

## ВОПРОСЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

*М.Т. Степаняц*

### РОССИЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ\*

Идея обращения к диалогу цивилизаций и культур, как наиболее эффективному, а в некоторых случаях единственному, способу разрешения многих современных проблем, сама по себе не нова. Многовековая история человечества подтверждает целесообразность и мудрость отказа от конфронтации при «встречах» разных культур и цивилизаций. Своеобразие нынешней ситуации, однако, в том, что речь идет о диалоге не региональной, а планетарной значимости, от которого напрямую зависит будущее человечества.

Диалог культур приобрел поистине глобальную актуальность в значительной степени благодаря процессам глобализации, в которые оказались включенными все народы мира.

#### **I. Вызовы глобализации**

##### **1. Глобализация как «культурное землетрясение»**

Глобализацию готовы принять, если она несет справедливость, не угрожает культурной и национальной идентичности. Однако на сегодня ее воздействие во многом имеет негативный характер. Ход глобализации вызывает тревогу и сопротивление вследствие преобладания тенденций, ведущих к утверждению гегемонии Запада, и прежде всего США: «Современная форма глобализации не является универсальной, поскольку она направлена на достижение победы одного мировоззрения над культурными мирами, образами жизни и стилями мышления, получившими развитие за пределами западной цивилизации»<sup>1</sup>.

Негативные последствия глобализирующих процессов не отрицают даже представители самого Запада. «Не может быть сомнения в том, — признает один из ведущих политологов США Питер Бергер, — что экономические и политические преобразования, которыми обусловлено само явление глобализации, такие как разделение на победителей и проигравших (как в пределах одного общества, так и между обществами) и вызов традиционными представлениями о национальном суверенитете. ...Безусловно, есть зарождающаяся глобальная культура, и она по своему происхождению, безусловно, американская. Это не единственное направление изменений в современном мире, но ...это преобладающая тенденция, которая проявляется и, вероятно, будет проявляться в обозримом будущем»<sup>2</sup>.

\* Статья подготовлена в рамках проектов по Программе ООН РАН «Россия в глобализирующемся мире».

<sup>1</sup> Цит. по: *Akhram E.* The Muslim World and Civilization: Modernity and the Roots of Conflict // Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars. Library of perennial philosophy. 2004. P. 241.

<sup>2</sup> Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире /Под ред. П.Бергера, С.Хантингтона. М., 2004., С. 9.

Вышеуказанная тенденция справедливо воспринимается многими как «культурное землетрясение», толчки которого ощущаются практически во всех частях света. Каждый народ, каждое государство реагирует в соответствии с конкретными условиями своего общественного бытования. Помимо общих с другими странами сложностей сопряжения национальных интересов с процессами глобализации, она представляет серьезную проблему для России в силу ряда специфически российских факторов.

## 2. Специфика российской ситуации

Острота восприятия вызовов, исходящих от глобализации, усугубляется переживаемой Россией в настоящее время политической, экономической, социальной и идеологической перестройкой. После распада СССР Россия в некотором смысле «потеряла самую себя», оказавшись перед лицом необходимости обретения собственной идентичности.

Безусловно, в настоящее время практически во всех странах в той или иной степени ощущается кризис идентичности. Как это ни парадоксально, но и американцы вынуждены задаваться вопросом «кто мы?». Именно так назвал свою новую книгу с подзаголовком «Вызовы американской национальной идентичности» С. Хантингтон. Американская «проблема идентичности», по его признанию, является главным образом следствием изменения расового, этнического и религиозного состава населения США, принятого называть «плавильным тиглем народов». И в то же время она характерна не только для Америки. Ссылаясь на положение дел в Японии, Иране, Южной Африке, Китае, Сирии, Бразилии, Алжире, Турции, России, Мексике, Великобритании, Хантингтон отмечает глобальный характер кризиса национальной идентичности. «Этот кризис, — пишет он, — в разных странах приобретает различные формы, по-разному протекает и сулит разные последствия. Разумеется, едва ли не в каждой стране он вызван особыми, уникальными обстоятельствами. Тем не менее, практически одновременное начало подобных кризисов в Соединенных Штатах и в других странах не может не навести на мысль о том, что эти кризисы имеют общую причину — или даже причины»<sup>3</sup>.

Уникальность российской ситуации заключается в том, что в силу упомянутых выше обстоятельств, Россия «утратила» ранее имевшуюся идентичность и тем самым оказалась чрезвычайно уязвимой для веяний извне. Если разрушены, размыты, неопределенны «границы», укрепленные культурными ценностями и институтами, значит, отсутствует иммунитет, способность сопротивляться инокультурному «вторжению».

Своеобразие отечественной ситуации состоит также и в том, что Россия в отличие от подавляющего большинства стран незападного мира, к счастью, не имела опыта колониальной или полуколониальной зависимости. Напротив, она привыкла претендовать на особую геополитическую роль.

Россия столетиями демонстрировала единение вокруг «национальной» идеи, будь то формула официальной идеологии царизма: «Православие, самодержавие, народность», или мечты-проекты построения коммунистического общества. В российском общественном сознании была глубоко укоренена вера в особое призвание: сначала «третьего Рима», а позже как социалистической сверхдержавы. Несмотря на утрату мирового лидерства, существовавшего на протяжении длительного времени во второй полови-

<sup>3</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.

не XX в., в российском обществе и по сей день довольно широко распространены настроения, поддерживающие притязания на особую роль в становлении будущего мирового сообщества.

## II. Диалог культур в эпоху глобализации

Так что же делать? Как противостоять культурной «интервенции», сопряженной с глобализацией? Как отстоять и утвердиться в собственной идентичности, избежав при этом конфликта с представителями других культур, не допустив масштабного столкновения цивилизаций? Выход видится, прежде всего, в налаживании диалога культур.

