істотних ознак.

Передусім йдеться про можливість домовитися. Договірний процес або, інакше, процес досягнення *згоди* — це заміщення реального силового зіткнення комунікативними (політико-дипломатичними) та інформаційно-просвітницькими діями: прояснення можливих наслідків, вигід та невиконаності руйнівних дій, зіставлення власних інтересів та можливих протидій протилежної сторони, пропозиція реального виходу з посталої ситуації тощо. Ситуація толерантності характеризується створенням умов різними, зокрема ідеологічними й такими, що загрожують застосуванням сили, засобами. Це ситуація раціонально-критичного, аргументативного дискурсу, спрямованого на досягнення взаємоприйнятної угоди, договору, який мав би дійовий нормативно-стримувальний результат. Вона постає тоді, коли з'являється можливість раціонально-договірного розв'язання конфлікту: наявний силовий (стримувальна, переважно військова сила) та інформаційний (легітимація власної позиції через інформаційне забезпечення, пропаганду) простори — найважливіші умови, що забезпечують розв'язок, який обмежує нетерпимість сторін.

Іншими словами, толерантність, як правило, розглядають на тлі загальної стратегії, спрямованої на раціональне подолання зіткнення сил у випадку конфлікту². Зasadничою для такого сприйняття толерантності ще є надія подолати конфлікт на загальних засадах інтелектуального зусилля самостримування, в тому числі колективного раціонально-вольового самостримування. Такій надії сприяє обов'язкове припущення, що існує загальна владно-правова інституція (традиційно це була держава, а сьогодні це може бути система колективної безпеки, військово-політичний блок тощо), у силових межах якої культурно-політичні розбіжності, в тому числі світоглядні або, кажучи словами Дж. Лока, спекулятивні уявлення і віра в Бога, не загрожують громадянському мирові.

Такі класичні визначення толерантності спираються на припущення існування універсальної силової основи, акумульованої у певних державних (і міждержавних також) установах і здатної стримувати конфлікт світоглядів у стані взаємотерпимості.

Саме тому толерантність, якщо говорити про її наявні визначення, не є лише суб'єктивною терпимістю до всього іншого в розумінні чужих поглядів і вірувань. Толерантність передбачає практичну дію для стримування ідіосинкразії стосовно чужого. Вона завжди є міра «допуску», «дозволе-

² «Програма курсу передбачає вивчення концепцій толерантності, які виходять із гуманістичних течій, в яких підкреслюють активне ставлення до іншого, свідоме визнання прав і свобод іншого, готовність до прийняття інших поглядів» (Теорія толерантності: Програма курсу. Преподаватель — Макарова Н.Я. РГГУ = <http://iai.rsuh.ru/article.html?id=57741>).

ного відхилення від певних стандартів і норм», тобто міра активного контролю над власними діями.

Толерантність розглядають також за аналогією з розумінням і взаєморозумінням так, як ці поняття тлумачать з деякої модерної точки зору. При цьому вихідним чином припускають, що дія толерантності допускає не тільки поблажливе стримування неприйняття іншого, але й критичну зміну своєї точки зору, бачення та розуміння, на підставі прийняття аргументів опонента або противника. Ця зручна позиція дає змогу вірити у потенційний успіх політики толерантності, але не припиняє філософських суперечок про підстави такого оптимізму³.

Але, якщо звернутися до сучасної практики конфліктів, усі ці визначення та підходи далеко не завжди виправдовують себе. Конфлікти виникають навіть у підкріплених військовою та інформаційною підтримкою ситуаціях толерантності, тобто й там, де сучасна військово-технічна потужність у принципі здатна утримувати потрібний простір для несилового протиборства через процес домовляння. Військову силу знищення застосовують і там, де можна і треба було б, наприклад, з позицій академічного Олімпа, критично переглянути кінцеві засновки своєї позиції. Ідеться не тільки про міжнародні, міжнаціональні зіткнення. Внутрішні, громадянські конфлікти також можуть спалахувати в ситуаціях, цілком контрольованих військовою силою, як це показує новітня історія.

Прояви насилля змінюють форму, трансформуючись від прямого військового зіткнення великих військових мас на лінії фронту, стають партизанськими діями з активною допомогою населення, переростаючи навіть у тероризм. Конфлікт існує і триває навіть за умов інтенсивних договірних контактів, про що свідчить, скажімо, приклад перманентного палестинсько-ізраїльського протистояння, що стало буденною світовою новиною.

Ситуація толерантності, незалежно від неперервних апеляцій до людської терпимості, численних конференцій, на яких аналізують теоретичні та практичні проблеми толерації, зазнає поразки за поразкою.

³ «Це, звичайно, зовсім не означає, що чужий досвід просто некритично освоюють. Йдеться зовсім про інше: про необхідність бачити в іншій позиції, в іншій системі цінностей, в чужій культурі не те, що вороже моїй власній позиції, а те, що може допомогти мені у розв'язанні проблем, які є не тільки моїми власними, але й проблемами інших людей та інших культур, інших ціннісних та інтелектуальних систем відліку. У цьому діалозі не тільки окремі люди, але й культури можуть змінювати свою ідентичність. Сьогодні світ стоїть перед дилемою: або зіткнення різних цивілізацій (аж до збройної боротьби між ними, яка є неминучою, якщо вірити Хантінгтону), або налагодження між ними діалогу, спроб взаєморозуміння, взаємної критики, самокритики та взаємозміни» [Лекторский, 1999: с.100].

Поняття конфлікту культур

Про невдачі в зміцненні ситуацій толерантності свідчить хоча б те, що конфлікти продовжуються. Вони є неприємним доказом того, що причини невдач примирення приховані в самій філософії примирення.

Визначення конфліктів як «локальних», «регіональних» не відображає всієї реальності та глибини сучасного насилля. Воно тяжіє до звичного слововжитку конфлікту як того самого, що й раніше, тільки обмеженого, стриманого, локалізованого насилля, відомого нам із попереднього історичного досвіду, передусім з історії війн (серед них «класові» та «расові») цієї доби. Справді, ми бачимо ті ж самі, або нехай «ефективніші» технічні засоби військового винищення, що діють, як і за часів останньої війни. У цьому випадку ми маємо справу з перенесенням традиційних уявлень на сучасність. Нам фактично говорять про локальність як про обмежене використання тієї самої — тотальної — практики винищення в конфліктах сучасності. Це слушно лише почасти. Військове винищення людей залишається тотальним, максимально повним, але не за масштабами поля знищення, а по суті жахливого смислу практики винищення.

Ми називатимемо стратегією тотального насилля легалізовану політичну стратегію, спрямовану на силове (передусім фізичне) знищення загальних умов існування людей та людських спільнот. Тут ми залишаємо осторонь злочинні практики геноциду та масового винищення людей, які не стали фактами суспільної свідомості і за часів радянського ГУЛАГу, і за часів нацизму в Німеччині. Так само як ідеологія та практика тоталітаризму спрямовані на ті суспільні реалії — відносини та інституції, які в принципі можна контролювати і які доступні для нагляду та цілеспрямованого маніпулювання, так і тотальне насилля спрямоване передусім на *предметні* умови та форми соціальної поведінки людей та їхніх взаємовідносин. Це різного ступеня диктаторське виконавче втручання з боку тоталітарної або авторитарної держави в економічну організацію та соціальну структуру суспільства, включно із засобами та формами публічної комунікації — нав'язування стандартів поведінки, норм взаємин людей, ідейно-філософської риторики, канонів освіти, художніх уподобань тощо. Політика всеосяжного контролю над організацією соціальної поведінки та зв'язку людей з метою примусового втручання — цілеспрямованого насилля, винищення у випадку неможливості здійснити таке контрвтручання — становить технічну суть тоталітарної організації суспільства, машинерію тоталітаризму. Все ж із великодірчатої сітки «класичного» узагальнювального, нівелювального насилля вислизують саме локальні — персонально-інтимні та колективно-особистісні — форми та способи життя, в тому числі національно-етнічні культурні форми.

Це змушує порушувати питання про граничні підстави насилля. Очевидно, що, скажімо, культурні традиції (локальні форми життя, «життєві світи») чинять важко фіксований опір, незримо зберігаючи ідентичність у різних тоталітарних практиках культурного переслідування і швидко відроджуючись за сприятливих умов. Іншими словами, *крах локальної форми культурного життя, зникнення здатності його носіїв до її відтворення є найглибшою, останньою межею можливого насилля*. З цієї точки зору тотальне примушування та винищення, спрямовані на контроль над загальними, цивілізованими умовами людського існування та спілкування, — це деякий (хоч би як неадекватно суті насилля це звучало) обмежений прояв феномена тоталітарного насилля.

Поняття *локального* для сучасної конфліктології має означати не тільки територіальну обмеженість, утримання від масового знищення або надточного винищення техніки противника. Локальний конфлікт не є у певний спосіб контрольований ззовні конфлікт. *Локальний конфлікт — це передусім зіткнення локальних форм життя, особливих культурних світів, конфлікт ідентичностей*.

Посттоталітарні зміни в характері масового насилля можна передати формулою: від боротьби соціальних систем — до міжнаціональних та етнокультурних зіткнень.

У цьому контексті культуру вже недостатньо розуміти так, як це робила попередня модерна гуманітарна думка, а слідом за нею — офіційна радянська наука. Культура — не тільки сфера універсального духовного надбання людства, загальних для всіх людей цінностей, норм і знань. Це передусім — локальний спосіб буття людей, їхній повсякденний життєвий світ, який постає природно-історично і максимально визначає екзистенційний вимір міжлюдських зв'язків — особистісні переживання людей, їхню автентичність, розуміння ними сенсу повсякденного життя, їхні людські чесноти (*virtue*), звичаї, їхню культурну ідентичність тощо.

«Локальний» сьогодні переважно має означати «екзистенційно особливий». Так, скажімо, універсальна (світова) релігія набуває для певного життєвого світу екзистенційного сенсу збереження «власної віри», віри у «бога, що оберігає саме цей народ». Саме тому є сенс розуміти «локальність» конфлікту глибше — як конфлікту культурних світів життя, завжди особливих, навіть унікальних, способів буття, або як *конфлікту онтологій* різних культур.

Сучасні суспільства наочно показують, яким чином екзистенційні колективні конфлікти переростають (за певних політичних обставин) у справжню «війну світів» (згадаймо образи Герберта Велса). Політики дістають можливість скористатися (й дуже гараздують, роблячи це) тією «санкцією» на насилля у конфліктах, яка немовби дається їм народом для

захисту своєї національної ідентичності, цілісності, незалежності тощо. Політика масового насилля легітимується на найглибшому екзистенційному рівні, набуваючи форми особистісного переживання «загибелі власного світу» й «необхідності його захисту будь-якою ціною», навіть «ціною власного життя», хоча йдеться не про тотальну війну, а про так званий локальний конфлікт.

Ось чому *конфлікти культур — це насилля, яке долає страх власної смерті перед — позірною чи справжньою — загрозою цілковитої втрати сенсу існування*: людина культури втрачає сенс життя разом з можливою загибеллю власного життєвого світу. Суїцидальний тероризм у подіях 11 вересня в Америці, й не тільки, — наочне підтвердження можливості та реальності нехтування одночасно власним життям і життєвим світом своєї культури задля потойбічного, трансцендентного утвердження його цінностей. Це — сучасні політичні та геополітичні прояви екзистенційного насилля. Саме вони, нібито регіональні, обмежені зіткнення, насправді являють максимально тотальне насилля, спрямоване на силове знищення як етнокультурної ідентичності, так і індивідуальних форм людського життя.

Сучасні стратегії сили, що виявляються в конфліктах культур, у точному розумінні слова більш тотальні, ніж тоталітарне насилля, оскільки їхньою метою є не тільки примусова трансформація (знищення) загальних цивілізаційних умов існування, але й спроба цілеспрямовано керувати особливим та унікальним — власне способом життя людей, етнонаціональною культурою. Будь-яка абстрактна розмова про те, що демократія сьогодні змінює тоталітарні режими, не сприяє реальному розумінню сьогоденішньої глобальної ситуації, якщо не брати до уваги, що одна з головних відмінностей нашого часу саме й прихована у використанні в політичній практиці деструктивних сил культурних конфліктів, тобто потенціалу екзистенційного насилля.

Методологія толерантності

Сказане означає, що спроби розв'язання конфлікту культур, якщо він виник і існує, зокрема завдяки діям тієї чи тієї політичної влади, вимагають нетрадиційних методів і сучасного розуміння його сутності. Напрямок такої новації випливає із самої необхідності розглядати конфлікт як екзистенційну сутичку спільнот, зіткнення різних культурних засад життя. Саме тому тема толерантності не належить лише до сфери теоретичних описів. Усі її сьогоденішні формулювання та розв'язання — це обов'язково ще й практичний припис, який передбачає вироблення свого «знаю як», знання того, якими засобами та якими шляхами досягається ситуація толерантності.

Поширені в останній час дослідження толерантності мають бути зобов'язаними нагальній практичності цієї проблематики, починаючи з

питань міжнародних, міжнаціональних і навіть, як часто формулюють це сьогодні, міжцивілізаційних відносин і закінчуючи болісними кризами співіснування колишніх «народів-братів» із соціалістичного табору. Усі вони мають те спільне, що мають на увазі, навіть якщо не формулюють прямо: міжнаціональні, міжетнічні, міжкультурні взаємовідносини. Для нас надзвичайна актуальність цих питань зумовлена тим, що часто вони безпосередньо заторкують життя (родинні та сусідські зв'язки) посткомуністичної людини, породжують ситуацію, коли майже кожний гуманітарій, політик або військовий експерт відчуває, що має право формулювати психологічні, етичні, соціологічні, політичні та інші поради, як бути толерантним. Можливо тому й наукові розв'язки проблеми набувають характеру переважно соціально-психологічних досліджень і резюмуються в методологічних приписах стосовно дотримання правил і норм (самообмежень) передусім психологічного та соціально-психологічного порядку, які набули статусу особливої науки — конфліктології.

Першорядне завдання конфліктології полягає у прагненні дати пояснення способам подолання вже наявних конфліктів та превентивного уникнення їх виникнення. Конфліктологія як сукупність наукових експертиз виходить із загального засновку (який разом з тим є і її головна апологія), що має існувати таке єдине знання (система соціологічних, політологічних, психологічних та інших знань), завдяки рецептам якого можна уникнути або, скажімо так, подолати стан конфлікту.

У цьому значенні вона мало чим відрізняється від сучасного розуміння толерантності як простої віротерпимості при зустрічі з іншими уявленнями та віруваннями. Адже засадовою для такого розуміння є ідея запобігання конфлікту саме на ґрунті зміни поглядів, підходів сторін, що конфліктують. Головне завдання конфліктології взагалі — навчити відмови від власного (локального) розуміння або упередження на користь більш загального осмислення ситуації конфлікту. Кінцевою проблемою будь-якої конфліктології і методології конфлікту є проблема утримання від наявних досі суджень, передусім психологічно навантажених упереджень, у тому числі тверджень, які спираються на соціальний, історичний — завжди відносний, релятивний — досвід. Ця інтенція повторює класичне модерне формулювання проблеми толерантності.

