
*Валентина
Федотова*

ЄДНІСТЬ ТА БАГАТОМАНІТНІСТЬ КУЛЬТУР ЗА УМОВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Методологічні спогади

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Механізми успадкування культур та їх поширення у світі

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

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

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

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

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

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

Діалог культур і цивілізацій як соціальна інновація періоду глобалізації

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ДЖЕРЕЛА

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

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

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