Хотя самые авторитетные международные организации, включая Организацию Объединенных Наций, а также правительства, видные государственные деятели, широкие круги общественности поддерживают идею диалога, тем не менее реальных результатов он пока еще не принес. На это есть как объективные, так и субъективные причины.

### 1. Различия в подходах к диалогу

Наиболее серьезные препятствия на пути снижения конфронтации — неуклонно возрастающий разрыв между богатыми и бедными народами, а также реальность принципиального различия ценностных установок.

Что касается субъективных факторов, препятствующих осуществлению диалога, то они, прежде всего, связаны с различным отношением к самой целесообразности диалога, его конечным целям и методам реализации.

#### а) Претензии на гегемонию одной культуры

Далеко не все, как на Западе, так и на Востоке, считают диалог в принципе возможным и необходимым. Естественно было бы ожидать подобную позицию со стороны «непримиримой оппозиции» всему инокультурному, со стороны наиболее воинственных «фундаменталистов». Выясняется, однако, что пользу межкультурного диалога ставят под сомнение даже высокие авторитеты из среды интеллектуалов. Так, выступая на IX Конференции философов Востока и Запада (Гонолулу, 2005 г.), Ричард Рорти заявил, что «сомневается в полезности диалога», исходя из убеждения в том, что «культурное многообразие в ближайшем будущем станет столь же бесполезным, что и различие в валютах». Ссылаясь на исторический пример стирания различий между Римом и Грецией, Рорти утверждал, что «гибридизация» культур в наше время потребует не три столетия, а гораздо меньшего времени. Она приведет культурное многообразие к единой мировой культуре.

Каким видится Р.Рорти процесс гибридизации, следует из другого его высказывания, сделанного в диалоге с известным итальянским философом Джанни Ваттимо по поводу будущего религии: «Европа — это не просто доминион, гегемония, международный капитализм. Существует также европейская **цивилизаторская миссия**. Это понятие было дискредитировано поведением колониальных властей, но оно может быть реабилитировано. В конце концов, именно Европа изобрела демократию и гражданскую ответственность. Мы все еще можем сказать остальному миру: посылайте своих людей в наши университеты, изучайте наши традиции и, в конце концов, убедитесь в преимуществах демократического образа жизни.... Тем не менее мне кажется **бессмысленной идеей диалога с**

**исламом** (выделено. — М. С.). Не было диалога между философами и Ватиканом в восемнадцатом веке и не будет диалога между мусульманским миром и демократическим Западом»<sup>4</sup>.

Ричард Рорти — философ с мировым именем. Было бы несправедливо зачислять его в разряд западных консерваторов, сторонников империалистической версии глобализма. Книги и статьи Рорти свидетельствуют о его приверженности социальному либерализму, гуманизму и мультикультурализму. На чем же тогда основано нынешнее высказывание, явно контрастирующее позициям предшествующих лет? Вероятнее всего, здесь сказываются перемены, наблюдаемые в общественном сознании американцев в целом. В США заново и с особой силой, прежде всего, из-за трагических событий 11 сентября, проявилась тенденция, прослеживаемая через всю историю страны. Эта тенденция рассматривать себя в качестве Богом избранной нации: от Авраама Линкольна, называвшего США «последней надеждой на земле», до Джорджа Буша-младшего, постоянно заявляющего об особой миссии, возложенной на США «Творцом небес»<sup>5</sup>.

С точки зрения приверженцев такого рода телеологического взгляда на исторический процесс задача диалога по существу состоит в том, чтобы «убедить» представителей народов, отличных от современной западной цивилизации, в бессмысленности противостояния «закономерному» движению человечества к «концу истории», принять его неотвратимую неизбежность. «Мы находимся в конце истории, — утверждает Ф.Фукуяма, — поскольку существует лишь одна система, которой предстоит продолжать доминировать в мировой политике, а именно, — либерально-демократический Запад... Время на стороне современности, и я не вижу причин, почему США не будут господствовать»<sup>6</sup>.

Было бы ошибочно полагать, что приверженцы этой, по существу империалистической, модели, принадлежат исключительно западной среде. Смирившихся с «концом истории» можно встретить и среди японцев, китайцев, арабов, индийцев, настроенных прозападно столь сильно, что готовы принять безоговорочно все компоненты западной цивилизации. «Глобализация неизбежна. Не существует лучшей ей альтернативы», — утверждает видный индийский промышленник Рахул Баджадж<sup>7</sup>. С ним солидарен спикер Палаты представителей Филиппин Мануэль Виллар: «Мы не можем просто пожелать избавиться от глобализации. Это реальность современного мира. Процесс необратим»<sup>8</sup>.

Пожалуй, только мир ислама открыто пытается противопоставить имперской модели глобализма по западному сценарию свой не менее гегемонистский вариант. О намерении превратить все человеческое сообщество в *дар ул-ислам* — мусульманскую *умму* заявляют не только откровенные религиозные фанатики, прибегающие к террору ради достижения своих целей. Об этом недвусмысленно говорят даже представители официальной

<sup>4</sup> The Future of Religion. Richard Rorty and Gianni Vattimo /Ed. by S.Zabala N. Y., 2004, P. 72–73.

<sup>5</sup> См. подробнее: Judis J. The Chosen Nation: The Influence of Religion on U.S. Foreign Policy // Policy Brief. Carnegie Endowment for International Peace. 2005. March.