Здійсно спробу застосувати найбільш розвинену, і в цьому розумінні класичну, позицію філософії в її прагненні знайти останні підстави універсального розуміння світу, зокрема людської культури та історії, до нашої теми. Саме в цьому — у досягненні максимально об'єктивного погляду на світ — вбачає свою місію один із найвідоміших напрямків філософії ХХ сторіччя — феноменологія. Її інструмент, опертя та фундамент — це метод редукції або утримання від будь-яких наявних досі суджень про

відомі предмети, «взяття в дужки» будь-якого типу знань, включно з відомостями про культуру та історію, для досягнення позиції «чистого теоретичного спостерігача», за допомоги усунення всіх неадекватних для цього психологічних, а також гуманітарних уявлень, що претендують на науковість.

Найповніше цю місію феноменології висловлював її фундатор у термінології «кризи європейської науки та культури» після катастрофи Першої світової війни та під час зміцнення європейського фашизму (див., наприклад: [Husserl, 1965]).

Причини кризи автор вбачає саме у нестачі універсальної раціональності, яка, на його думку, і спричинила міжнаціональні зіткнення і першу з глобальних військових криз минулого сторіччя. Важливе досягнення в цьому напрямку батька феноменології — спроба описати класичну ситуацію толерантності новими філософськими засобами.

Намагаючись з'ясувати граничні підстави кризи європейського наукового розуму, класичної раціональності, він фіксує її як кризу європейської людини та європейської культури. У термінах феноменології причина останньої — підміна дійсної об'єктивності науковим типом раціональності. Разом з тим досягнення такої максимальної об'єктивності наштовхується на нерозв'язане завдання тематизації горизонту (виявлення об'єктивних смислів) будь-якого досвіду світу та явищ у світі — тематизації «життєвого світу» (*Lebenswelt*) або «навколишнього життєвого світу» (*Lebensumwelt*) [Гуссерль, 1965].

Інакше кажучи, будь-яка радикальна спроба стати на позицію толерантності, ладної все зрозуміти, блага прагнення методично відмовитися від упереджень, гідність раціонально контрольованої стриманості дій постають як принципово залежні від неусувних культурних передумов, смислів і цінностей життєвого світу, з якого виходить — пізнає та діє — актор. *Надконфліктна (універсальна, якщо завгодно — над-ідентична) позиція ідеального — толерантного перемовника, який уміє відшукати науково «незацікавлену», нейтральну позицію, виявляється в принципі недосяжною*, хоча, звичайно ж, це не виключає успіхів толерантності в різних часткових, емпіричних ситуаціях.

Поняття життєвого світу стало загальним не тільки в сучасній філософії, але й у соціології, політології, інших гуманітарних дисциплінах. Саме її методологічна невдача щодо кардинального виявлення останніх підстав раціональності, універсальності людської культури дала поштовх подальшим дослідженням «останніх підстав» культурного співіснування людей. У цьому розумінні феноменолого-герменевтичну традицію, традицію філософії розуміння можна кваліфікувати як напружені пошуки людського взаєморозуміння. Ця традиція намагається осягнути шляхи подолання

нерозуміння, знайти на підставі методів, у тому числі самообмеження та самокритики, загальне культурне значення, зрозуміти іншого (автора чужої дії або тексту) краще, ніж він розуміє сам себе; критично переосмислити свої культурні передумови й усунути можливі упередження для кращого розуміння іншого, зменшуючи конфлікт інтерпретацій [Лекторский, 1999: с. 284—292]. Політику толерантності можна вважати регулятивним ідеалом герменевтичної філософії. В усіх цих випадках ідеться про спроби знайти збіг істини та методу, тобто науково-методичні приписи для створення класичної ситуації толерантності, яку ми визначали вище.

Між тим найновіші конфлікти культур є прикладами радикального нерозуміння. Про яке розуміння взагалі може йтися у випадку локальних конфліктів як ситуацій культурного взаємознищення? Де знайти підґрунтя та міру концептуальної сумірності, раціонально-критичного ставлення до себе і, отже, примирення сторін на тлі історичної пам'яті кривавих етнічних зіткнень?

На відміну від традиційного у минулому завдання влаштування світоглядної віротерпимості під дахом однієї ідеології та політичного устрою і в рамках однієї, наприклад, «радянської» нації та загальної, скажімо, «соціалістичної за формою» культури, толерантність стає найсучаснішою проблемою, оскільки наочно вказує на обмеженість звичних, у тому числі філософських, підходів до її розуміння та практичного розв'язання. На тлі існування так званих локальних конфліктів за доби демократії та посткомунізму толерантність радикально змінює смисл. *Сучасна толерантність — це терпимість у ситуації паралельного існування з усім культурно та суспільно іншим без насильницького уподібнення або ототожнення. Толерантність — це, скажімо так, несумісність назавжди.* Вона стає універсальною проблемою зовсім не тому, що може стати культурною універсалією, тобто бути прийнятою як єдина культурна цінність у різних життєвих світах. Толерантність як універсальне поняття, ідея, проблема конференцій — це свідчення того, що не існує того єдиного, спільного екзистенційного фундаменту, є тільки негативно-роз'єднувальне «ні», «ми інші»; понад те, швидко зникає, наче шагренева шкіра, те місце, на якому проростали очікування на його побудову, — згадаймо Радянський Союз з його універсалістською стратегією комунізму.

В полі культурполітики толерантність не можна мислити як смислово єдність тих, хто спілкується, тобто як універсальну категорію або загальний спосіб буття, яке збігається (нехай і в остаточному підсумку) з універсальним способом мислення або розуміння. Надія суто на комунікативну раціональність як на загальне ціннісне підґрунтя такої єдності в ситуації конфлікту культур неминуче обертається реальністю конфлікту онтологій, зіткненням не стільки різних світорозумінь, скільки взаємно інших за

своєю унікальністю способів організації та переживання «їхнього» або «нашого» спільного життя. Раціонально-дискурсивна активність, яку намагаються сповідувати як загальну підставу міжкультурних взаємовідносин у ситуації локальних конфліктів, приховує потенціал зіткнення різних світів, який виявляється, наприклад, у критиці європоцентризму, логоцентризму, цінностей західної цивілізації взагалі, а в сьогоднішній Європі — у публічному визнанні невдачі й, можливо, кінця політики мультикультуралізму.

Спроба впровадити, навіть з найщирішими намірами, найкращу, але екзистенційно спільну підставу відкриває шлях до виправдання політики тотального насилля на культурному (етнонаціональному) ґрунті. Разом із занепадом доби тоталітаризму та скороченням спектра можливостей його воскресіння, світ опиняється в просторі напруженої відмінності, про яку, як і про непотрібність благих намірів єднання культур, може попереджати метод толерантності.

Але все це зовсім не свідчить про якусь принципову неможливість співіснування різних культурних світів у діалозі взаємозбагачення та спільного для них культурного простору. Метод толерантності полягає в тому, щоб утримуватися від звичних пошуків загального (екзистенційно) культурного підґрунтя й використовувати його позірний образ для легітимації політичних (геополітичних) дій. Підхід до розв'язання конфліктів культур, повторимо, вимагає вироблення нетрадиційних уявлень. Якщо класична ідея подолання конфліктів ґрунтувалася на понятті толерантності як свідомо контрольованої поступки, в тому числі й під загрозою силового тиску та примушування, то ситуація локального конфлікту вимагає розмежування власне формально-політичних відносин, з одного боку, та культур-політичних взаємовідносин, культурполітики — з іншого.

Це розмежування варто брати до уваги в політиці та політичних діях. Немає сенсу застосовувати якісь санкції стосовно власне культури, тобто бажання людей жити у природних для них соціокультурних формах життя. Культура, на відміну від соціального життя, не знає класово-політичного відчуження. *Силова загроза культурі обертається у наш час боротьбою у відповідь з боку людей («людини культури») — й боротьбою до останнього.* Політична свідомість, яка не відмовилася від традиційних поглядів, дуже часто кваліфікує волю до власної культури як рештки варварства, нецивілізованості, ворожості. На відміну від неї, регулятивний ідеал методу толерантності вимагає говорити «так» кожній культурі, будь-якому культурному світові життя, їхньому бажанню бути, самостверджуватися й говорити рішуче «ні» політикам, які спекулюють на природному імунітеті кожної культури.

Поняття культурполітики у близькому для нас світі

Посткомуністичні локальні конфлікти набувають різної форми, мають різні рівні гостроти, а також — рівень осмисленості. Але їх сучасне вивчення навряд чи можливе поза розумінням їхнього культурполітичного складника.

На противагу звичайному розумінню політики у сфері культури як зовнішніх зусиль державної адміністрації з підтримки міністерств, відомств та закладів культури (життя офіційної та «високої» культури — від самодіяльних колективів народної творчості до культивування класичного мистецтва музики, театру, спілок митців тощо) сьогодні є сенс стверджувати про специфічне зрощення культури та політики. У цьому розумінні ми й будемо застосовувати поняття *культурполітики*.

Посткомуністична влада швидко розпізнала універсальну значущість і практичну вигоду культурполітики, коли на самому початку свого виникнення звернулася до етнонаціональних форм життя та національних ідей (російської та української) як фактично єдиної підстави власної легітимації. Починаючи з Єльцина на танку під російським триколом і закінчуючи цілковитим риторичним збігом дискурсу першого Президента України з гаслами українського Руху часів перебудови, проти якого він активно боровся ще нещодавно як ідеолог компартії України, саме культурполітичні дії сучасна влада сприймала як єдиний шлях до самолегітимації.

Інакше й не могло бути, і в цьому полягає кардинальна трансформація розуміння культури в напрямку сприйняття останньої як *життєвого світу*. Очевидно, що за умов свідомого зречення старої ідеології — як новій політичній еліті, так і народові — потрібно було неодмінно відшукати систему інших, бажано непохитних цінностей. Без цього неможливе осмислене та по-людськи значуще життя. Саме як таке підґрунтя й актуалізується геополітично наголошений образ культури.

Поза розумінням культури як чинника культурполітичного, тобто поза визнанням її однією з вирішальних умов та підстав легітимації посткомуністичної влади, а отже, її суверенізації у міжнародних справах, навряд чи вдасться правильно уявити конфлікт культурного роз'єднання та відносини подальшого налагоджування повноцінного міждержавного та міжкультурного діалогу України та Росії.

Понад те, територіально-політичне розщеплення радянської квазіімперії дає можливість говорити також про *геокультурні* — у розумінні геополітичного впливу — наслідки: від колишнього Радянського Союзу відкололися материки самостійної культурполітики. Злам геокультурних світів дає можливість зазирнути в цю, скажімо так, діонісійську п'ятьму, яку оспівують романтики-націоналісти по обидва боки кордону.

Культурполітична навантаженість історії та геокультурні упередження

Проблема легітимації посткомуністичної влади — це лише зворотний бік не менш важливої проблеми власної ідентичності для значної частини населення колишнього СРСР, яке опинилося у нових державних утвореннях та за нових умов життя. Обидві проблеми відображають схожі процеси. В одному випадку влада шукає підстави для визнання суспільної значущості власних дій, в іншому — люди намагаються знайти суспільний, колективний смисл персональної життєдіяльності — *республіку* у вихідному значенні цього слова як спільну справу. В обох випадках саме етнонаціональні форми життя, культурні (колективні) традиції набувають виправдовувального значення, що його взаконює. Культурно-історична свідомість, а відтак і писана академічна історія набувають некритичної субстанційності або легітимують культурний фундаменталізм.

На хвилі незалежнення (в Україні так само, як і в Росії) з культурполітичного розламу світів матеріалізуються в тілесних оболонках «обивателів» та «політиків», «інтелігенції» та «люмпенів», скажімо так, самодіяльні носії самого підґрунтя легітимації та ідентичності нових національних державних утворень. Їх легко впізнати за їхньою риторикою та політичною поведінкою: вони — місіонери колективної (родової) ідентичності й беззастережні борці за неї. Вони віщують від імені самих засад колективно-національного життя, залишаючись при цьому моралізаторами й цілком безапеляційними в тому, що стосується культурної ідентичності.

Саме їхніми стараннями культурна історія змінює свої смисли, іноді на зовсім протилежні. Головне завдання їхніх зусиль — відтворити «власну» історію, якщо завгодно — привласнити її вольовим зусиллям, створити або відкоригувати «свій», «наш» історичний наратив. Історію присвоюють та завоюють на інших засадах, ніж просто науково-раціональне осягнення реальності. Виникає культурполітична навантаженість історичних інтерпретацій, якщо усвідомлюється відносність будь-якого факту культурної історії. Одні й ті самі події та факти нібито спільної попередньої історії набувають протилежних, іноді абсолютно протилежних історичних тлумачень.

Культурполітична навантаженість історичних інтерпретацій стає неодмінною умовою легітимації нової влади та життєвого (екзистенційного) самоствердження національної спільноти. Хоча й існує непереборне бажання доводити об'єктивність — можливу універсальність «для всіх» — історичних фактів, з культурполітичної точки зору, з точки зору представників різних культурних ідентичностей немає й не може бути якоїсь «третьої», універсальної, абсолютної позиції. То ж яким чином за таких умов можна поділити колишній «спільний» посткомуністичний світ? Яким чином узагалі роз'єднуються та від'єднуються культурні світи? Без яс-

ної відповіді на це питання ідея толерантності в горизонті взаємодії культур втрачає сенс.

У політичному, геокультурному розумінні розпад СРСР осмислюється вочевидь несиметрично. Правонаступництво сучасної Росії стосовно її політичної спадщини дає формальний привід говорити про тлумачення цього процесу в термінах від'єднання від російського світу самостійних, незалежних культурних світів як нібито про втрату. Те саме відбувається і з точки зору культурного самовизначення нової Росії та її громадян: неминучі апеляції до традиційної (докомуністичної) ідентичності повсюдно наштовхуються на пам'ять імперської єдності народів. Інакше кажучи, для Росії — для істеблїшменту, як і для частини населення — процес утвердження нового політичного режиму набуває іноді рис драматичної суперечливості.

Адже вся можлива легітимація на засадах відновлення «власної» культурно-історичної традиції (візьмемо хоча б приклади державного прапора та герба) неодмінно виявляється замкнутою у межах наративів історично спільного культурного світу Росії та СРСР. Саме тому російська самостійність, політичне самоствердження незалежної Росії не можуть не ґрунтуватися на збереженні всіма можливими засобами цілісності того культурного світу (або його позірною образу), відновлення цінностей неперервності якого надавало б базового смислу політичним діям. Активність російських демократів з дезінтеграції Союзу попервах легітимувала їхню посткомуністичну владу. Але ця сама апеляція до історії виявилася внутрішньо суперечливою: вона все одно залишалася пам'яттю спільного імперського минулого. Саме тому так по-різному Росія ставилася до відходу України та Білорусі, з одного боку, та до новонавернених за роки вже радянської історії прибалтів — з іншого. І вона зовсім не готова до того, щоб утратити останній оплот цілісності російського світу.

Суперечливість політичного самоствердження новітньої Росії з культурполітичної точки зору видається неодмінною: іноді навіть ліберальні й демократично зорієнтовані політики вимушені шукати способи легітимації, звертаючись до імперських традицій та цінностей. Політична риторика позначена формально-логічними ускладненнями: з одного боку, беріть собі стільки незалежності, скільки ви її здатні взяти, а з іншого — повинні дотримуватися міри, яку ніхто не здатний раціонально осягнути й визначити.

Таку саму двозначність у культурполітичних орієнтаціях демонструє (під умовним кутом зору «зсередини Росії») настанова на розгляд культурзв'язків у перспективі єднання, збирання, у світлі так званої посткомуністичної соборності, тепер євразійства. Вона може набувати різного виразу, починаючи від сповідання радикального принципу, згідно з яким «усі слов'янські ріки зіллються в російське море», й закінчуючи поміркованим побажанням культурного конкордату, тобто мріями про своєрідний культурполітичний пакт стосовно наявності історично спільного культурного світу.

