

# 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. БІЛИЙ,  
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 вижити; 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, поперше, 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 сьгоднішньому 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 увиходить 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 зміненій 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 посиланнями 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 відсталий 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, підію 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 якось. 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 п'їтмі, не дають мені змоги стати людиною.

**Сергій Пролев:** 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 їй 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 їм 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 їм 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 «зміїною норою», 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 проект 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 егоїзму. Морально 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 орієнтоване на перетворення людської спільноти загалом.

Ганді тверезо оцінював і перспективи реалізації проекту 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 непереборний. Консервація минулого (громадівського устрою, «сільської цивілізації», патріархальної сім'ї тощо) неможлива й небажана. А проте гандістський проект 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 кожен 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. Показує, 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 нашествия 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 опинилися 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 вгараздлим 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 каст сім'ї або особистості 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 зазначеної 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 універсалій 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 невинуватість категоричних тверджень про те, що східним культурам (передусім їхні традиційні релігійні вірування) притаманна відсутність етичної мотивації для індивідуальної активності, а тому єдиною 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 невинуватено 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 ХХІ 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 приходить 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 Пролеєв:** 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 увиходили 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 якийсь 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 вилетиться 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 передують 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

багато, іноді сотні років тому, але присутня в нашій актуальній пам'яті, наших сьгоднішніх суперечках, або якщо ми підключаємося до багатівікової 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 Степаняни:** 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 Степаняни:** 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 Степаняни:** Ні, тут питання полягає в тому, що нас може відгородити від того, щоб ми не стали клонами.

**Репліка:** А може, хтось хоче.

**Марієтта Степаняц:** 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 Пролєсв:** 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 новоєвропейської 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, 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 проектів. Хоч як це парадоксально, універсальне розуміння людини виявляється не єдино можливим. Найближчим вираженням універсальних проектів є конструктивістські утопії суспільства. Їхні найпоказовіші приклади — тоталітарні утопії (або інший випадок — імперіалістичний колоніальний проект). У силовому полі універсальних *конкурентних* проектів 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 вможливило 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 проектах.

Що відбувається з толерантністю за доби ідентичностей?

Вона набуває вигляду «політики визнання» значущих відмінностей (якщо скористатися терміном того самого Ч. Тейлора). Підставою визнання

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 ХХ 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 обстоювання 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 суцього мав місце у багатьох культурах ще на міфологічній стадії їхнього розвитку. Усталені опозиції типу «верх — низ», «небесне — земне», «чоловіче — жіноче», «світло — пільма», «божественне —

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 заиклення на цьому, що ми бачимо постійно в дискусіях, які ведуть як друковано, 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, триликості вшановуваного 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 Кореї 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 кожен постану 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 початкової історії, якій за приблизними підрахунками близько півтори тисячі років (від часів заснування Києва, підтверджених даними археологічних розкопок), у дохристиянській та ранньохристиянській 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

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 самобутність, 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...

Отож, 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. Степанянц 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 тріумфальна 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 легітимацийна матриця. При цьому ключовим моментом у процесі будь-якої легітимациї 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 легітимацию 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 легітимациї 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 Ісає 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 знаряддям 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 витоки 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 зберегти 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 сьогоднішнього 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 Пролєсєв** — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ, головний редактор часопису «Філософська думка».

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

---