<sup>6</sup> Fukuyama F. The West has Won: Radical Islam Can't Beat Democracy and Capitalism // <http://www.guardian.co/uk>

<sup>7</sup> Цит. по: Steger M. D. Globalism and the Selling of Globalization // Planetary Politics. Human Rights, Terror, and Global Society /Ed. by S.E.Bronner. Lanham-Oxford, 2005. P. 26.

<sup>8</sup> Ibid.

власти. Достаточно вспомнить высказывания аятоллы Хомейни о том, что для освобождения исламского мира от господства и влияния империалистов есть только один путь – создание подлинно исламского правительства, свержение любыми средствами других тиранических псевдомусульманских правительств, навязанных из-за рубежа, а после достижения этой цели – установление исламского правления во всемирном масштабе.

Претензии на глобальное лидерство в последние десятилетия начали выражать некоторые представители интеллигенции из стран мусульманского Востока. Особенно поразительно, когда они разделяются теми, кто получил образование на Западе и в недавнем прошлом придерживался светских, а то и атеистических взглядов. Подобная удивительная метаморфоза произошла с видным арабским интеллектуалом Хасаном Ханафи.

Египтянин Хасан Ханафи получил докторскую степень в университете Сорбонны в 1966 г. Многие годы являлся профессором философии в Каирском университете. Неоднократно был *visiting professor* в университетах Франции, США, Бельгии и др. Приведем выдержки из ряда его выступлений и статей. Из доклада на Конференции «Религия и религиозные движения в Средиземноморском регионе», организованном Амстердамским свободным университетом в декабре 1979 г.:

«Ислам кажется единственным спасителем мира. Он – фундамент нового мирового порядка. Он предлагает разрешение действительного кризиса на Востоке и Западе. Исламская *умма* готова к этому. Это лучшая из когда-либо существовавших на земле *умм*. Она является хранительницей принципов и универсальных ценностей... Ислам – последнее откровение, конец пророчества, совершенная модель жизни»<sup>9</sup>.

Из выступления в том же году на тему «От великого прошлого к полному надежд будущему»: «Вполне вероятно, что мы находимся в начале нового золотого века, будучи способны ассимилировать вторгающуюся культуру, в данном случае западную, точно так же, как мы сумели в прошлом ассимилировать греческую культуру»<sup>10</sup>.

Самое поразительное, что Хасан Ханафи, несмотря на приведенные выше заявления, считает себя приверженцем диалога культур. «Человечество, – утверждает он, – достаточно страдало от конфликтной модели взаимодействия. Не далеко время для торжества модели диалога»<sup>11</sup>. Создается впечатление, что позиция египетского философа, в конечном счете, схожа с той, при которой культурный диалог рассматривается в качестве способа утверждения гегемонии собственной культуры как, якобы, наилучшей из всех других.

#### **б) Диалог ради синтеза культур**

В истории есть немало примеров культурного взаимодействия, приводивших к синтезу. Такое происходило чаще всего при «встрече» пограничных или разделяющих общую территорию культур. Синтез оказывался реальным и жизнеспособным иногда и между культурами, географически находившимися на расстоянии. Впечатляющим в этом смысле является синтез буддизма с культурами Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока. Во всех случаях, процесс синтезирования был длительным (растягивался на столетия) и носил достаточно естественный характер. Сегодня же он предстает целенаправленным, чаще всего как выражение воли сильной сто-

<sup>9</sup> Hanafi H. Islam in the Modern World: In 2 vol. Vol. 2. Cairo, 1995. P. 21.

<sup>10</sup> Ibid. P. 101.

<sup>11</sup> Ibid. P. 499.

роны «привить» инокультуру к собственным ценностям и институтам. Данная тенденция отчетливо проявилась, в частности, при становлении компаративистского направления в философии.

Сравнение философских традиций Востока и Запада предпринималось европейцами уже в девятнадцатом веке, что было закономерным следствием процесса колонизации<sup>12</sup>. Компаративные исследования первоначально не носили характера объединенного совместного предприятия.

Со второй половины XX в. сравнительная философия превращается в **направление**, в которое включаются уже не единицы, а сотни исследователей, причем не только западных, но и восточных. Организационное, в определенном смысле институциональное, оформление оно получает с начала 40-х гг. XX в., что непосредственно связано с историей Гавайских конференций философов «Восток-Запад».

Во второй половине 1930-х гг. по инициативе руководителя кафедры философии профессора Чарльза Мура и при непосредственной поддержке Президента Гавайского университета У. Синклера было выдвинуто предложение провести конференцию философов Востока и Запада с целью «выявить возможность развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада»<sup>13</sup>.

Идея синтеза была явно вызвана желанием отойти от прямолинейного западноцентризма, столь свойственного имперскому отношению к зависимому Востоку. Призрак крушения мировой колониальной системы грозил преобразиться в реальность. И это ощущали как дальновзоркие политики, так и тонкие интеллектуалы. Жизнь подсказывала необходимость пересмотра отношения к Востоку, отказа от откровенно высокомерных претензий Запада на превосходство не только в области экономики и политики, но и в сфере духовной культуры. Политическое благоразумие диктовало: мировое влияние Запада может сохраниться при условии определенного «примирения» с Востоком. Синтез казался наилучшим выходом.

Первые Конференции философов Востока и Запада были нацелены на синтез культур, который предполагал «подключение» к западным ценностям того, что было хоть в какой-то мере созвучно им в культуре Востока, отринув, перечеркнув иные традиции как устаревшие, отжившие свое время. Однако подобным намерениям не суждено было сбыться.