Але всі ці та подібні до них шукання загального світу життя були й залишаються в ліпшому разі лише добрими намірами інтелектуалів, які мислять традиційно-універсалістськи й несвідомо торують шлях новому культурполітичному насиллю. Адже будь-яка спроба утвердити як політично правосильну ту чи ту культурну однорідність у міжнаціональних відносинах неминуче обернеться нехтуванням локальними формами життя. Саме тому на цьому шляху виникає природний опір — культурполітичне упередження спільнот тих країн, які здобули незалежність, зокрема й України.

Якщо застосувати такий самий аналіз до культурполітичної ситуації в Україні, то висновки будуть зовсім протилежними. Проблеми легітимності посткомуністичної влади в Україні розв'язують тут у контексті вольового від'єднання власної культурної традиції, власного культурного світу від інших культурполітичних світів, передусім Росії. У перші роки незалежності найбільш активна частина політиків та публіки часто вдавалася до риторики відторгнення російської культури, навіть до старого гасла «Геть від Москви!». Геополітичний вектор відштовхування був спрямований «від Росії», а туди, куди він був націлений, залишалося не багато Сходу. У цій світоглядній перспективі будь-яку розмову про пошуки спільного культурного, а поза ним — політично єдиного світу, однозначно відкидають, залишається наполеглива теза про максимальну інакшість та чужість.

Найсерйознішим у відносинах наших країн є те, що суверенізація на культурполітичних підставах виходить за вузькі рамки міжнаціонального відособлення й набуває міжнародного геополітичного значення. Факт політичного роз'єднання двох найближчих слов'янських культур потенційно приховує в собі значно радикальніший смисл розламу геополітично різних світів та можливих конфліктів між ними. Якщо ще зовсім нещодавно нинішній геополітичний дискурс був зосереджений на конкретній проблемі розширення НАТО на Схід, отже — на конкретних сюжетах поведінки України у складній мережі взаємовідносин між Заходом та Росією, це ще не означає, що лише тактичні питання визначають сферу дії культурполітики. Вже сьогодні принцип культурполітичної легітимності влади впливові чинні політики розглядають у глобальній перспективі.

Облишимо розмову про особливі форми політичної експлуатації останніх, підкреслимо лише головне: те, що їх політичне застосування — це глобалістське продовження культурполітичної легітимності влади за посткомуністичних умов.

Спрощено глобалізація культурполітики стає зрозумілою, якщо задати питання: як можливо спонукатися на які-небудь подальші радикальні зміни у так чи так укорінених політичних режимах посткомуністичних країн? Теоретично це вимагало б нового рівня легітимності, особливо за умов економічних негараздів та кризи. Політична легітимність ґрунтована

на звертанні до зовнішньополітичних масових цінностей, тобто до національних, культурних ідей та смислів. Новий крок у самолегітимації влади вимагав би ідеологічного опертя на більш універсальне уявлення про самоцінність «нашої» культурної ідентичності.

Уже наявне протиставлення, передусім «Заходів», який, нав'язуючи свій спосіб життя та культурні цінності, руйнує спільну історію тощо, неминуче вимагає звертання до більш універсалізованої системи легітимувальних цінностей, ніж та, на яку спиралася перша посткомуністична влада. Таке протиставлення — не тільки рефлекс на загрозу зовнішнього політично-силового тиску.

Протиставлення Заходів, що більш характерно для Росії, — це зовнішньополітичний парафраз внутрішньої нагальної потреби у новому рівні культурполітичної легітимації посткомуністичної влади. Виникає потреба не в обмеженій традиційними рамками російській ідеї, а в легітимації глобальної євразійської ідеології як її екстенсивного продовження. Розмова про євразійську ідентичність та засадові російські цінності, через життєві смисли яких проходить вододіл між протестантською та католицькою, індивідуалістичною Європою, з одного боку, і громадівською Росією — з іншого, є у цьому розумінні закономірною асиміляцією виробленого білоемігрантами євразійства в мові сучасних політиків.

У відносинах України та Росії така глобалізація проблеми культурної ідентичності спричиняє певні наслідки.

Достатньо лише почати пошуки в цьому напрямку, як миттєво вибудується гармонійна система бездоганно доведених історичних знань та історичної пам'яті, яка обґрунтує наявність історично підривної діяльності з того чи того боку в межах спільного культурного існування.

Глобалізація культурполітики, тобто зрощення культури та влади, політики та культури, може призвести до нового геокультурного зламу та нової системи конфліктів культур, переборювати які кожного нового разу буде дедалі складніше.

* * *

Політична незалежність України самим фактом її внутрішньої та міжнародної легітимації пов'язана з визнанням або запереченням власного культурного материка, особливої культурної ідентичності. Розлам культур Росії та України в цьому розумінні належить тлумачити як неминучу культурполітичну умову незалежності. Це — методологічна настанова на розуміння відмінності наших культурних світів, незважаючи на всю реальну історичну та актуальну близькість їх співіснування.

На підставі запропонованої методології толерантності слід окреслити найбільш перспективний, з нашої точки зору, шлях наших національних та

геополітичних взаємовідносин. Це — шлях визнання роз'єднаності української та російської культур, їх максимальної незалежності, скажімо так, назавжди наявної абсолютної відмінності культурних світів у перспективі цивілізованої взаємодії, взаємного співробітництва, шлях достатньо радикальної, відкритої для всіх інших культурних спілкувань комунікації, яку можна розглядати як певну перспективу геокультурної демократії. Формулювання цієї вкрай загостреної позиції у розумінні та переживанні культурполітичних відносин України та Росії (так само, як і інших посткомуністичних, і не тільки, країн) містить одночасно надію на знаходження позитивних рішень і для політиків, і для культурного діалогу та взаємообміну інтелектуалів, діячів культури, населення обох країн.

Це аж ніяк не означає заклик до упереджених взаємозіткнень, як схильні подавати власну самостійність фундаменталісти від культури. Це — лише регулятивний ідеал повної відмови від претензій на будь-яку універсалістську культурполітику, в тому числі — від політично узагальнених тверджень тієї чи тієї сторони про історичну спільність, «ті ж самі» культурні цінності, етнічну тотожність тощо, що зовсім не виключає наукових досліджень, які підтверджують культур-антропологічну спільність виникнення наших спільнот, попереднє спільне політичне існування, а також культурний обмін, що існує сьогодні.

Йдеться про вихідне прийняття сьогоднішньої позиції абсолютної й тому рівноправної відмінності виниклих культурних світів, різних ідентичностей. Тільки в цій перспективі вгамуються ті, хто бажає володарювати від імені загальних культурних цінностей і досягнень, ті, хто розуміє культуру не як мету, а лише як засіб власного політичного утвердження та боротьби. Методологія толерантності є лише регулятивним ідеалом визнання Іншого як абсолютно рівноправної за своєю культурою — етнічною, національною тощо — цінності, за невизнанням максимальної автономності якої — тінь найжахливішого конфлікту: війни світів.

ДЖЕРЕЛА

Лекторский В.О. Философия, наука, цивилизация // О толерантности, плюрализме и критицизме. — М., 1999. Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.iicas.org/articles/library/libr_rus_19_01_01p.htm

Husserl E. Philosophy and the Crisis of European Man (Lecture delivered by Edmund Husserl, Vienna, 10 May 1935 // *Husserl E.* Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Translated with Notes and an Introduction by Quentin Lauer, Harper Torchbooks, 1965 by Quentin Lauer. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://europa.eu.int/>

Євген Бистрицький — доктор філософських наук, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії НАН України. Сфера наукових інтересів — теорія філософії та філософська герменевтика, теорія пізнання, філософія культури, політична філософія.

*Володимир
Малахов*

НАЦІОНАЛЬНА ДЕРЖАВА, НАЦІОНАЛЬНА КУЛЬТУРА І КУЛЬТУРНИЙ СУВЕРЕНІТЕТ

I

Феномен «національної культури» як символічної цілісності, що включає всіх мешканців певної території, виник порівняно нещодавно. Він став результатом «націоналізації», якої культурний простір Європи зазнав за доби модерну. Модерна держава покладає себе як національна держава, тобто як політична єдність, що має джерелом своєї суверенності «націю». Останню уявляють не тільки як сукупність індивідів під однією юрисдикцією, але й як культурну єдність. Іншими словами, національна держава передбачає збіг політичних та культурних кордонів. У цьому збігові — точніше, у прагненні до такого збігу — принципова відмінність сучасної держави від держави досучасної (тобто такої, яка існувала умовно до 1800 року).

Для досучасних держав характерна соціально-становна стратифікація. Їхнє населення настільки жорстко ієрархізоване, що нижчі та вищі верстви належать різним культурам. Аристократична культура, з одного боку, і культура селянських мас — з іншого, взагалі не дотикаються одна одної на рівні повсякденних практик і лише спорадично зустрічаються на символічному рівні¹. При цьому дворянська культура значною мірою існує поверх дер-

© В. МАЛАХОВ, 2011
© Переклад з російської
В. Недашківського, 2011

¹ Національна держава, національна культура і культурний суверенітет.

жавних кордонів [Элиас, 2002], натомість культура селян часто виявляється локалізованою в рамках тієї чи тієї провінції².

Держава доби модерну була, за влучним висловом Зигмунда Баумана, державою-садівником, натомість держава доби, що передувала модернові, була державою-єгерем [Bauman, 1989: p. 51—67]. Як єгер лише стежить за тим, що відбувається в лісі, так і домодерна держава мінімально втручалась у сферу, яку ми сьогодні назвали б культурним життям. Садівник же займається не тільки культивуванням бажаних рослин, а й викорчовуванням небажаних. Звідси випливають дві важливі особливості модерної держави: 1) асиміляціоністський тиск на культури «меншин»; 2) відносно гармонійне співіснування держави й ринку — зусиль держави щодо підтримання певного культурного стандарту, з одного боку, та активності учасників культурних обмінів — з іншого.

За доби модерну розвиток етнічних та регіональних культур блокується. Місцеві культури (від провансальської у Франції до української в Росії³) не розглядають як гідні імені «культура». Від вихідців із цих культурних ареалів очікують асиміляції в панівній — національній, тобто заохочуваній державою — культурі.

Нижчим класам відмовляють у володінні культурою. Власне культурою вважають лише той культурний зразок, який продукують і споживають еліти. «Народна культура» за таких умов — суперечність у визначенні. Нормативна дихотомія «високої» й «масової» культури (перша як утілення якості, друга — як утілення сурогатності та низькопробності) не випадково дожила до середини ХХ сторіччя⁴.

II

Державі доби, що настала приблизно чотири десятиріччя тому⁵, з дедалі більшими зусиллями вдається поставати у ролі садівника. Чому?

² Про культурну різноманітність (включно з мовною) населення європейських держав за досучасної доби див.: [Schulze, 1994].

³ Стосовно Росії тут потрібне застереження: оскільки російські еліти позиціонували країну як імперію, а не як національну державу, вони впродовж тривалого часу не прагнули до культурної гомогенізації етнічно строкатого населення. Проте процеси русифікації, що розпочалися за Олександра III, перебігали у річищі тієї самої політики асиміляції, яку проводили національні держави Західної Європи.

⁴ Теоретичну ревізію цього загальноприйнятого поділу було здійснено у 1960-х роках. Піонерами тут були соціологи Бірмінгемської школи, які замість терміна *mass culture* почали використовувати термін *popular culture* і намагалися продемонструвати, що вододіл між цією культурою і культурою буржуазії пролягає не по лінії якості, а по лінії ставлення до капіталізму та експлуатації людини людиною.

⁵ Наприкінці 1970-х — на початку 1980-х для позначення цієї доби використовували термін «постмодерн», у 1990-ті його витіснив термін «глобалізація».

По-перше, тому що мірою формування всесвітнього культурного ринку виникає *запит на відмінність*. У результаті на сцену виходять гравці, які раніше не мали шансів бути поміченими. Голоси меншин уже не можна заглушити. Понад те, належність до меншини стає цінністю, а отже — культурним ресурсом.

Попередні опоненти національних держав — і національних культур — отримують у своє розпорядження нові можливості. Те, що раніше асоціювали з відсталістю, недостатньою модернізованістю, реакційністю тощо, прикривається флером прогресивності та респектабельності. Якщо вже є попит на відмінність, а носії такого запиту розосереджені по всьому світу, то пропозиція відмінності також стає глобальною.

Бретонська культура у Франції, баскська культура в Іспанії, шотландська культура у Великій Британії, татарська культура в Росії, тибетська культура в Китаї, культури індіанців у Північній Америці тощо. Всі ці випадки є специфічними, але їхня спільна риса — збереження етнічної своєрідності (на рівні мови, релігійних практик або хоча б життєвого стилю) всупереч асиміляційному тискові з боку держави. Причому до збереження такої своєрідності етнічні меншини спонукувані не тільки внутрішніми, а й зовнішніми мотивами (симпатіями іноземців — потенційних спонсорів або бодай туристів).

Випадки, про які йшлося вище, ілюструють етнічне протистояння національно-державним культурним проектам. Але не менше (мабуть, навіть більше) значення у зв'язку з цим має виклик, що його кидають національним проектам регіони⁶. Приклад регіональної протидії гомогенізації — «обласництво» в сучасній Іспанії. Каталонці за наших днів не менш енергійно наполягають на своїй відмінності від мешканців решти Іспанії, ніж півсторіччя тому, коли вживання каталонської мови було заборонене. Сьогодні каталонська мова — друга державна на території Каталонії, поряд з іспанською (яку тут називають не інакше, як «кастильська»). У Каталонії віддають перевагу іншій кухні, національним танцем вважають сарда, а не фламенко, а бій биків, без якого немислима ідентичність мадридців, тут віднедавна заборонений.

Інша ілюстрація регіонального виклику національній культурі — «Північна Ліга» в Італії. Для протагоністів цього руху далеко не очевидно, що

⁶ Наполягання на каталонській специфіці є проявом саме регіональної, а не етнічної самосвідомості. Те саме має місце і в інших областях Іспанії. Населення тієї чи тієї області ідентифікує себе саме з областю, а не з етнічною групою. Так, мешканці Арагону, Валенсії та Балеарських островів, незважаючи на те, що розмовляють каталонською мовою, вважають себе відповідно арагонцями, валенсійцями та балеарцями, а зовсім не каталонцями, як можна було б припустити, виходячи із звичної нам етноцентричної схеми [Кожановский, 2007].

Італія — одна країна, з одним історичним і культурним минулим і з одним політичним майбутнім. В ідеології цього руху важливу роль відіграє міф про особливе походження мешканців Півночі. Вони, згодом, ведуть свій родовід від кельтів (і, будучи спадкоємцями унікальної кельтської культури, несуть у собі особливу кельтську ментальність), чим не можуть похвастатися мешканці італійського Півдня [Шнирельман, 2007: с. 452—485].

