
*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?

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» формують 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 й потребувала діалогу, то суто з Богом. І тільки греки збагнули, що істина є результатом 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 касти 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, відаючи тим самим данину монологізмові, 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 дією 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 опосередковану 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 зміст.

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 шаблях 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 «моєю 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 отримують 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 смыслом 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

обов'язковою для всіх культур, 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 запитамі 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. LI—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 двадцать 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.