Справедливости ради следует сказать, что подобный исход событий задолго предвидели наиболее проницательные умы. Еще в 1951 г. в связи с выходом в свет первого номера журнала *Philosophy East and West* в ответ на предложенный его основателем и первым ответственным редактором Чарльзом Муром проект «субстанционального синтеза» культур Востока и Запада, свое мнение по этому поводу высказали Джон Дьюи, Сарвепалли Радхакришнан и Джордж Сантаяна. Все трое отнесли к проекту отрицательно. Наиболее прямолинеен был Дж. Сантаяна:

«Вы говорите о “синтезе” восточной и западной философий. Но этого можно было бы достичь, только опустошив обе системы.... С гуманистической точки зрения, как я полагаю, именно различие и несоизмеримость систем, каждая из которых прекрасна по-своему, делают их интересными, а вовсе не компромисс между ними или их слияние»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> См. подробнее: *Шохин В.К.* Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. Вып. 1. М., 2000.

<sup>13</sup> *Philosophy East and West*. Vol. XXXVIII. № 3. Honolulu, July 1988. P. 225.

<sup>14</sup> *Philosophy East and West*. Vol. I. № 1. April 1951. P. 5.

Голоса, предостерегавшие против целенаправленного культурного синтеза, не были приняты в расчет основателями компаративистского направления. Сегодня же они приобрели актуальное звучание, получают мощную поддержку со стороны подавляющего числа тех, кто профессионально занят сравнительной философией. Многочисленные труды по сравнительной философии свидетельствуют о том, что на смену иллюзий относительно мирового синтеза культур приходит понимание целесообразности диалога во имя сохранения культурного многообразия и в то же время единения ради решения общих проблем:

«Нет одной истины, необходимо сохранять все то, чем богаты люди, их мир. Надо уметь слушать друг друга, не удовлетворяться найденным, быть всегда в поиске, стремиться к совершенствованию себя и общества в целом»<sup>15</sup>.

Сказанное выше касается концепции общемирового синтеза, но не синтеза, подразумевающего восприятие одной культурой полезных для ее собственного развития идей, заимствованных из другой культуры.

Идею такого рода синтеза одним из первых в Китае выдвинул Кан Ювей (1858–1927), мечтавший о «Великом единении» элементов китайской и западной культур. Попытка реализации культурного синтеза была предпринята позже самым видным профессиональным китайским философом XX в. Фэн Юланем (1895–1990) – зачинателем «нового конфуцианства», ставшим спустя десятилетия доминирующим направлением философской мысли на Тайване (школы Всеобщего синтеза, Современного неоконфуцианского синтеза и Китайского неосхоластического синтеза)<sup>16</sup>.

Новая политическая ситуация, которая связана с экономическими реформами в Китае с начала 80-х гг. прошлого века, позволила вновь заявить о себе тенденции синтеза культур. Так, появилась теория «синтетического творения», главный теоретик которой Цзан Дайнань призывает отказаться от «жесткого осевого мышления», противопоставляющего Китай Западу и вступить на путь конвергенции китайской и западной культур.

Использование диалога для понимания иной культуры и возможного заимствования из нее во благо собственной не только допустимо, но и желательно. Опасно иное – сведение диалога к целенаправленно внедряемому синтезу, особенно в форме единой идеологии. От этого предостерегает память о крестовых походах, о временах колонизации и христианского миссионерства, о трагических последствиях тоталитарных идеологий.

«Диалог культур нельзя понимать как процесс, в ходе которого создается некий новый универсальный синтез. Различия культур, неповторимая самобытность каждой из них являются его пределом и ограничением, необходимым и спасительным... Культуры не просто партикулярны, единичны. Они единственны. Они не слагаются и не вычитаются. Каждая из них, в конечном счете, равна самой себе»<sup>17</sup>.

#### **в) Диалог как путь к достижению единства при сохранении многообразия**

И, наконец, третья позиция – поиск путей к сохранению культурной идентичности, избегая при этом изоляции, а тем более прямой конфронтации. Выявление и поддержание того, что объединяет людей разных культур

<sup>15</sup> Из доклада профессора Гарвардского университета Хилари Патнема на IV Конференции философов Восток-Запад (1989).

<sup>16</sup> См. подробнее: Vincent S. Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: an Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949 // Philosophy East & West. April 1993. Vol. 43. № 2.

<sup>17</sup> Гусейнов А.А. Как возможен диалог культур? // Диалог цивилизаций. Повестка дня. М., 2005. С. 51–52.

тур, не допуская в то же время унификации в интересах какой-либо одной цивилизации. Именно в поддержку данной позиции выступили Джон Дьюи и С.Рахакришнан в своих ответах на упомянутое выше предложение о «философском синтезе».

«Мы не хотим ни конфликта, ни слияния Запада и Востока, — писал индийский философ. — Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого все, что для себя ценно. Благодаря такому взаимному оплодотворению мы сможем развить мировую перспективу в философии»<sup>18</sup>.

Что касается Джона Дьюи, то он считал «основным условием для любого продуктивного развития межкультурных отношений... понимание и уважение различий» и видел задачу не в том, чтобы синтезировать Восток и Запад, а в том, чтобы «покончить с самим представлением о существовании так называемого Запада и Востока, которые следует синтезировать»<sup>19</sup>.

Вопрос, однако, в том, каковы должны быть методы ведения такого рода диалога?

## 2. Методы ведения диалога

а) Для вступления в диалог необходима готовность одной стороны выслушать позицию другой. Слушать, конечно, еще не значит услышать, а тем более понять. Понимание сопряжено с трудностями освоения «языка» инокультуры. Речь идет не столько о лексике, сколько о смысле, заложенном в словах, обозначающих понятия, особенно те, которые составляют осто́в той или иной культуры.