Феномен, який дістав назву «новий регіоналізм», не обов'язково передбачає перегляд чинних політичних кордонів. Регіони, як правило, далекі від сепаратизму. Але вони ставлять під знак запитання наявні *символічні* кордони. Саме регіон, а не держава, частиною якої цей регіон є, постає як бренд у глобальних символічних обмінах. Приклад — рекламні ролики на всесвітніх телеканалах (таких, як CNN та BBC), які запрошують інвесторів вкладати капітали в Татарстан. Текст оповідає про гармонію стародавніх традицій та динамізму сучасного життя, а візуальний ряд ненав'язливо пропонує насолодитися мінаретами казанських мечетей та стрибком Олени Ісінбаєвої. Схожим чином побудовано бренди Шотландії та Баварії, Рурської області та Калмикії. В їхніх самопрезентаціях потенційному інвесторові жодного разу не згадано національну державу, під юрисдикцією якої вони перебувають. *Локальне адресоване до глобального, обминаючи опосередкування національного.*

По-друге, здатність держав контролювати відтворення на своїй території одного — сприйманого за «національний» — культурного зразка сильно послаблюється під впливом міжнародних міграцій.

Мільйони вихідців із «третього світу», що перебралися на постійне місце замешкання у країни Західної Європи та Північної Америки, роблять істотний внесок у зміну культурного ландшафту цих країн. Під впливом імміграційних процесів змінюються структура попиту та структура пропозиції у сфері матеріальної культури.

Між іншим, ці попит та пропозиція формуються не тільки й не стільки завдяки присутності іммігрантів, скільки завдяки новим культурним потребам місцевих жителів. Середні класи у західних містах активно споживають незахідні культурні продукти. Арабські кав'ярні та турецькі чайні, куріння кальяну, м'ясні крамнички, що пропонують халяльне м'ясо, китайський фастфуд, центри східної медицини, студії «танцю живота» (а також «латино»), перукарні, які роблять зачіски «афростайл», закусочні та ресторани східної, африканської та латиноамериканської кухні — ось лише найбільш явні прикмети змін у побутовій культурі.

Під впливом імміграції трансформується й художня («духовна») культура країн-приймачів. Вихідці з емігрантського середовища, стаючи режисерами, сценаристами, продюсерами, письменниками, композиторами, створюють твори, які естетично та світоглядно виходять за межі європоцентричної картини світу.

По-третє, в культурній сфері починають діяти агенти, не прив'язані до національної території, — транснаціональні корпорації. Їхня діяльність веде до того, що посередництво держави між індивідом як споживачем культурних продуктів, з одного боку, і виробниками цих продуктів — з іншого, перестає бути необхідним.

Це спричиняє зрушення в культурній лояльності громадян. Раніше лояльність індивідів майже автоматично адресувалася символічному та комунікаційному просторові, рамки якого були задані національною державою. Тепер цей автоматизм порушено. *Об'єктами культурної лояльності стають знаково-символічні цілісності та комунікаційні простори, межі яких перетинають кордони національних держав.*

Радикальне зрушення у свідомості, про яке йдеться, можна описати і в інших термінах, а саме: відбувається ускладнення механізмів ідентифікації. Впродовж більш ніж півтора сторіччя (від першої третини ХІХ до середини ХХ сторіччя) уявленим суспільством, з яким ідентифікують себе індивіди, була нація. Національна ідентичність індивідів співіснує з професійною, гендерною, релігійною, регіональною тощо. Із завершенням модерну завершився і період домінування «націоналістичного» способу ментального картографування світу. Це зумовило появу спільнот ідентичності [Кастельс, 2000], погано сумісних з національною ідентичністю.

Скептики заперечать, що такі спільноти існували з моменту виникнення національних держав (наприклад, члени релігійних меншин неохоче ідентифікували себе з тією чи тією нацією). Це так. Але з розвитком сучасних інформаційних технологій консолідація таких спільнот набуває нової якості. Завдяки Інтернету та іншим формам електронної комунікації спільноти ідентичності, альтернативні націям, дістають можливість рекрутувати своїх членів незалежно від територіально-державної належності. Крім того, відбувається примноження спільнот ідентичності [Castels, 1997]. Вони формуються як на релігійних, так і на ідеологічних та/або життєво-стилістичних засадах (екологізм, фемінізм, пацифізм, анархізм, міжнародний правозахисний рух тощо).

III

За доби модерну ресурси Держави зіставні з ресурсами Ринку. Якщо ринок діє у національних масштабах, він не кидає виклику державі. Агенти культурних обмінів не намагаються вийти за межі нації-держави. Якщо такий вихід і трапляється, це не ставить під загрозу здатність держави задавати культурну норму.

Те, що ми спостерігаємо із завершенням модерну, — явна та гостра суперечність між офіційними інституціями культурного (від)творення, з одного боку, і ринковими інституціями — з іншого.

Певна асиметрія між імперативами ринку та імперативами суспільного блага супроводжувала держави з моменту формування капіталізму. Держава за визначенням повинна дотримуватися принципу соціальної відповідальності, а отже — обмежувати комерсантів, які діють у культурній сфері (ухвалювати і здійснювати законодавство, яке забороняє порнографію та пропаганду насилля тощо). Водночас якщо держава проголосує свою прихильність до цінностей «ринкової демократії», їй доведеться миритися з комерціалізацією культури, а отже, з тією обставиною, що агенти культурного виробництва та розподілу керуються у своїй діяльності тільки одним мотивом — мотивом прибутку. На практиці ж це рівнозначне масовому поширенню продукції, яка тематизує секс та насилля [Raymond, 1995: p. 10—108].

Зрозуміло, ця асиметрія існує не перше десятиріччя. Проте сьогодні вона стає значно помітнішою. Якщо раніше держава мала більш-менш ефективні інструменти контролю над культурною сферою у межах власних кордонів, то за доби «інформаціоналізму» можливості такого контролю відчутно зменшилися.

Утім, на колізії «(національна) держава vs (транснаціональний) ринок» не слід дивитися суто крізь призму культурної деградації. Поява глобального культурного ринку несе із собою і щось позитивне. ТНК, що займаються шоу-бізнесом, сприяють тому, що в комерційному просторі з'являються ніші для творів, первісно не розрахованих на комерційний успіх. Річ у тому, що твори, некомерційні за своїм задумом, також можна непогано продавати. На них існує попит, і дистриб'ютори, що займаються виявленням (та формуванням!) такого попиту у всесвітньому масштабі, займаються цілком шляхетною справою. Якби не серія «Інше кіно» (європейський аналог цієї серії — «Art house») на відео та DVD, російська аудиторія ніколи б не побачила десятки кіношедеврів. Якби не лейбл Пітера Габріеля «Real World», світова аудиторія ніколи б не почула сотні творів «етнічної музики» (*world music*).

Ось як виглядає, наприклад, стратегія концернів звукозапису, які займаються продажем «етнічної музики». Якщо якийсь етнічний колектив або окремий виконавець має шанс здобути любов глобальної аудиторії, йому надають необхідного шарму, далі маємо масовану рекламну кампанію і, в разі успіху, величезні накладки дисків. Якщо ж такий колектив або виконавець надто специфічний і навряд чи буде сприйнятий світовою публікою, то наголос роблять на його оригінальності. Відповідно посилюють його «етнічні» риси, а сам продукт адресують тій чи тій національній аудиторії.

IV

Звичайно, суверенітет держави в культурній сфері завжди був великою мірою фіктивним. Жодна держава модерну не була в змозі повністю відгородити свою територію від проникнення на неї знаків і символів, витворених поза її межами. А проте у розпорядженні держави аж до нещодавнього часу були ресурси, які давали змогу управляти ідентичностями своїх громадян⁷.

Ці ресурси помітно виснажилися впродовж останньої третини ХХ сторіччя. Поширення сучасних технологій у сфері транспорту та ЗМІ зробило міждержавні кордони шпаристими. Супутникове та кабельне телебачення, а відтак Інтернет поклали край монополії держави у сфері розподілу культурних продуктів на її території.

Таким чином, якщо суверенітет — це незалежність в ухваленні рішень, то від культурного суверенітету держав на початку ХХІ сторіччя залишилися хіба що згадки. *Проте фіктивність культурного суверенітету не перешкоджає реальним претензіям на володіння ним.*

На мій погляд, те, що відбувається в наші дні, можна назвати *стилізацією суверенності*. Чим вона зумовлена? Хоч як це дивно, логікою того процесу, який ми, за відсутності більш догідного виразу, називаємо глобалізацією.

Один вдумливий автор звернув увагу на те, що сутність «глобалізації» полягає саме у глобалізації культурних обмінів [Waters, 2002]. Адже що ми маємо на увазі, говорячи про глобалізацію? Те, що обміни, здійснювані у різних сферах, стають усесвітніми. Проте, строго кажучи, ні в економічній, ні в політичній сфері цього не відбувається. Всесвітнього характеру набувають лише обміни у сфері культури. Як відзначає М. Вотерс, «економічні обміни локалізуються, політичні — інтернаціоналізуються, культурні обміни глобалізуються» [Waters, 2002: р. 20].

Утім, до справи можна підійти інакше, а саме: піти від жорсткого розділення трьох сфер суспільного життя й зосередитися на взаємному проникненні їх. Так вчиняє Рональд Робертсон, який наполягає на тому, що сьогодні відбувається «культуралізація» суспільства на всіх рівнях [Robertson, 1992]. Іншими словами, зміст процесу, поійменованого глобалізацією, полягає в тому, що культура починає пронизувати собою і економіку, і політику. Як приклад можна взяти змагання японських і німецьких автомобільних виробників. Питання про те, чиї машини виявляться більш затребуваними на світовому ринку, є питання *бренду*. Це означає, що відповідь

⁷ Немає потреби робити спеціальне пояснення про те, що у держав типу Гватемали, з одного боку, і типу Сполучених Штатів — з іншого, різні ресурси впливу на ідентичність своїх громадян.

на нього полягає у знаково-символічній — тобто в культурній — площині, а не в площині технічній чи фінансовій. За цілковитої рівності в тому, що стосується співвідношення ціни та якості, перемагає той, чий «імідж» в очах покупця виявиться привабливішим.

V

Претендування на культурний суверенітет, що їх висувають пострадянські держави, викликає різні реакції. Багато хто (особливо ті, хто спостерігає за ними з Росії) вважає ці домагання безпідставними. При цьому переважно відзначають скромні ресурси, що є у розпорядженні нових претендентів на суверенітет. Культурна спадщина та культурні символи, що їх еліти пострадянських держав хотіли б використати як національні, якщо придивитися, виявляються частиною ширшого цивілізованого ареалу. Скажімо, тюркського в узбецькому випадку або іранського у таджицькому. Тамерлан не був узбеком, хоч би як того кортіло сучасному керівництву в Ташкенті, а Фірдоусі писав на фарсі, а не таджицькою мовою. Чингіз Айтматов, що становить гордість Киргизстану, надто тісно пов'язаний з радянською культурою, щоб його можна було без перебільшень вважати киргизьким письменником. Крім того, російських спостерігачів спантеличує якась надлишковість зусиль із культурної суверенізації. Чимало заходів, здійснюваних керівництвом колишніх радянських республік, явно контрпродуктивні під кутом зору *raison d'etat*. Перекладати державною мовою величезну кількість літератури, доступної російською (від художньої до економічної та юридичної), — надзвичайно витратна справа. І відповідальні державні мужі могли б пустити ці кошти на більш нагальні потреби. Витіснити російську мову з публічної сфери — заняття не тільки клопітке (враховуючи опір російськомовної частини населення та незадоволення офіційної Москви), але й шкідливе. Російська мова для більшості людей, що тут живуть, — вікно у світову культуру.

А проте за всієї позірної ірраціональності таких зусиль вони є цілком раціональними. Наведу три аргументи на користь такого твердження. По-перше, сучасна світова політична система влаштована як система держав. Держави розглядають як суверенні одиниці — як осередки влади, або «владні вмістища». Володіння культурною владою тут мається на увазі так само, як володіння владою військово-політичною та економічною. Тому позиціонування себе як (гомогенної) нації — цілком виправдана стратегія для держав. Вона дає їм шанс поліпшити свої позиції у глобальній конкуренції. Або ви являєте собою автономне культурно-політичне ціле і змушуєте зважати на вас як на таке ціле, або на вас дивляться як на не-цілком-державу. По-друге, в цих зусиллях проглядає прагнення до самоствердження та, якщо завгодно, реваншу. У сьогоднішніх нових незалежних

держав, які два десятиріччя тому увіходили до складу СРСР, еліти готові на багато чого, щоб довести «старшому братові» свою спроможність — нехай і з властивими підліткові перегинами. Нарешті, по-третє, не забуваймо про надзвичайну популярність, якої набув починаючи з 1970-х років дискурс «постколоніалізму». Було б дивно, якби нові суверени не скористалися можливістю в нього вписатися й подати своє перебування всередині Російської імперії та Радянського Союзу як животіння у «в'язниці народів». Іншими словами, *висуваючи претензії щодо відновлення зганьбленої автентичності, пострадянські держави грають за тими правилами, які задані «глобальною спільнотою»*. Їхній націоналізм є ніщо інше, як підпорядкування транснаціональним політичним імперативам.

Тому навряд чи варто впадати в іншу крайність і намагатися дезавувувати їхнє прагнення до суверенності (культурної в тому числі). На мій погляд, культурний імперіалізм — так само програшна позиція, як і культурний націоналізм. Націоналізм випинає відмінності. Імперіалізм їх не помічає. Націоналізм від імені малих культур надто ретельний щодо суверенності (автономності, незалежності, автентичності). Імперіалізм — а по суті націоналізм від імені великої культури — відмовляє малим культурам у визнанні.

ДЖЕРЕЛА

Геллер Э. Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991.

Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. — М.: ГУ ВШЭ, 2000.

Кожановский А.Н. Испанский случай: этнические волны и региональные утёсы // Национализм в мировой истории / Под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. — М.: Наука, 2007.

Шнирельман В.А. Единая Европа и соблазн кельтского мифа // Национализм в мировой истории / Под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. — М.: Наука, 2007.

Элиас Н. Придворное общество. — М.: Языки славянской культуры, 2002.

Bauman Z. Gamekeepers turned gardeners // Bauman Z. Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals. — Cambridge: Polity Press, 1987.

Castells M. The Power of Identity. — Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

Raymond W. The Sociology of Culture. With a new Foreword by Bruce Robbins. — S. I.: The University of Chicago Press, 1995.

Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. — London: Sage, 1992.

Schulze H. Staat und Nation in der Europaeischen Geschichte. — Muenchen: Beck, 1994.

Waters M. Globalization. — London; New York: Routledge, 2002.

Володимир Малахов — доктор політичних наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії РАН. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, політика, культура, етнічність.

ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

*Тетяна
Чайка*

БЕСІДИ З КРИМСЬКИМ Час учнівства¹

...Час ученичества — он в жизни каждой
Торжественно-неотвратим.

Марина ЦВЕТАЕВА

З усього багатогодинного інтерв'ю з Сергієм Борисовичем цей фрагмент є для мене чи не найбільш проблемним. Так було і тоді, коли я вперше це від нього почула, так є і тепер, коли Сергія Борисовича з нами вже нема, — на відстані часу, сповненого для мене роздумів про нього. Напевно, серед нас є ті, хто вважає себе учнями Сергія Борисовича чи хотів би себе такими вважати. А от виявляється, що все не так просто. Проте цей сюжет, на мою думку, не є приводом для непорозумінь і суперечок, а радше спонукає до власних наших роздумів про час, про самих себе, про тих, «із кого» ми виросли, і про тих, для кого ми самі стали вчителями, — або не стали. Роздумів так само прискіпливих і чесних, як у Сергія Борисовича Кримського.

Тетяна Чайка: Сергію Борисовичу, коли і як розпочався ваш час учнівства? Ким були ваші перші вчителі?