Как отмечает Вильгельм фон Гумбольдт: «Всякое понимание, в качестве условия своей возможности, предполагает в индивиде, который понимает, аналог того, что будет позже понято: изначально заложенную сопоставимость между субъектом и объектом»<sup>20</sup>. То есть понимание не возможно без наличия **общего** между сторонами.

Некоторые категорически отвергают присутствие общего. «Нет ничего в глубине каждого из нас, — говорят они, — никакой общечеловеческой природы, никакой присущей человечеству солидарности»<sup>21</sup>. Для других, напротив, кажется очевидным, что все люди принадлежат к одному и тому же биологическому виду. А потому имеется огромное единообразие в действиях людей всех наций и времен, вся человеческая природа остается в принципе одной и той же. Как полагал Юм, человечество настолько единообразно во все времена и повсеместно, что история не сообщает нам ничего нового и особенно необычного. Основная польза истории состоит в том, что она вскрывает постоянные и универсальные принципы человеческой природы.

Юмовский универсализм отчасти разделяют и наши современники. Так, например, видный индийский философ Дайя Кришна (ум. в 2007 г.) писал: «Если философия — область деятельности человеческого разума, она обязана демонстрировать некоторые сходные черты, наблюдаемые в разных культурах, и одновременно, как продукт деятельности человеческого разума, ей должно проявлять интерес к тому, что именно человек той или иной культуры считает общим благом для человечества в целом»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Philosophy East and West. April 1951. Vol. I. № 1. P. 4.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Humboldt W. On the Historian's Task (lecture 1821) // History and Theory 6. 1964. P. 65.

<sup>21</sup> Цит. по: Bernstein R. The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. Oxford, 1991. P. 290.

<sup>22</sup> Krishna D. Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be // Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy. Princeton, 1988. P. 71.



Думается, однако, что Дайя Кришна, признавая общность человеческой природы, в то же время полностью осознавал значимость различий, проявляющихся в культуре. Общие для всех людей универсалии существуют номинально. Смысл, вкладываемый в них, далеко не однозначен. Диалог возможен лишь в том случае, если его участники проявляют способность понять культурный контекст, заложенный в формально единых универсалиях.

б) Наряду с наличием номинально общечеловеческих универсалий, каждая культура обладает набором собственных универсалий, составляющих ее «хребет». В культуре, представляющей собой сложноорганизованный набор надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, содержатся мировоззренческие универсалии. Они аккумулируют исторически накопленный социальный опыт, и в их системе «человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его деятельности»<sup>23</sup>.

Для индусов такого рода универсалиями являются понятия *Брахман*, *атман*, *дхарма*, *мокша*, *карма* и др. «Каркас» китайской культуры в первую очередь составляют категории *Дао* и *дэ*, *инь-ян*, *да тун*, *жэнь*, *ли*. Никакой диалог с индийцами или китайцами не может состояться, если о ключевых понятиях их культуры у «противоположной» стороны нет элементарных знаний, отсутствует открытость к корректировке и углублению их.

в) Напряженность или конфликтность между различными культурами зачастую возникает вследствие непонимания того, что широко распространенные стереотипы коренятся в ошибочном представлении о существовании в культуре статичных констант. В действительности же время всегда оставляло свои отпечатки даже на том, что принято считать догматами. Это утверждение особенно верно и существенно, когда речь идет об эпохе радикальной трансформации восточных обществ, подключения их к современному постиндустриальному миру.

Ломка традиционных социально-экономических и политических структур в странах Востока ведет не просто к неким коррективам, к поверхностной модернизации, но к принципиально новой интерпретации устоявшихся представлений.

Между тем оценка процесса, наблюдаемого в современном мире Востока в качестве содержащего потенциальную тенденцию к реформации, встречает возражение как внутри стран данного региона, так и за его пределами. В первом случае оппозиция исходит, главным образом, от тех, кто считает, что их культура, базирующаяся на определенной религиозной вере (будь то, скажем, ислам или индуизм) не нуждается в каком-либо реформировании, поскольку последнее грозит уничтожением культуры и утратой национальной идентичности. Переориентация в соответствии с целями, определенными человеческим пониманием, означала бы «признание примата человеческого разума над всезнанием Божьим»<sup>24</sup>. В мусульманской цивилизации, по словам иранского философа, отсутствует «интерес к изменениям и адаптации», ее символы – «не текущая река, а куб Каабы, стабильность, олицетворяющая постоянный и неизменный характер ислама»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Стёпин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 16.

<sup>24</sup> Nasr S.H. Islamic Philosophy Re-orientation or Re-understanding // Eleventh Session Pakistan Philosophical Congress. Lahore, 1965. P. 61.

<sup>25</sup> Nasr S.H. Science and Civilization in Islam. 1968. P. 21.

Во втором случае, реформаторские тенденции на Востоке отказываются признать те, кто разделяет убежденность Макса Вебера в том, что традиционные религии Азии в принципе «не содержат мотивов или ориентации рационального этического моделирования мира в соответствии со святыми заповедями.... Принимают этот мир как извечно данный, а значит наилучший из миров», а потому служат основным препятствием для развития стран Востока<sup>26</sup>.

В утверждениях о том, что диалог «между муллами мусульманского мира» и Западом не возможен (Р. Рорти), проявляется недооценка **исторической** детерминанты. История ислама свидетельствует о том, что здесь изначально отсутствовала категория лиц, сходных с официально рукоположенным духовенством в христианстве, так же как не было единого, общепризнанного религиозного центра и организации. Муллы были и остаются служителями культа, которые не назначаются сверху, а избираются общиной единоверцев. Они часто совмещают служение в мечети с занятиями мирскими — торговлей, ремесленничеством, ведением собственного сельского хозяйства и т.п. В этом смысле муллы гораздо ближе к массе верующих, чем христианские священники, индуистские жрецы-брахманы и др. Это значит, что муллы далеко не однородны по своему социальному статусу и способны разделять настроения мусульман, принадлежащих к разным сословиям, классам, профессиональным занятиям. Они подвержены влиянию времени.

Тому есть немало примеров. Один из наиболее ярких примеров — деятельность Мухаммада Абдо, именуемого «пророком нового дня для Египта и ислама». Будучи муфтием Египта (1898—1904), он интерпретировал предписания шариата с учетом требований дня, издавая соответствующие *фетвы* (например, фетву, допускающую вложение денег в банк и получение процента с капитала). М.Абдо критиковал догматически мыслящих за то, «что они сначала верят, а затем уже требуют доказательств этой веры и принимают лишь то, которое соответствует их догме»<sup>27</sup>. Муфтий, со своей стороны, считал правильным противоположный принцип: сначала докажи, а потом верь. Он отвергал веру, основанную на слепом подчинении авторитету, и требовал от верующих убежденности, познания истинности того или иного положения религиозного учения.

С муллами, так же как со служителями других восточных культов, не только возможно, но и необходимо вступать в диалог, учитывая их влияние на единоверцев, на формирование общественного мнения.

г) При вступлении в диалог следует трезво оценивать его возможности. Не реально, да и не допустимо, стремиться к достижению единообразия в мировосприятии, в понимании смысла человеческого бытия и норм его поведения. В то же время необходимо прилагать усилия к выработке единых согласованных подходов к проблемам мирового порядка, от которых зависит судьба человечества.

О целесообразности и перспективности ведения диалога в указанном ключе ныне заявляют как на Западе, так и на Востоке. Данная позиция получила развернутое обоснование в работах иранца Абдолкари-

<sup>26</sup> См.: Weber M. The Sociology of Religion. L., 1965. P. 269.

<sup>27</sup> Abduh M. Theology of Unity. L., 1966. P. 66.

ма Соруша<sup>28</sup>. Его нередко именуют «Лютером в исламе», виднейшим представителем того мусульманского реформаторско-возрожденческого направления, родоначальником которого является поэт-философ Мухаммад Икбал, автор «Реконструкции религиозной мысли в исламе»<sup>29</sup>. Взгляды Соруша оценивают как имеющие «универсальную значимость, выходящую за пределы мусульманского мира»<sup>30</sup>.

Начав свою публичную карьеру в качестве одного из высокопоставленных идеологов Исламской революции, А.Соруш спустя десять лет становится *enfant terrible* правящего режима. Он выступает с критикой политической элиты и особенно иранского духовенства:

«Нет сомнения в том, что клерикальное правление бессмысленно, а потому я утверждаю, что никакое духовенство не должно иметь мирских привилегий, будь то политических или экономических, по сравнению с остальными гражданами»<sup>31</sup>.

В итоге Соруша увольняют с работы в Академии философии, лишают права на преподавание, ограничивают в публичных выступлениях и возможностях публикации.

Сегодня Соруш страстно выступает в поддержку культурного диалога, будучи убежденным в том, что «существует определенная категория явлений, требующих всеобщего участия. Согласно преданию, Пророк ислама говорил: “Все мы путешествуем на одном корабле. Если кто-то сделает пробоину в нем, мы все утонем”. Эта прекрасная аллегория позволяет взглянуть на жителей Земли как пассажиров одного и того же корабля. Перед нами, мусульманами, стоят проблемы местного и универсального порядка, с которыми сталкивается человечество в целом. По моему мнению, в данное время проблемы мира, прав человека и женский вопрос – проблемы глобальной значимости»<sup>32</sup>. К числу таких проблем относятся также те, что сопряжены с экологией и новыми технологиями. Все они требуют для своего разрешения объединенных усилий, достижимых лишь в результате межкультурного диалога.

<sup>28</sup> А.Соруш (род. в 1945 г.) – по образованию химик, после учебы и получения докторской степени в Тегеранском университете, продолжил учебу в Лондонском университете в области аналитической химии. Занимаясь философией, он в то же время проявлял глубокий интерес к исламской экзегетике, к мусульманской культуре в целом. Об этом свидетельствует серия книг, написанная им во время пребывания в Великобритании, в частности «Что такое наука и что такое философия?», «Философия истории», «Наука и ценности», «Динамическая природа вселенной».

Соруш вернулся в Иран в сентябре 1979 г. вскоре после антишахской революции. Он разделял революционные идеи, а потому не случайно в течение четырех лет состоял одним из семи членов Консультативного Совета по Культурной Революции, назначенного лично Аятоллой Хомейни, в задачу которого входила «чистка» университетов, временно закрытых по политическим мотивам, от неисламских элементов, а затем открытие высших учебных заведений заново.

<sup>29</sup> Одной из первых об этом заявила американская журналистка Робин Райт. См. ее статьи в *Los Angeles-Times* (Jan. 1995); *Journal of Democracy* (Jan. 1996).

<sup>30</sup> *Sadri M., Sadri A. Introduction // Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush. Oxford, 2000. P. IX.*

<sup>31</sup> *Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush. P. 22–23.*

<sup>32</sup> *Ibid. P. 25.*

### III. Участие России в диалоге культур

#### 1. Внутренний аспект

Диалог культур необходим России, прежде всего, для решения внутренних проблем. Россиянам требуется обрести коллективную идентичность вместо утраченной общности — «советский народ». Дело это не легкое, учитывая стремление к самоидентификации, автономии и даже полному суверенитету национальных и этнических групп, населяющих Российскую Федерацию.