Сергій Кримський: Цей час розпочався серед книжок, і першим моїм «вчителем» стала бібліотека. Вчитися в школі попервах я не міг, я школу не витримував через абсурд. І що ж я робив — це було

¹ Попередні публікації рубрики «Доторк» див.: Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 140—145; 2011. — № 1. — С. 128—145; № 2. — С. 86—92; № 3. — С. 103—111.

одразу після війни, тоді ніякого порядку не існувало, — я записувався до якоїсь школи і не ходив туди на уроки. На кінець чверті я все ж приходив і відповідав одразу з усіх предметів, і мені немовби рису підводили. Тоді можна було так. Якимось я довідався, що на Жилянській (до речі, я зараз близько там живу) з'явився історик такий, трохи схибнутий і працює у школі вчителем. І от я почав ходити до тієї школи просто заради гумору. Він прийшов до нас у клас (я тоді був восьмикласником), і перша його заява була така: «Добридень, товариші! Я Конишев, комуніст, я трохи на товариша Леніна схожий. Він так само, як я, гаркавив і був такий самий на зріст». А потім цей Конишев розповідав, як він брав Київ: «Праворуч стоїть Ватутін, ліворуч — я й інші генерали. Ватутін питає: “Як, хлопці, будемо Київ брати: в лоб чи в обхід?” Генерали кажуть: “в обхід”, а я кажу: “в лоб!” “Правильно, товаришу Конишев, бери човен, бери людей, беріть його в лоб”. Пістолети тут, пістолети там, а з боків і поготів. Обв'язався гранатами, хочу під танк кидатися. Аж підходить до мене комісар, кладе руку на плече і каже: “Не кидайся, товаришу Конишев, ти ще знадобишся Радянській владі”». От такого гатунку було навчання. От такі речі я у школі чув, і це відповідало моєму поняттю абсурду.

Що ж я робив? Я проводив цілі дні в бібліотеці, тим паче що вона була навпроти мого дому. Там був завідувач читальною залою, Федір Федорович Запеченко, людина аристократичного походження, з роду Милорадовичів. Після війни Федора Федоровича переслідували, тому що він за часів окупації у Києві був; до речі, він тоді врятував книжковий фонд цієї бібліотеки. І ось, цей чоловік став мене опікати, пускав мене до книгосховища. Я приходив до бібліотеки, у книгосховище, переді мною — стоси книг, полиці й такі сходи навскісні. І от я розпочав знизу доверху, навскоси, по діагоналі проходити, прочитуючи практично все, що надбибував. І це були мої університети, замість школи. Ось ця бібліотека стала для мене школою, це книгосховище, де ти сам лазиш усюди, сам немовби видобуваєш це знання. Це було дуже важливо.

Т. Ч.: До філармонії ви тоді теж ходили? А як ця звичка народилася?

С. К.: Це народилося цілком природно, із самого дитинства. Як я вже казав, моя мати за освітою — піаністка. Ну, іще я по музеях ходив сам. Отака була моя освіта. На жаль, і школа, і університет, про який оповідь окрема, стали для мене школою абсурду.

Т. Ч.: Сергію Борисовичу, а окрім бібліотеки ви когось вважаєте своїм першим учителем?

С. К.: Ні, у мене не було вчителя. Такої не було людини. Були у мене вже в дорослому, сформованому стані люди, з яких я брав приклад або навчався від них, як-от той самий Сильвестров, Леонід Аркадійович Клужнін — алгебраїст дуже відомий, потім він багато років завідував кафедрою

алгебри в Парижі. Інтелігентна дуже людина, я від нього, звичайно ж, багато чого навчився.

Т. Ч.: Це вже пізніше?

С. К.: Це вже зовсім згодом, це десь ближче до моїх сорока років.

Т. Ч.: А може, була якась книга в дитинстві, котра стала для вас, ще до Гегеля, таким собі вектором тяжіння?

С. К.: До Гегеля вектором тяжіння були головню книжки Жюль Верна: «Таємничий острів» ...

Т. Ч.: Книжки були вдома? Вдома була бібліотека?

С. К.: Так, удома була бібліотека. Батько чомусь захоплювався академічною серією. У нас вдома вся академічна серія була довоєнна. Знаєте, Дефо і таке інше.

Т. Ч.: А ось із шкільних учителів хтось відігравав важливу роль у вашому житті?

С. К.: Ні, ніколи. Ці люди були для мене цілком альтернативні.

Т. Ч.: А друзі? Був у вас друг дитинства, друг серця?

С. К.: Це не одна людина була. Коли я у Києві зорганізував науково-технічне товариство, у мене було коло дуже близьких друзів — четверо-п'ятеро людей. Все це хлопці дуже талановиті, дуже цікаві, допитливі. Потім один із них, Семен Ладанов, досяг рівня майже геніального конструктора. Він згодом емігрував до Америки й там видатним авіабудівником став. Другий, Юра Фіалков — хімік, член-кореспондент Академії наук, така собі дуже серйозна і талановита людина. Був тоді дуже близьким моїм другом художник Рома Пружанський, він відіграв велику роль у моєму знайомстві із живописом, через те що він сам писав. Він дуже цінував і глибоко знав мистецтво...

Т. Ч.: Це все київські ваші друзі?

С. К.: Це все київські. Рома помер уже — вони майже всі померли.

Т. Ч.: Сергію Борисовичу, а тепер про Ваших учнів. Чи вважаєте Ви когось своїми учнями?

С. К.: Ні, у мене — заборона на такі почуття. Заборона просто на таке...

Т. Ч.: Заборона на почуття вчительства?

С. К.: На таке почуття, щоби когось вважати учнем своїм. Заборона просто, заборона. І я знаю, в чім річ, чому заборона.

Т. Ч.: Розкажіть.

С. К.: Тому що — педагоги це добре знають — настає період, коли твій учень починає тебе ненавидіти. Ти йому нав'язуєш свої думки! Ти заважаєш йому рухатися самостійно — навіть якщо це йому корисно було б. Крім того, він не розуміє, чим мусить платити за це. Коли на рівних — він мені щось каже, я йому відповідаю, питання, відповіді або ще щось, а коли ти на нього однобічно дієш — це викликає спротив. Я знаю, я просто емпірично

знаю, що трапляється: просто виникає ненависть до вчителя. Цього наша педагогіка не враховує. Ненависть. Тому нікого не можна вважати своїм учнем. Мені — вважати. От він сам може вважати, а я не можу, це не добре з мого боку було б. Це дратує людей, коли сказати, що це — мій учень.

Т. Ч.: І Ви це відчули як учитель?

С. К.: Так, так, як учитель.

Т. Ч.: А все ж таки, досвід хоч якогось учнівства у вас є?

С. К.: Є досвід... Так, учнівства в якійсь такій специфічній формі. Це досвід впливу якогось...

Т. Ч.: Так. Я ж маю на увазі не просто навчальний досвід.

С. К.: Розумієте, як виходить. Виходить, що коли починаєш дуже прискіпливо ставитися до того, що ти думаєш, то виявляється: а-а, насправді-то ініціював це хтось інший — не те, щоб тобі підказали цю думку, вона твоя, але вона в тебе виникла під час бесіди з якоюсь іншою людиною. Це вона, ота людина, її ініціювала. Розумієте, як? Ти не повторюєш чийось думку, ти винайшов її сам, але вона ініційована іншим. І якщо так думати, то виявиться, що майже все, що у тебе є, ініційоване іншими людьми.

Т. Ч.: А от ви знаєте, я зіткнулася зараз із тим, що деяка частина сучасної молоді дуже боїться того, щоб ставати, як вони кажуть, автодидактами.

С. К.: Що ви маєте на увазі?

Т. Ч.: Ну, розумієте, от вони чомусь шукають собі вчителів. І потерпають від того, що вчасно їх не знаходять.

С. К.: А-а, шукають? Ну, це якісь інтелектуальні лінощі, шукати вчителя. Це інтелектуальні лінощі.

Т. Ч.: Вони бояться стати автодидактами, тобто бояться такого становища, коли, мовляв, я цей шлях проходжу суто сам — з усім тим, що звідси впливає.

С. К.: Ну, я таких не знаю людей. Теоретично я це можу уявити, я вірю вам, якщо ви із цим стикалися, але... люди не люблять вчителів, не люблять вчительства. Та в цьому, зрештою, немає й потреби.

Т. Ч.: Он як? А відомі історичні форми стосунків учня і вчителя — вони вже відійшли в минуле?

С. К.: Це були середньовічні, дуже жорстокі форми. Розумієте, як? Що таке доба Просвітництва? Доба Просвітництва — це ж не просто пропаганда науки або пропаганда знання. Це поява парадигмального знання, тобто поява підручників. А підручники з'явилися дуже пізно. Ну, були там, звісно, «Начала» Евкліда, трактати Ньютона, але то не були підручники, їх все одно витлумачували професор або викладач. А підручники — це така особлива форма. Створити знання, яке може вміщатися в будь-яку голову, ось це — Просвітництво. Надати знанню такої форми, в якій воно може вміщатися у будь-якій людській голові. Так виникає парадигмальне знання, і

ось тоді виникають підручники. Взірцеві тексти. А раніше цього не було, і був один принцип: дій, як я.

Т. Ч.: Отам і вчитель.

С. К.: Там і вчитель, так: дій, як я. Але це минулі часи, звичайно. Минулі. Саме через це, як ви пам'ятаєте, Сократ іще сказав, що його завдання — не проголошувати мудрість, а діставати її з інших людей...

Отож, я можу повторити: вчителів у мене не було. Це якщо говорити про людей. А от якщо брати тексти, то Гегель — мій учитель. Це можна сказати. Інтелектуально, Гегель — мій учитель.

Т. Ч.: А що таке, на Ваш погляд, духовна наступність? Чи можна її вважати своєрідною формою учнівства? Чи тут має місце просто процес упізнання? От я бачу щось, і я розумію, що це — моє. І я тут-таки йду далі. Я бачу, чие це, і розумію, що це — моє. Це не наступність?

С. К.: Ні, ні, ні. Наступність відбувається через враження. От коли щось вас у когось вражає. Тоді воно стає матеріалом або поживою для вашого духовного горіння, для вашого духовного вогню.

Т. Ч.: І, на Вашу думку, така форма у сучасному світі теж відходить?

С. К.: Ні, ні, це не відходить. Для мене це лишається. Тексти є якісь, ідеї, які дають Вам змогу діяти далі й думати далі...

Тетяна Чайка — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. Сковороди Національної академії наук України. Сфера наукових інтересів — історія давньоруської філософської думки, етика, юдаїка.

Дорогий читачу,

сьогодні наша рубрика представляє нового учасника. До нас приєднується наш харківський колега — Олександр Філоненко. Якось Олександр Семенович натрапив на книжку задокументованих розмов з Людвігом Вітгенштайном. Відтоді його захоплюють можливості філософської мемуарної документалістики — своєрідного словесного портретування філософа, яке має зберігати характерні риси як самого портретованого, так і його співрозмовника. Розмови з Олександром П'ятигорським — перша спроба Олександра Філоненка в цьому жанрі. Вітаємо його з дебютом і нагадуємо, що наша рубрика відкрита для співпраці.

Тетяна ЧАЙКА

**Олександр
Філоненко**

ОЛЕКСАНДР П'ЯТИГОРСЬКИЙ, ОПОВІДАЧ¹

Джонатану Сатону — радіючи дружбі

10 лютого 1998 року я став свідком народження філософії з розмови. Тоді містер Мартин Дюхерст, визначний славіст з університету Глазго, дотримав дану мені влітку обіцянку «ушолопати на трьох з Мойсейовичем», і ми зустрілися в кабінеті Олександра Мойсейовича П'ятигорського у Школі східних та африканських досліджень Лондонського університету. Це була наша перша зустріч, приводом до якої стали мої спроби розібратись у філософії Володимира Набокова, а єдиною відомою мені російськомовною статтею на цю тему була давня стаття П'ятигорського «Трохи про філософію Володимира Набокова» [Пятигорский, 1978]. Сталася зустріч, в якій розмова про Набокова розчинилась у стихії філософування. Услід за цією були інші зустрічі, і прагнення занотувати принаймні деякі теми, сюжети й повороти у тій стихії, що відкрилася переді мною, привели до появи цих записів.

Оскільки неодноразово повторений ритуал розмов супроводжувався питтям *завжди* горілки, то раз у раз, розуміючи, що на ранок багато які з тем можуть бути безповоротно втрачені, наввипередки

¹ Пропоновані нижче записи друкуються зі скороченнями та мовою оригінальної розмови — як документ у жанрі oral history.

зі сном в автобусі чи електричці я записував *суттєве*, що надало нотаткам неусувної фрагментарності. Я довго зважував, чи варто приводити до ладу ці «п'яні зошити», чи варто прагнути передати дух розмови, якщо будь-яка розмова передбачає двох, однак своєї участі в розмові я жодним чином не відзначав і майже не пам'ятаю. У записах розмова поділилась на фрагменти *оповідей*. Подолати цю складність допомогла винесена П'ятигорським в один із численних епіграфів «Міфологічних роздумів» теза такого собі І. Бештау: «Міфологія дана нам у незв'язних фрагментах нашої думки. Якби їх зв'язок вдалося відновити, то це була б історія» [Пятигорский, 1996: с. 17]. Отож мої записи, хоча й вивірені хронологічно, однак жодним чином не історичні, а втім, мимоволі міфологічні в означеному вище сенсі.

У 1931 році у статті «Оповідач», присвяченій творчості Миколи Лескова, Вальтер Беньямін описує та одночасно проводить оповідача, який залишає, з його точки зору, європейську культуру *назаважди*: «Ми все рідше зустрічаємося з людьми, які спроможні щось доладно розповідати» [Беньямин, 2004: с. 384]. Спілкуючись із П'ятигорським, я дедалі більше переконувався в помилковості культурологічного прогнозу Беньяміна і в точності його феноменології оповіді. Переді мною постав оповідач, якого важко виявити в його ж філософських працях. Він не втомлювався повторювати, що «жодна філософія не існує без розмови» [Пятигорский, 2007: с. 20], але водночас сповідував філософування як роботу деконтекстуалізації. Поєднував він ці тези в імперативі — тості, пропонуючи випити за те, щоб філософ, котрий *повинен* вийти з історії, завжди *знав*, звідки саме він виходить. П'ятигорський як супротивник будь-якого фіналізму сам був втіленим аргументом помилковості беньямінівського прогнозу та любляв цитувати лист Пастернака: «Долі культури в лапках знов, як колись стають *справою* вибору... Скінчується все, чому дають скінчитися... Візьмешся продовжити, і не скінчиться» [Пятигорский, 2004: с. 413]. Справді, оповідь зникла з-під лампи великої культури, але П'ятигорський би сказав, що тим гірше для культури. Від цього вона не тільки не зникла, а й не втратила власної істотності. Залишаючись поза публічними комунікативними практиками, оповідачі вели і продовжують вести розмову, а філософування є умовою її можливості. Сподіваюсь, пропоновані записи слугуватимуть демонстрацією цієї тези, адже вони склалися зядя того, щоб віддати належне розмові й оповідачеві зсередини такої ситуації і показати настійність оповіді, що доповнює філософування і робить його повнокровним.

Крім того, якщо знову згадати Беньяміна: «У дійсності немає такої оповідуваної історії, у якій би втратило право на існування запитання: “А що було далі?”» [Беньямин, 2004: с. 406]. І якщо ми *схочемо* скористатися цим правом, то відхід Олександра Мойсейовича П'ятигорського не пере-

рве тієї філософської розмови, припинення якої він остерігався і персоніфікацією якої він, безумовно, залишається.

28.07.97 — позвонил Мартин Дюхерст, похвалил мою статтю о Набокове и сказал, что мы непременно должны «сообразить с Моисеевичем на троих». Обещал в мой следующий приезд на остров представить меня Александру Моисеевичу (АМ). И обещание исполнил.

1998

10.02.98 — *первая встреча «на троих» в кабинете АМ в SOAS, School of Oriental and African Studies.*

Они не виделись с Мартином восемь лет. Было о чем поговорить. Пили «прекрасную кошерную водку из Польши» с пирожками из профессорского сейфа. Потом выяснилось, что это — ритуал, водка и пирожки — его необходимые составляющие, дополнявшиеся пирожными при появлении дамы. Больше в сейфе ничего не было. Разговор вспыхнул о русских масонах и Временном правительстве. Все герои разговора именовались по имени и отчеству, как старинные знакомые, фамилии не использовались, и мне потребовалось время, чтобы понять, что речь идет об Александре Федоровиче Керенском и Михаиле Ивановиче Терещенко, о котором я тогда впервые услышал. *Вдруг* выяснилось, к удивлению АМ, что Мартин в юности был секретарем Керенского и работал над его мемуарами. АМ был категоричен в оценках деятельности Александра Федоровича: «энтузиазм и пошлость — всегда рядом». Мартин эти оценки смягчал. Разговор был соткан из таких ВДРУГ. Поминали Юрия Михайловича Лотмана и Мераба Мамардашвили (фамилии, разумеется, не использовались).

Фрагмент разговора о московской гостье, внучке старинного друга, которую последний раз видел девочкой под столом перед самым отъездом в 1974 году. АМ: «Когда я уже выпил и перешли к пирожным, Маша ВДРУГ попросила говорить «начистоту». Мартин, Вы, конечно, знаете, чем отличаются англичанин и русский, когда предлагают поговорить начистоту! Англичанин предполагает говорить гадости о себе, а русский — о тебе. Точно так и вышло. Машенька спросила, не состою ли я в масонской ложе? Иначе в ее семье никак не могли объяснить мои лондонские «успехи». И после того, как я немножко поправил ее представления о масонстве и пояснил, почему я не могу быть масоном, она строго и шепотом сказала: «Я так и знала, они завербовали Вас так, что Вы и сами об этом не знаете»».

После того, как Мартин откланялся, мы перебрались в китайский ресторан, где приступили к обсуждению философии Набокова, любимым русскоязычным произведением которого у АМ оказался рассказ «Ultima

Thule». Но запомнились почему — то ВДРУГ возникавшие в разговоре Георгий Иванович Гурджиев и Петр Дамианович Успенский, Розанов и Флоренский, Семен Людвигович Франк, Хоружий и Хинкис и вся история с переводом «Улисса», Декарт и Кьеркегор, Карсавин в Литве, Гегель и Фейербах, Рахманинов и Борхес, Людмила Петрушевская, Бродский в Москве и в Лондоне, Оден, популярные лекции Фейнмана по квантовой электродинамике в связи с философией сознания, Ландау и Гамов. Оказалось, что философствование может рождаться из стихии разговора.

Прощаясь на железнодорожной платформе, АМ попросил не переживать за мою статью, потому что он положил ее в совершенно надежный карман, в котором уже лежит замечательный текст на тибетском языке. Тут же была пересказана взятая из него история о монахе, который отправился искать перерожденца после смерти настоятеля монастыря, и однажды в одном селе он подошел к мальчику, лепившему фигурки из навоза, и предложил ему пойти за ним и научиться несравненно более важным вещам. Мальчик пошел и, действительно, оказался разыскиваемым перерожденцем. И благодарные монахи, решив восславить нашедшего, спросили, как ему удалось обнаружить нужного мальчика. На что тот сказал, что звал ВСЕХ мальчиков, лепивших фигурки из навоза, но пошел за ним только ОДИН.

Фотокопия тибетской книги была немедленно продемонстрирована, к ней была приложена моя статья, и следующая встреча оговорена.

25.02.98 — второй разговор с АМ.

В отдельных фрагментах — прямая речь Пятигорского. Она закавычена в тех случаях, когда включена в мой рассказ внутри фрагмента.

— Дорогой Александр! Прежде чем предложить Вам прекрасной кошерной водки, я должен спросить, не бросили ли Вы пить за то время, пока мы не виделись?

— Но ведь мы расстались совсем недавно?

— Ответ, с точки зрения буддийской философии, совершенно неверный, потому что для того, чтобы бросить пить, времени не нужно.

Регрессия мышления — у Гуссерля в «Кризисе европейских наук», например. Простой пример регрессии: «Я хороший философ, и поэтому ты должна мне отдаться». Второй пример принадлежит Мерабу: «Если мне кто-то скажет, что ему не давал развиваться режим, то я не буду иметь с ним дел, поскольку он сам — человек режима. Режим позволяет или не позволяет ему развиваться». Философ сознания не должен жаловаться на *ситуацию*. Это так же глупо, как жаловаться на погоду.

Для Мераба действительно было важно, что философия сознания есть феноменология *одинокого* сознания. И в этом я остаюсь на его стороне.

Дилетант, сознающий свой дилетантизм и поэтому осуществляющий глубокую работу сознания, возможен, поскольку философу сознания все равно с чем работать. Связь работы сознания с объектом сознания — вынужденная неизбежность.

На вопрос о моем нынешнем отношении к семиотике кратко я мог бы ответить так. Мне для занятий семиотикой хватило бы пять лет. Я занимался ею шесть. Отсюда и мое отношение. Семиотики уже нет, но есть Кома, Вячеслав Иванов, последний семиотик.

2003

27.03.03 — разговор в гостях у АМ. Не виделись пять лет. Водка «Absolut», сигареты, кофе с сыром и хлебом.

Побывал в Москве и обнаружил у своих старинных друзей новый цинизм. Все время ведутся неприличные разговоры о деньгах и женщинах. Утомляет, потому что надо же хоть *иногда* говорить правду.

Андрей Муравьев-Апостол, бывший министр иностранных дел Швейцарии, выпускник Итона, ни разу в России не бывший, решил посетить родовые места и объехал их значительную часть, после чего резюмировал в разговоре свои впечатления: «Люди в России, вообще говоря, живут неплохо, НО они *крайне* *нелюбезны*». Я, возражая, позволил себе пошлость и сказал, что это, возможно, связано с ухудшением их жизни. Речь шла о девяностых. На что Андрей резонно возразил: «Я бывал в трущобах Сан-Пауло, и *там* люди любезны». Да и в Индии так же: вонь, дерьмо, нищета, а люди любезны!

О мифотворчестве Достоевского: существует перевод «Идиота» на второй язык Пакистана. На этом же языке существует и «Гамлет». И более того, когда «Идиота» прочли, то вспомнили точно такую же историю, случившуюся и с одним из своих принцев! Рационализм Достоевского интересно соотносится с его мифотворчеством. В этой связи хороша книга Голосовкера о Достоевском и Канте. Невосприимчивость его к Гегелю.

Я исхожу из абсолютного плюрализма мышления. Каждый человек может иметь какую угодно мысль, но когда он ее высказывает — нужно приводить аргументы.

Я эмигрировал 28 июля 1974 года. И тут же звонок Бродского и встреча в Лондоне. Рассмотрев меня внимательно, Иосиф решил, что так одеваться совершенно невозможно. Мы отправились по магазинам, и он купил всю одежду, которую считал подходящей.

Иосиф мог говорить только о поэзии. Приезжая в Лондон, он сбегал со своих семинаров и конференций, и мы отправлялись в паб, выпивали, курили и говорили о поэзии. Такой же была наша последняя встреча. У Иосифа была сильнейшая одышка.

В Израиле я бывал двадцать девять раз. Там жили мои родители. Отец же похоронен в Лондоне. Любовь к Англии я впитал от него. Его рассказы были полны впечатлений о его английской командировке по металлургическим делам.

Однажды я купил лекарства для друга и в коридоре его коммуналки подслушал разговор о снятии Ландау с профессорства в МГУ. Уже в Англии я открыл для себя истории о Георгии, или Джордже, Гамове, бонвиване и крепко выпивавшем друге Ландау, о котором в Москве упоминать было не принято. Из всех физиков наибольшее впечатление на меня произвел Ричард Фейнман, недолюбливавший, мягко говоря, философов. Вы найдете продумывание его аргументов из лекций «Квантовая электродинамика — странная теория света и вещества» в моей книге «Мышление и наблюдение» [Пятигорский, 2002].

02.04.03 — второй разговор в гостях у АМ.

Об наблюдательной философии и «Мышлении и наблюдении». В наблюдательной философии в философствовании связываются объект как мышление, мышление и наблюдение, рефлексия, сознание, знание и думанье, время думанья и время рефлексии ... Все началось с того, что я понял, что *невозможно* рассматривать мышление как феномен, но только как эпифеномен рефлексии. Отношение знания и думанья я описывал раньше во введении к «Мифологическим размышлениям». Те же темы работают в последнем рассказе из сборника «Рассказы и сны» [Пятигорский, 2001].

Отношение знания, думанья и рефлексии может быть пояснено следующим образом. Если я не могу упрекать человека в отсутствии знания, то в отсутствии думанья — могу. Например, фраза «Как тебе не стыдно, ты не *знаешь* столицы нашей Родины!» глупа, потому что мало ли кто и чего именно не знает, а вот — «Ты совсем не *думаешь* о матери!» серьезна и этически нагружена. Еще более серьезна фраза «Ты не *хочешь думать* о деньгах, которых давно нет!», и этот упрек связан с рефлексией, с моим желанием или нежеланием думать.

Или вот такой семейный разговор:

— Ты не *подумал*, что у нас кончаются деньги?

— Я не *знал*!

В вопросе упрек, связанный с апелляцией к думанью, в ответе уход от ответственности через редукцию думанья к знанию.

Владимир Калиниченко подслушал хороший разговор по пути на презентацию моей книги в магазине «Пирог ОГИ», позволивший проиллюстрировать связь философствования и рефлексии. Одна дама жаловалась в трамвае подруге на трудности с деньгами, на необходимые и срочные траты и т. д., а вторая ее утешала: «Да перестань ты об этом думать, будь филосо-

фом». Философия как возможность не-думанья, а потому и возможность хотеть или не хотеть думать, открывающаяся в рефлексии.

Рефлексия невозможна, но случается. Философия как род внимания к месту невозможного. Этика *места*, в котором может случиться рефлексия.

Пастернак относится к Мандельштаму как безумие и ясность. Очень интересна тема знания и думанья у Пастернака. Его шаманство и рефлексия. Пастернак проделал философскую работу в прозе.

Что-то очень важное говорит об Англии тот факт, что в ней худшее среднее образование в Европе и первое место по числу открытий и изобретений.

Когда Деррида прочел в Кембридже свою лекцию о деконструкции, после скандального протеста группы профессоров по поводу присуждения ему доктора *honoris causa*, присутствовавший там принц Филипп подошел поприветствовать лектора и, благодаря, сказал, что ему всегда было трудно понять, что такое деконструкция, но теперь, после прекрасной лекции, он понял, что никаким другим понятием того, что происходит в королевской семье, выразить невозможно.

Когда Юрий Михайлович Лотман был *предельно* недоволен каким-нибудь присланным текстом, его самая суровая критика выражалась следующим образом: «Ну, так бы и я смог написать».

Отъезд АМ в Индию, о котором он расскажет через два года в нашу прощальную встречу.

2004 — 2005

9.03.04 — ужин с Митей Боским, учеником АМ.

Боский: «Саша исповедует в отношениях с друзьями принцип всех разведок мира, принцип “вертикального разделения”: он никогда их не знакомит, потому что не доверяет общим разговорам. У него невероятное число друзей, и они время от времени встречаются друг с другом и выясняют, что знают и любят Сашу Пятигорского».

Все семь разговоров 2004 года имели место в гостях у АМ.

15.10.04 — первая беседа с АМ была дневной и кратчайшей, то есть трехчасовой и без водки. У АМ оперированное больное колено, но, несмотря на него, вышагивание разговора.

Узнав о моих кембриджских занятиях британским православным богословием, АМ вспомнил о Николае Михайловиче Зернове, Клайве Стейплзе Льюисе и о православном приходе в Оксфорде. Николай Михайлович Зернов — самый значительный из встреченных русских, непосредственный как ребенок, чего ему многие не прощали и часто говорили: «Да он же дурак!», не понимая его гениальной непосредственности. Его интересовало *только существенное*. Он глубоко разделял идею сродства англиканской и православной церковей. Я жил через улицу от его дома в двух минутах ходь-

бы и заходил практически каждый день. После нашего последнего разговора, за день до смерти, я сказал ему: «До завтра!», а он в ответ: «Но завтра я уже умру, или завтра меня может уже не быть». Милица, его жена, возмутилась, но у него было спокойное знание этого. А немного раньше, в разговоре он с улыбкой сказал мне: «Я прожил абсолютно счастливую жизнь».

Милица жаловалась на Николая Михайловича: «Он принимает всех без разбора», и рассказывала, как однажды в одиннадцать часов ночи, что совершенно немыслимо по английским правилам, пришел выпивший англичанин и, не представившись, спросил: «Здесь ли живет Николай Зернов?» Получив отпор, он представился: «Клайв Льюис». Николай Михайлович вмешался и сказал: «Зови, он хорошо о Боге пишет!» Проговорили до четырех часов, а Милицу возмутило, что не у нее, а у Николая он спросил через какое-то время, нет ли у него немного виски. «Ведь Николай никогда не пил, а ОНИ (Льюис, Толкиен и их компания) все время пьянствуют в разных пабах!»

Нигде, как в Англии, знаменитой условностями, так не прощают пренебрежения ими. Очень распространенная фраза: «Ну, это же другое дело!» Отсюда английская любовь к эксцентрикам.

Льюис в разговоре в пабе об условиях философии:

- Готовность к правде и знание, что мной что-то или кто-то правит.
- А если я не хочу, чтобы мной правили?
- Благодарите Бога, что это несущественно.

Все мои сборники, выходявшие до сих пор, составлял не я. В них попадало такое, что я никогда бы больше не хотел видеть, тем более переизданным. Но вот в Санкт-Петербурге выходит главная книга, «Непрекращаемый разговор», которую я составил из тех статей, которые кажутся значимыми мне самому. Жаль только, что в нее не вошло специально написанное введение «Непроницаемость политической философии», навеянное иракской войной. Она посвящена *эпистемологическому безумию тайны*, которое есть умение политика (например, Гитлера или Сталина) создать иллюзию наличия стратегического плана (например, мировой войны), несмотря на отсутствие даже намеков на него. То же отсутствие и абсурд — в Ираке и Чечне, а раньше — дважды в Афганистане (в 1849 году Британия впервые ввела туда восемнадцатитысячный экспедиционный корпус, вернулось — шесть человек, такова цена интересующего меня умения). Эта *незаинтересованность* великих политиков в *знании* и *отсутствии* реальной стратегии — явление новое, потому что в девятнадцатом веке у Наполеона и Бисмарка, а до того у Людовика XIV и у Петра I этого не было. А вот в XX веке таких примеров предостаточно. Николай II после совещания с командующим генштабом сетует в 1914 году: «Тяжело от его знания». Он же назначает командовать японской эскадрой адмирала

Рожественского, парируя возражение: «но над ним же смеются даже шкиперы!», замечательным суждением: «но он — надежный человек». Или вице-король Индии, внук королевы Виктории, адмирал Маунтбеттен разделяет Индию и Пакистан с помощью четырех клерков по огромной карте линейкой. Такая *нелюбовь к знанию* вызвала страшную индо-пакистанскую резню при разделе Пенджаба, несмотря на предупреждения *знающего* Неру, к которому адмирал и его супруга леди Эдвина были очень привязаны.