Конечно, и другие государства сталкиваются с проблемами отчасти того же рода. Так, в Европе, например, во Франции, Германии, Великобритании, Дании чрезвычайную остроту приобрела проблема иммигрантов, в основном из стран мусульманского мира. «Новые» граждане, в соответствии с принципами демократического государства, требуют для себя равных прав с коренными этносами. В то же время они не готовы или не желают менять своих традиции, привычного образа жизни, религиозных верований. Так кто же они — эти турки, алжирцы, пакистанцы, иранцы? Европейцы желают сохранить свое национальное единство, но затрудняются признать собратьями по нации людей, недавно поселившихся на их землях и работающих здесь во благо всей нации. Иммигранты хотели бы, чтобы их считали европейцами, но, тем не менее, не готовы отказаться от идентичности, унаследованной от рождения. Так нарастает взрывоопасная неприязнь, недоверие и ненависть.

В России также наблюдается небывалый прежде приток иммигрантов. Часть из них — граждане СНГ, другие — выходцы из Китая, Вьетнама, Юго-Восточной Азии. Экономически иммиграция для России необходима, учитывая нехватку рабочих рук. Однако нередко иммигранты вызывают сильную неприязнь. Их ненавидят за то, что они занимают свободные рабочие места, за то, что они стараются держаться вместе, демонстрируют групповую солидарность, за то, что придерживаются непривычных традиций и обычаев в быту. Неприязнь достигает иногда расистского накала.

И все же иммигранты не главная «головная боль» для россиян. В отличие от Европы, в России процессы национальной самоидентификации осложнены другими обстоятельствами. Татары и башкиры, якуты и буряты, осетины и чеченцы — только небольшая часть многочисленных народов, этносов, проживающих обычно компактно и являющихся **коренными** жителями страны. Как быть с пробужденным в связи с распадом СССР и демократизацией страны национальным самосознанием больших и малых нерусских народов? Существует ли вообще российская идентичность и если да, то, как она самоопределяется?

Продуктивный культурный диалог мог бы помочь найти ответ на указанный вопрос. Но для этого вначале требуется покончить со стереотипами, укорененными в общественном сознании и являющимися, прежде всего, следствием невежества, предвзятого представления о «другом». Оградить от конфронтации и в то же время помочь в деле самоидентификации могло бы поликультурное образование. Именно оно способно стать одним из самых важных инструментов перехода от абстрактных, а нередко и просто демагогических, заявлений к практической реализации внутринационального диалога.

Какой методологии желательно было бы следовать, составляя образовательные программы? Наиболее общий ответ на поставленный вопрос — методологии сбалансированной демонстрации общего и особенного. В са-

мой процедуре проведения границ между своим и иным нет ничего порочного до тех пор, пока «границы» не превращаются в неприступную стену, воздвигнутую с целью полного исключения контакта, встречи, или тем более взаимодействия находящихся по разные стороны границ.

Признание культурно специфического вместо создания предпосылок для уважительного отношения к «другому» влечет за собой антагонизирующие последствия в тех случаях, когда особенное толкуется как свидетельство не столько нейтральной в ценностном отношении разности, сколько превосходства одной культуры над другой, как подтверждение исключительного обладания истиной.

Несмотря на растущее понимание необходимости поликультурного образования, эталонов системы подобного рода пока нигде не существует. Думается, что в целом к полномасштабному введению поликультурного образования, нацеленного на роль модератора диалога культур, пока никто не готов. Два фактора здесь особенно важны.

Во-первых, наличие у правящей элиты политической воли к подлинной, а не мнимой реформе образования в указанном направлении. В России такое положение дел отчасти объясняется обремененностью инерцией исторического прошлого. Для образования, в том числе и университетского, в дореволюционной России характерно было постоянное противоборство двух полярных течений: одно из которых ориентировало на открытость, на включенность России в интеллектуальный мир Запада, на свободу принятия и выражения идейных различий; другое — напротив, отстаивало необходимость изоляции, поддержания и укрепления столпов царской идеологии. Причем именно второе течение в конечном счете было доминирующим. Как это ни парадоксально, но и Октябрьская революция 1917 г., радикально изменившая все стороны общественной жизни и порушившая идеологические столпы царизма, тем не менее, до конца не «выкорчевала» их. Прежние были заменены новыми, однако же «выросшими» из лона старых корневищ. Ортодоксию Православия сменил догматизм марксистско-ленинской идеологии, самодержавие — коммунистическая диктатура; народность — советский патриотизм. В итоге духовная жизнь, и образование, в частности, оказались в значительной степени изолированными от идейного многообразия внешнего мира.

Во-вторых, серьезное поликультурное образование не возможно без подготовки соответствующих педагогических кадров, учебных пособий и методических разработок, которые в свою очередь находятся в прямой зависимости от состояния науки. Наука призвана обеспечить комментированные переводы инокультурных текстов, тем самым обеспечив хотя бы элементарную источниковедческую базу, расширить и углубить исследования, позволяющие выявить специфику той или иной культуры и вывести на уровень плодотворного сравнительного анализа.

Из вышесказанного допустимо сделать вывод, что поликультурное образование — это определенный ориентир продвижения вперед, труднодостижимая цель, требующая времени и больших коллективных усилий. Оно должно быть направлено на созидание, творческое решение проблемы причастности разных идентичностей к некоторому общему пространству идентичности, так чтобы целое могло стать совокупностью частей. Оно призвано помочь людям, различным по своей идентичности, но в то же время вынужденным или желающим жить вместе, самим продумать, обсудить и добровольно прийти к неизбежным компромиссам. Таков путь к формированию общероссийской идентичности.

## 2. Внешнеполитический аспект

Желание России (вполне обоснованное, учитывая масштабы страны, ее экономический и военный потенциалы, наконец, богатство культурного наследия) играть ведущую роль на международной арене требует от ее представителей умения вести диалог с другими. В обретении добрососедских отношений, партнеров, а тем более союзников, нельзя надеяться лишь на военную мощь и высокую экономическую конкурентоспособность. Необходимо также понимание позиции другой стороны и умение донести до нее свою точку зрения. А в этом деле немало зависит от менталитета, от культурных традиций и нравов.

Доминирующий по сей день проект глобализации, «локомотивом» которого являются США, по своей сути отражает «пост-просветительское западно-христианское мировосприятие»<sup>33</sup>. Однако, как верно замечает П. Бергер, «культурная глобализация не представляет собой ни единственного обещания, ни единственной великой угрозы»<sup>34</sup>. Глобализация — это творческий процесс конкуренции и взаимодействия разных культур. Уже обозначились альтернативные «имперскому» проекты глобализации со стороны мусульманского мира, Индии, Китая, Латинской Америки и даже Африки<sup>35</sup>. А что же Россия? Если она не хочет остаться на обочине судьбоносного для человечества поиска новой цивилизационной парадигмы или парадигм, ей пора активно заявить о **своих** культурных ценностях, особенно тех из них, которые могли бы быть привлекательны и полезны для других.

В состоянии ли Россия вступить в диалог в качестве культурного «эмигранта»? Богатство ее культурного наследия подсказывает положительный ответ. Но реальность свидетельствует о том, что Россия на данный момент кажется не готовой к подобной роли. Для этого ей необходимо определиться, по крайней мере, с двумя задачами. Первое — сформулировать «национальную идею», на которую она опирается и которой руководствуется в своем развитии. Второе — выявить ценности, определяющие российскую идентичность, которые могли бы быть конструктивны в глобальном проекте.

В начале перестройки ее инициаторы пробовали выдвинуть в качестве национальной идеи построение «социализма с человеческим лицом». Несколько лет спустя на официальном уровне было заявлено, что идеология (тем самым и объединяющая нацию идея) вообще излишня, более того — вредна. Вскоре, однако, наступило отрезвление, и был объявлен всероссийский «поиск национальной идеи».

Время от времени появляются заявки на открытие «искомого». Одна из них исходит от вице-премьера Сергея Иванова, оптимистически утверждающего, что «Россия завершила трудный, идущий с начала 1990-х годов процесс формирования новой системы ценностей, определяющих мировоззренческую основу общества в наступившем тысячелетии. Впервые с момента провозглашения новой России мы смогли четко сформулировать ясный ответ на ключевые для любого народа и государства вопросы: Кто мы? Куда идем? В каком обществе хотим жить?»<sup>36</sup>.

Ответ сводится к «триаде национальных ценностей: суверенная демократия, сильная экономика и военная мощь».

<sup>33</sup> Цит. по: *Struhl K. J. Is a Global Ethic Possible? // Planetary Politics. Oxford, P. 175.*

<sup>34</sup> *Бергер П. Многоликая глобализация. С. 24.*

<sup>35</sup> См. подробнее: *Бергер П. Указ. соч.*

<sup>36</sup> *Иванов С. Триада национальных ценностей // Известия. № 124. 13.07.2006. С. 4.*

Конечно, слово «ценность» многозначно. Оно может, скажем, подразумевать рыночную ценность-стоимость товара, или прагматическую ценность-значимость той или иной политической акции. Но разве такого рода ценности имеются в виду, когда речь идет о «национальной идее»?

Да, россияне озабочены политическим статусом своего государства, они хотят жить в экономически процветающей, защищенной стране. Но, как свидетельствуют результаты социологических опросов (трудно сказать, случайно или умышленно приведенные на той же странице «Известий», что и заявление вице-премьера), россиян более всего тревожит «утрата моральных ценностей, безнравственность»!!!<sup>37</sup>.

Прагматический расчет, будь то материальный или политический, способен объединить заинтересованных в практической выгоде людей, но он не в состоянии служить делу всенародного объединения вокруг вдохновляющей идеи, принципа, идеала. Здесь требуется **этическая** мотивация, которая может быть сформулирована лишь при опоре на осмысленное с учетом требований нового времени национальное культурное наследие.

Не менее поразительна претензия на то, что упомянутая триада ценностей представляет собой «особый идеологический проект, конкурирующий за право определять мировую повестку дня и дальнейшие перспективы развития всего человечества». Фактически сделана заявка на российский «имперский проект» глобализации, утверждающей диктат сильного.

В России действительно сильны антиглобалистские, антиамериканские настроения. Но, думается, лишь немногие из россиян считают, что имперский глобализм США может быть преодолен путем противопоставления собственного имперского плана.

Способность «определять дальнейшие перспективы развития всего человечества» зависит лишь отчасти от экономической и военной мощи. Россия в состоянии конструктивно участвовать в процессах, формирующих мир, лишь имея собственное национальное «лицо», располагая ценностями, позволяющими через посредство диалога культур внести свой вклад в построение цивилизации (или цивилизаций) будущего.

---

<sup>37</sup> Опрос, проведенный накануне саммита G8 международным агентством «Евразийский монитор» и компанией Global Market Insite:

«По поводу каких угроз вы испытываете наибольшее беспокойство?» Ответ россиян:

- 1) Распространение терроризма – 54%;
- 2) Утрата национальной самобытности и традиции – 39%;
- 3) Массовая безработица и обнищание – 44%;
- 4) Утрата моральных ценностей, безнравственность – 59%.