Кутузов — знающий, и любопытно отношение к нему Александра I. Или знание Жукова о проигрыше немцев под Сталинградом и сталинское требование впечатляющей победы. Наш Афганистан: Устинов и экспертное знание о «дружественных таджиках». Чем не Ирак и экспертное знание о «дружественных шиитах», оппозиционных суннитскому режиму Хусейна? Казалось бы, каждый троечник-востоковед знает о том, что именно для шиитов неприемлемо правление чужеземцев и что сопротивления оккупационному режиму следует ожидать со стороны шиитов. Именно так и произошло, но эксперты рекомендовали делать ставку на дружественных шиитов. *Нелюбовь политиков к опытному знанию знающего привела к постепенному вытеснению знающего экспертом.* Буш, Блер, Путин — позиция ненужности знающего и торжества экспертного знания.

Хотя были политики, сумевшие сделать выводы об ошибочности своего не-знания. Например, Черчилль в 1916 году, в роли главы Адмиралтейства, когда его волевое незнание стоило провала морской кампании. Или сожаление Маунтбеттена при встрече с Владимиром Буковским о единственном непережитом опыте: «К сожалению, я никогда не сидел в тюрьме».

Жена лорда Маунтбеттена, леди Эдвина погибла, спасая детей в эпидемию на Суматре. Она умерла, по словам лорда, «своей смертью». Сам он после ее гибели ждал «свою» и дождался. Будучи восьмидесятилетним стариком, он вышел на яхте с внуками и был потоплен ирландскими террористами в 1979 году. Интересно, что в индийской мистике есть понятие «своя смерть». Разочарованный Ганди ждал «свою смерть» и, когда увидел приближающегося убийцу, сказал ему: «Убей меня, о, Рама!», и умер с просьбой о его прощении.

Идея российской империи мне глубоко противна и не может быть эстетически оценена. Хотя Бродский, например, был имперский поэт, и, возмущенный провозглашенной независимостью Украины, тут же написал стихотворение «Украине на отсоединение от России», позвонил мне и прочел его, хотя и запретил публиковать в прижизненных сборниках, хорошо осознавая его невысокую поэтическую ценность. Но не мог не написать. Запомнились последние две строчки: «Будете вы хрипеть, царапая край матраса, Строчки из Александра, а не вирши Тараса».

Философ не должен:

- извиняться за то, что его позиция странна или необычна;
- интересоваться «реакцией» на его позицию.

Я никак не отношусь к принципиальным людям. Можно сказать, что я человек «беспринципный», но есть один принцип, от которого я старался не отступать: «не врать *детям* и *ученикам*», и не потому, что это плохо, а потому, что в случае вранья само отцовство и учительство *бесмысленны*.

21.10.04 — второй разговор.

О философском факультете. Поступил в 1947 году и учился до 1952. Три наиболее важные фигуры: Александр Зиновьев, Эвальд Ильенков и Юрий Левада. Зиновьев не терпел Ильенкова, Мераб тоже относился прохладно. Ильенков, совершенно порядочный, исключительно честный человек, отверг меня из-за неуважения к Марксу и Гегелю и из-за отношения к России, к которой сам относился по-германски серьезно. Как и Зиновьев, он много пил, и оба были фронтовики.

Дружба с Мерабом. Знали друг друга давно по философскому факультету, но дружбы не было. И вот, после большого периода бездомности, мне удалось снять комнату и, придя первый раз туда с ключами и чем-то из булочной, у дверей подъезда обнаружил Мераба, который пришел к Борьке Грушину, жившему в том же подъезде. Это было летом 1969 года. Мераб спросил: «Скажи, пожалуйста, кратко, чем ты сейчас занимаешься?». Я ответил: «Меня интересует одна проблема: *сознание*». — «И меня тоже». И после этого до самого моего отъезда в Англию мы уже не расставались. Чаще всего запирались у него в кабинете в Институте философии. Тогда он занимался «Вопросами философии». За наш с ним диалог о сознании и индийской философии близкие друзья ругали Лотмана, который его опубликовал.

Юрий Николаевич Рерих и Институт востоковедения. Юрий Николаевич Рерих работал с 1956 года в институте по приглашению Хрущева до самой смерти в 1960 году. Меня выгнали из института в 1968 в лето после входа в Прагу. Юрий Николаевич обращался к своим родителям только «папочка и мамочка». Его отец — очень сложный человек, много занимавшийся общественной деятельностью, мать — типичная теософка, ничего не знавшая хорошо. Брат Святослав — странный тип, по несколько раз в год приезжавший в Москву. Но сам Юрий Николаевич — великий ученый.

Антисемитизм и космополитизм. Исая Берлин как-то рассердил: «Как ты можешь, будучи евреем, *так* писать о евреях?». Пришлось ему ответить: «А кто Вам сказал, что я еврей?» Схожий вопрос приходилось слышать по поводу разных вещей, например, науки, и ответ был тем же: «А кто Вам сказал, что я ученый?» Впервые об антисемитизме узнал в 1946 году, когда, выйдя из школы, услышал от окруживших ребят: «Жид проклятый», но спас вме-

шавшийся друг Мишка, школьный герой, круглый отличник и спортсмен: «Ты чего стоишь и молчишь? Скажи, что ты потомок Авраама и Исаака, а они — шваль подзаборная». А еще однажды вернувшийся с фронта дядя отозвал в сторонку и сказал: «Запомни, ты — еврей среди врагов». И я испугался. Космополитизм — редчайший случай мышления, но бывают и врожденные космополиты (таким, безусловно, является Володя Буковский).

О сознании и «Мышлении и наблюдении». Проблема сознания пришла из моих занятий философией и параллельно возникшим интересом к индийской мысли, вызванным несколькими *встречами*. Сама эта проблема настолько трудна для современной науки, что мне часто приходилось редуцировать сознание к мышлению.

Тема книги «Мышление и наблюдение», кратко говоря, — рефлексия как *феномен*. Рефлексия — *имеет место, случается, если ты захочешь*. Моя рефлексия о моей мысли определяется моей свободой или желанием, а вот о рефлексии *другого* я могу сказать, что она *случайна*. «Случай», как «случка», «с-ходство» и в индийском языке тоже прочитывается как *встреча*. Случай как то, что меня *настигает*.

Один студент после лекции по феноменологии религии спросил: «Что такое феномен?» И я ответил: «То, о чем Вы *знаете*, что оно произошло». И тогда я понял, что рефлексия — феномен, а мышление — эпифеномен, а никак не наоборот.

4.11.04 — третий разговор. Молитва перед питьем водки — буддийская, на тибетском языке об ослаблении злых помыслов, которой монголы научили.

Впервые я выпил, когда мне было двенадцать лет и восемь месяцев, в сентябре 1941 года, на Урале, в Нижнем Тагиле, в общежитии крупнейшего снарядного завода. Ждали с матерью отца с работы. Комнату делили со старшим лейтенантом Гариевым, который попытался накормить мальчика хоть чем-то, но ничего не оказалось в фанерных чемоданах, кроме водки. И он налил немного, заявив, что водка немного притупляет голод. Пить в строгом смысле, как и курить, я начал в день рождения, в пятнадцать лет, 30 января 1929 года, следовательно, в 1944 году в том же городе. С другом Михаилом Ивановичем Архиерейским, мать которого работала на танковом заводе, «Вагонке», где каждый день выпускался полк танков. С тем самым Мишкой, который оказался рядом в мой день знакомства с антисемитизмом.

Мы были знакомы с Бродским по Москве, благодаря моему соседу, жившему ниже, Андрею Сергееву. Это соседство продолжалось, кажется, с 1963 по 1967 год. Бродский разыскал его после ссылки, чтобы изучать английскую поэзию. Его первым стихотворением, *услышанным* мною, была «Большая элегия Джону Донну». Однажды я спустился к Андрею — сидят с Бродским. Спрашиваю:

— Чем занимаетесь?

— Александрийским стихом.

Вдруг, Бродский:

— Держу пари, что через полгода научу Александра писать приличные (не гениальные!) стишата.

— Но я не умею обходиться с рифмой.

— Ну, уж это совсем не важно. Этому я берусь научить в два счета.

— Но можете ли научить прозе?

Андрей:

— Прозе научить невозможно.

Так же говорил и Гете Эккерману.

Бродский был совершенный поэт, и философия, как и все, кроме поэзии, его не интересовала. Вот недавно был Женька Пастернак. Когда-то давно спрашивал его: «Каким отцом был Борис Леонидович?» А он: «Никаким, потому что для него ничего не существовало, кроме поэзии». Чего не скажешь о Мандельштаме, и неслучайно Аверинцев считал, что в русской литературе было два классициста — Пушкин и Мандельштам. Для Бродского они же были важнейшими. А для Сергеева, как и для меня — Пушкин и Пастернак.

«Личность» с позиции наблюдательной философии ненаблюдаема и является недопустимо сильным преувеличением.

Тост. За то, чтобы безусловная философия продолжалась, а такие фразы, как «но таковы условия» были исключены.

12.11.04 — четвертый разговор.

Пробовали армянскую тутовую водку, и после буддийской молитвы, в ответ на вопрос о том, не странно ли, что, увязывая философию с деконтекстуализацией, акультурностью и аисторичностью, сам АМ так любит историю и мемуарную литературу, им был предложен тост: «Философ *должен* выйти из истории, но он должен *знать*, откуда именно он выходит. За это знание!»

О первых встречах с друзьями и учителями. С Владимиром Николаевичем Топоровым познакомились в 1954 году. У него на дне рождения в 1955 году — первая встреча с Вячеславом Всеволодовичем Ивановым. Кома тогда уже был настоящей университетской звездой. С Бидией Дандаровичем Дандароном меня познакомил в 1958 году Юрий Николаевич Рерих, друг с другом они говорили исключительно по-монгольски. История в Тарту началась в 1962 году, когда подружились с Юрием Михайловичем Лотманом.

Три с половиной года назад умер *мой первый учитель*, Юрий Валентинович Кнорозов. Он, как Витгенштейн, командовал артиллерийской батареей и отказывался от офицерства, чтобы скорее демобилизоваться и заняться наукой. Это ему удалось, и мы познакомились после войны, когда я

был в десятом классе. Он тогда учился на истфаке и собрал группу, в которую кроме меня входили будущий детский писатель Валентин Берестов и один армянин, и это была, ни много, ни мало, «Группа по изучению происхождения культуры». Юрий Валентинович крепко пил — его дневная норма долгие годы составляла литр водки, и врачи обещали смерть в сорок, но прожил почти восемьдесят. Он попал в окружение в харьковском котле (кстати, он учился в Харьковском университете) и, скрываясь в подвалах, он учил древнеегипетский язык по классическому учебнику Гардинера, приобретенному до войны на базаре. Когда обнаружил шестнадцать ошибок в учебнике, решил, что древнеегипетский — знает. Это был его первый древний язык. После войны из-за того же окружения он не смог стать аспирантом в Москве и устроился экскурсоводом и ассистентом в Музее этнографии народов СССР, где, на беду, его начальником был Лев Николаевич Гумилев, вновь арестованный в конце сороковых. Потом в Москве он был помощником у известного археолога, раскопавшего Хорезм, в качестве специалиста по письменности. В Питере он резко пошел вгору, стал доктором, академиком, человеком, расшифровавшим письменность майя. Он хотел даже заговорить на языке майя. При этом еще в 1946 году он учил: «если ты хочешь что-то узнать, то такой проблемы, как язык, быть не должно, словаря и грамматики достаточно».

Я — не лингвист, хотя всю жизнь окружен лингвистами. Однажды мой коллега по Лондонской школе востоковедения и африканистики (SOAS), крупнейший знаток иранского языка, который выучил свои первые языки, работая водителем грузовика в Австралии, спросил меня, знаю ли я осетинский? Я не знал. Он очень удивился и спросил, не *стыдно* ли мне, ведь, будучи русским, я не могу не знать литовского, а от него недалеко и до осетинского? Я не знал литовского, и стыдно мне не было. Так что я определенно не лингвист. Но три языка я люблю: индийский — тамильский, английский и тибетский, который уже так и не выучу.

Мой папа, Моисей Гдальевич — был металлург, и поэтому первый раз я решил пойти на работу в тринадцать лет в мартеновский цех. Тогда в нем температура была плюс восемьдесят четыре градуса по Цельсию, а на улице стояла весна — минус двадцать семь. Вторая моя специальность — повар, но не люблю мыть посуду и сервировать стол.

Семиотика меня разочаровала тогда, когда я понял, что все выходы в теорию были тривиальными. Лотман на это отвечал: «Вот Вы, Саша, сядьте и напишите (или выдумайте) теорию». Сам Юрий Михайлович теоретиком не был. Он был историком литературы, но историки не могут быть философами.

Дандарон был первый раз посажен в 1938 году как аристократ и японский шпион, когда его сыну было десять месяцев. За свою жизнь он просидел семнадцать лет и было у него одиннадцать детей.

Впервые услышал о Гурджиеве в послевоенной Москве. Нашел его могилу под Парижем, потому что он просил похоронить его возле Кэтрин Менсфилд. Надгробие — огромный кусок скалы без единой надписи. Гурджиев пил, но не пьянел, и пренебрежительно отзывался о пьянстве Успенского, что привело к обиде Петра Дамиановича. Когда Гурджиев умер, делавший вскрытие врач заявил, что с такими повреждениями не живут. Георгий Иванович очень плохо знал языки. Он одним из первых понял, что история двадцатого века развернется так, что возможен будет только *одинокий* путь спасения, или работа пробуждения-осознания, за пределами всякой социальности.

19.11.04 — пятый разговор.

АМ попросил первую английскую книжку Алена Бадью, «Infinite Thought», для ознакомления. Через неделю книга покрылась многочисленными восклицательными, вопросительными знаками и подчеркиваниями, нанесенными красной шариковой ручкой. АМ: «Мне он не понравился своим, *слишком страстным для философа*, франкоцентризмом и антиамериканизмом. И, в конце концов, у Бадью совершенно отсутствует рефлексия, тогда как у Хайдеггера она настолько непрерывна, что от нее устаешь».

Бидия Дандарович Дандарон умер в лагере в 1974 году. Всю жизнь прожил в Улан-Удэ, где был младшим научным сотрудником Дальневосточного отделения Академии наук. Посадили его в 1973 году. Это была плановая вспышка активности КГБ в борьбе с религией, но с православием бороться уже было неудобно, и принялись за баптистов и буддистов. Я входил в группу Дандарона, к нему приезжали и разбирали буддийские тексты. У меня в те годы тоже начались неприятности, и друзья выхлопотали встречу с генералом КГБ Орловым, которому в 1982 году пришлось застрелиться. Он показал мое дело и выругался: «Не работают, как и везде в системе, отчитываются и врут, а за враньем — воровство. Уезжайте».

3.12.04 — шестой разговор.

Воспитывавший меня дед Ефим, или Ефраим Липович Пятигорский, двоюродный дядя моего отца, был купцом первой гильдии и занимался кожгалантереей с компаньоном, старообрядцем Иваном Стоновым. О нем есть мемориальная запись на стене в московской синагоге. У деда была одна маленькая страсть — любовь к цыганам. Он выкупил первую любовь, она умерла в три дня от тифа в 1921 году. После этого дед поседел и позже влюбился в Миланью Дашкову, прожившую до конца в семье. Его приказчик, Аркашка Розенцвейг, был агентом ЧК, и в 1930 году деда арестовали, а следователь по особо важным делам с Лубянки «попросил» все счета перевести на Советское правительство. После избиения все бумаги были подписаны. Его семья — из Полтавской губернии, где стоял Пятигорский

полк, воевавший до этого на Северном Кавказе, и все евреи, с ним связанные, получили в нужное время одинаковую фамилию. Оттуда перебрались в Кременчуг, а потом, после знаменитого погрома 1903 или 1904 года, уже — Москва, где появились две фабрики. Дед не умел писать ни на каком языке, но занимался дизайном. Их лучший со Стоновым мастер, Алексей Алексеев пил, но был любим, и, чтобы все не пропивал, было решено оплачивать его сыну лучшую гимназию, а позже университет и учебу за границей.

Из школы меня выгоняли дважды. Последний раз я учился в сто десятой школе, расположенной в двух кварталах от Арбатской площади в сторону Никитских ворот. Директора этой лучшей московской школы звали Иван Кузьмич Новиков. Он собрал лучших учителей. Физику и биологию, например, преподавали два доктора наук. Я был изгнан за полную неуспеваемость в декабре из десятого класса. Потом все сдавал экстерном. А папа мне говорил: «Сашенька, если бы те силы, которые ты тратишь на то, чтобы не учить математику, были потрачены на ее изучение, ты смог бы стать прекрасным математиком». В той же школе тогда учился Юрка (Г. П.) Щедровицкий, ни один семинар которого я так и не посетил, но дружили всю жизнь. Двумя годами раньше учился Натан Эйдельман. До этого я был изгнан из вечерней школы, директором которой был *другой* Иван Кузьмич Новиков, но не политик, из старых. Оба изгнания были связаны с тем, что совершенно не учился, предпочитая освоение латыни и ухаживание за девушками.

О «нулевом интеллектуально-нравственном уровне». Интеллект и нравственность — из одного начала. Когда нет нравственности, интеллект сохраняется через цинизм, питаемый самым разным, например, страхом или выгодой. Интеллект без нравственности возможен как *искренний цинизм*. Интеллект без нравственности вырождается, и *интеллектуал* становится *экспертом*.

Поразителен «нравственный инстинкт» таких людей, как Рихтер, Левада или Мамардашвили. Первый конфликт Мераба «со своим народом» произошел в восьмидесятые, когда перед ним открывались все двери. Сын его лучшего друга с товарищами после свадьбы захватили самолет в Тбилиси с требованием лететь в Турцию, а потом убили летчика. Друг попросил Мераба подписать просьбу о помиловании, а тот отказался. Мераб был против отмены смертной казни на кантианском основании: человек должен знать, что его ждет в случае сознательного убийства.

Я против романтизации двадцатых моими друзьями: Вячеслав Иванов и его занятия Эйзенштейном, Г.П. Щедровицкий и культ Льва Семеновича Выготского. Нужно, конечно, вспомнить и физиолога Бернштейна, и Платонова. Я-то считаю, что именно в двадцатых сформировалась интеллигенция с этим нулевым уровнем, которая с огромным энтузиазмом

пошла в рабство, именно тогда был выкован интеллигентский цинизм, которым Сталин воспользовался как системным принципом в тридцатых.

17.12.04 — седьмой разговор.

Поминали Владимира Вениаминовича Биbihина, умершего 12.12.04. Впервые встретились с ним на симпозиуме в Риге, после циклов лекций, составивших книгу «Философия на троих». Вначале не понравились друг другу, а потом сошлись. Близость вопреки тому, что ни в чем не сходились друг с другом. Совсем не могу примириться со смертями Аверинцева и Биbihина. Вот у них как раз совершенно неразделимы были интеллект и нравственность.

Замечательна русская апология *искренности*, которая есть оправдание всему, вплоть до цинизма. Аргумент один: «Зато я искренен». Одна русская дама критиковала *любезность*:

— но любезность — это неискренность.

Пришлось возразить:

— любезность это любезность, а к искренности или неискренности она отношения не имеет.

О Деррида. Ужасно скучно, хотя пишет ВЕ — ЛИ — КО — ЛЕП — НО! Все дело в том, что хотя философ и может думать о чем хочет, но выбор *объекта думанья* важен для *воспитания* философа. Думать о неинтересном непедagogично. Выбор же Деррида странен. То проблема самоидентичности как алжирского или французского еврея, то постоянное обозначение *своих*. Как сказали бы ребята из послевоенных московских дворов: «Кого это волнует?»

2.06.05 — ужин у Мити Боского.

Поминали С.С. Аверинцева, М.К. Мамардашвили, Ю.М. Лотмана, вспоминали о М.Л. Гаспарове, В.В.Иванове, и поминование закончилось тем, что АМ предложил тост: «В 1939 году в Москве случайно убит британский резидент в СССР. Дело срочное, и в Москву отправлена английская шпионка, девушка из Оксфорда 22 лет. О том, что она из разведки, московские специалисты вдруг догадываются по перехваченному письму ее возлюбленного из Эдинбурга, в котором тот просит ее отправиться летом на Кавказ и записать 400—500 слов лезгинского языка, совершенно необходимых ему для завершения диссертации по лингвистике. Консультанты в ГРУ подтверждают, что, несмотря на кажущуюся нелепость просьбы, в послании есть научный смысл и поэтому письмо — не шифровка. Позже девушка гибнет в блокадном Ленинграде, куда поехала по шпионским делам и застряла. А ведь могла никуда не ехать и продолжать прогуливаться по Оксфорду на своем велосипеде.

Следующая история — о профессоре Фасмере и вывезенных в Москву в 1945 году его чемоданах со словарем. Интересно, что не только сам

Фасмер в 1944 году продолжал заниматься в Берлине своим делом — этимологическим словарем русского языка, но и нашу разведку интересовало, как у него идут дела.

Давайте выпьем за то, чтобы всегда находились *нормальные люди*, которые продолжают заниматься *своим делом* вместо того, чтобы убивать кого-то».

После моего возвращения с семинара, на котором встретились интереснейшие богословы, АМ:

— Говорил ли кто-то там интересное?

— А что такое «интересное»?

— Ну, например, разговор о конце света.

— А это интересно?

— Конечно. Ведь всякий рассказ может иметь смысл только в том случае, если о нем можно спросить: «Чем же все это кончилось?».

9.06.05 — прощались, выпивали и вспоминали. АМ рассказывал о своей поездке двухлетней давности в Индию, с Улдисом Тиронсом и рижскими друзьями. И из рассказов об индийском поезде, опоздавшем на пять часов в пятидесятиградусную жару, о пассажирах на крыше, о жажде и при вокзальной воде он несколько раз возвращался в Бенарес, священный город, в который индусы добираются умирать.

ДЖЕРЕЛА

Беньямин В. Рассказчик // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. — СПб.: Симпозиум, 2004. — С. 383—418.

Пятигорский А. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — 288 с.

Пятигорский А. Вспомнишь странного человека ... — М.: Новое литературное обозрение, 1999. — 399 с.

Пятигорский А. Заметки о метафизической ситуации. — Континент, 1974. — № 1. — С. 211—224.

Пятигорский А. Конец века — конец финализма // Александр Пятигорский. Непрерываемый разговор. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 413—417.

Пятигорский А. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. — М.: Языки русской культуры, 1996. — 280 с.

Пятигорский А. Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии. — Riga: Liepnieks & Ritups, 2002. — 172 с.

Пятигорский А. Непрерываемый разговор // Александр Пятигорский. Непрерываемый разговор. — СПб.: Азбука — классика, 2004. — С. 7—37.

Пятигорский А. Рассказы и сны. — М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 128 с.

Пятигорский А. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. — М.: Европа, 2007. — 152 с.

Пятигорский А. Чуть-чуть о философии Владимира Набокова // *Континент.* — 1978. — № 15. — С. 313—322.

Piatigorsky A. Who's Afraid of Freemasons? The Phenomenon of Freemasonry. — London: The Harvill Press, 1997. — 398 p. (русский перевод: Пятигорский А. Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства. — М.: Новое литературное обозрение, 2009. — 448 с.).

Олександр Філоненко — кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Коло наукових інтересів — проблеми філософської і богословської антропології, філософія культури.

Abstracts

Borys Pruzhinin (the Head at the Round Table), Bilyi Oleh, Gromov Mykhailo, Guseinov Abdusalam, Konverskyi Anatolii, Lektorskyi Vladyslav, Malakhov Viktor, Onyshchenko Oleksii, Popovich Myroslav, Proleyev Serhii, Stepaniants Marietta

Unity of the world and diversity of cultures. Materials of the Round Table of Ukrainian and Russian philosophers

Problems of coexistence, interaction and preservation of national cultures become more and more significant during the globalization epoch. Whether the local is forced out by the global? Whether there arises a uniform world culture? What forms do processes of a spiritual exchange take today? These and accompanying questions were a subject matter of consideration of joint conference of the Russian and Ukrainian philosophers which have taken place in Kiev.

Keywords: tolerance, globalization, glocalization, culture, multiculturalism

Maryna Kul'taeva

The local in labyrinths of the world society: methodological aspects

The article is devoted to reviewing of conceptualizations of cultural diversity represented in different theoretical versions of the world society. It was explicated that the constructs of the world-society reveal their methodological potential by exploring the problem field of the cultural globalization. The assumption of coming into being of world-societies as the plurality is connected with interpretation of the world in the theory of self-referent social systems (N. Luhmann, R. Stichweh, H. Willke), and opens a new horizon for understanding of the cultural diversity and searching for a new self-definition of the philosophy and sociology.

Keywords: the local, world society, unity and diversity of cultures, cosmopolitan humanism, small world phenomenon, methodological cosmopolitanism, globalization, intercultural philosophy

Valentyna Fedotova

Unity and diversity of cultures in the context of globalization

This article is devoted to the discussion of unity and diversity of cultures in the context of globalization. Globalization is often mistakenly treated as a socio-cultural process of establishing unity of humanity. Globalization is first of all an information-economic megatrend, which includes free trade, free exchange of goods, capital, ideas, and

people, followed by advertising as a work with people's consciousness to promote someone's product to the global market. A precise characterization of the term globalization as glocalization, which stresses the inseparability of global and local, has been given by British sociologist R. Robertson. This article sees globalization as globalization of economy and localization of cultures. In the context of clash of civilizations threat globalization has produced such social innovation as a desire for a dialogue of cultures.

Keywords: globalization, culture, universal, particularity, global, local, unity, diversity, dialectics, glocalization, humanity, cultural changes, cultural heritage, dialogue, international division of labor, innovation

Oleh Khoma

Philosophical cultures: indulgence, tolerance and recognition

Cultural tolerance is a consequent stage of the development of interdenominational tolerance principle. Its fundamental idea (a priori equality of cultures and recognition of incommensurable basic values) failed in the political context (the failure of multiculturalism in Europe), but looks fully effective in other spheres, particularly in relationship between philosophical cultures. Incommensurability of languages and untranslatability of terminological systems engender unique conceptual complexes which are of interest for any philosophical culture. In that way arise the reasons for authentic mutual recognition of philosophical cultures and renunciation of their division into "truly philosophic" and "non-truly philosophic" cultures. The "European vocabulary of philosophies" is an important step in this direction since it permits new evaluation of the potential of philosophical languages and cultures. The peculiarities of Russian translations of main Descartes' Latin works are analyzed in order to confirm this point.

Keywords: tolerance, interdenominational tolerance, cultural tolerance, recognition, philosophical cultures, philosophical languages, philosophical translation, untranslatability, "European vocabulary of philosophies", Descartes, gnosiological terminology of Cartesianism, Russian translations of Descartes' works

Vadym Mezhuev

Dialogue as the method of intercultural communication in modern world

The article considers the main conditions of individuals' entering dialogical relations (refusal of preliminary knowledge of truth, freedom of opinion and judgement, logically demonstrative type of reasoning and speech). As a way of communication by people who represent various cultures, a dialogue is possible only in civilization, making free individuality the main principle of its existence. From this point of view, it is more correct to talk not about the dialogue of civilizations, but about the civilization of a dialogue as the only possible model of the future universal civilization. A man, capable of such dialogue is born under the conditions of today's globalization, raising the problem of finding his cultural identity depending not only on his ethnical and national and ethnical identity, but also on his free choice.

Keywords: dialogue, culture, civilization, dialectics, hermeneutics, self and the other, individuality, globalization, self-consciousness

Yevhen Bystrytsky

Conflict of cultures and tolerance methodology

During recent decades a popular discourse of tolerance substitutes a threat of violence language used as competing key by ideological systems of the last century. But it has not yet evidenced that the practice of non-violence has won. The article highlights changes both in a contemporary violence politics, and in a general situation of tolerance. Ethnic conflicts in local wars give a new view on the principles of tolerance methodology. The latter can be comprehended in terms of culture and politics based on the imperative on recognition of the principle of completed existential difference of culture worlds. Finally this research examines current cultural and political prejudices existing in geopolitical relations between Russia and Ukraine. It also outlines possible ways of avoiding intolerant conflicts between the latter and other historically close culture worlds.

Keywords: tolerance, culture, identity, conflict, violence, politics, geopolitics

Volodymyr Malakhov

National state, national culture and culture sovereignty

National culture is relatively a relatively recent phenomenon. The main condition of its possibility is the presence of uber-ethnic and uber-class space of communication. But since such space can be created and maintained only by state, national culture and national state turn out to be inseparable from each other. The time of flourishing of national cultures coincides with the time of flourishing of national states. It is the beginning of the 19th — mid-20th century.

During the third part of the 20th century the conditions have been formed, that sustainably hampered the nation states' capability of maintaining a unified symbolic space and a unified space of communication. Therefore it is quite likely, that history will confirm the rightness of Terry Eagleton, who stated that it was culture, that was the basis for creating national states in the past; and in the future it will be culture, that will destroy them.

Sovereignty of the nation states in the cultural sphere is becoming more and more fictitious. However its fictitiousness does not prevent states from pretending to it. Moreover, the more obvious the fictitiousness of cultural sovereignty is, the more actively they claim to possess it.

This article is concluded with the author's reflections on the struggle for cultural sovereignty in the post-Soviet context. According to his views, the positions of nationalism are as losing, as the positions of cultural imperialism.

Keywords: nation state, sovereignty, national culture, globalization, cultural sovereignty

Tetiana Chaika

Interviews with Krymskyi. The time of schooling

The publication continues a cycle of interviews with professor S. Krymskyi. This talk continues the previous one but, now, with accent on the "teacher—student" relationship. In this conversation, S. Krymskyi tells us about his experience of apprenticeships. In such a context he expresses a rather paradoxical idea about the role of relations between the teacher and the student regarding the intellectual and professional becoming of personality.

Keywords: teacher, teaching, student, schooling, school, continuity

Oleksandr Filonenko

Aleksandr Piatigorskii, storyteller

The article, based upon talks with philosopher Aleksandra Piatigorskii, considers the relation of philosophy, conversation and story. By the instrumentality of a storyteller figure analysis performed by Walter Benjamin, story practice embodying philosophical thinking is demonstrated. Conversation is described as a possible place of interesting thinking, the place beyond which philosophy is not possible.

Keywords: philosophy of consciousness, observation philosophy, conversation, story, storyteller, consciousness and thinking, decontextualisation, reflection, friendship, case, interesting