

## **Концепция диалога культур как фактор устойчивого развития современного глобализирующегося общества**

В современной философской литературе проблема взаимодействия культур рассматривается как одна из глобальных проблем современности. Существенным последствием глобализации стало преодоление всевозможных границ между национальными культурами. Это привело к тому, что взаимодействие культур стало неотъемлемой характеристикой всех видов духовной и материальной деятельности человека. Например, руководитель фирмы, для эффективной организации производства или торговли, должен принимать во внимание культурные различия рядовых работников, которые могут иметь нетождественные мировоззренческие убеждения, следовать различным этическим принципам и стремиться к противоположным идеалам. Претерпевает радикальные изменения структура гражданского общества. В классическом гражданском обществе, понятия гражданственности и национальности полностью совпадали: гражданин Англии был англичанином, гражданин Франции – французом, а гражданин Германии – немцем. Соответственно, гражданские права и обязанности субъектов общества были тождественны их культурным ценностям. Одним из самых главных противоречий современного гражданского общества является то, что граждане могут ориентироваться на противоположные ценности, поскольку представляют разные нации. Отсюда вытекает фундаментальное противоречие в правовой системе современного гражданского общества. Оно заключается в том, что система гражданских прав является духовным наследием культуры доминирующей нации, но они далеко не всегда совпадают с ценностями других наций, которые являются равноправными гражданами. В таких сферах духовной деятельности, как искусство, наука и образование процесс взаимообмена и взаимопроникновения культур осуществляется наиболее интенсивно. Не вдаваясь в подробности, можно заключить, что взаимодействие культур является существенным фактором современного глобального общества, который в будущем может стать предпосылкой для формирования единой, глобальной культуры.

Однако процесс глобализации культуры является противоречивым. С одной стороны, можно наблюдать тенденцию к преодолению всевозможных границ и поиску общих оснований между культурами. С другой стороны, взаимодействие культур предполагает партикуляризацию культур. Обратной стороной глобализации является стремление к сохранению целостности культурной идентичности того или иного общества, проведению более резких национальных и цивилизационных границ между различными этническими и религиозными группами. В качестве примеров можно привести выступления родителей-мусульман во Франции и Сингапуре против законности и моральной обоснованности введенных в

государственных школах запретов на ношение хиджабов вопреки мнению учениц-мусульманок и их родителей. В Британии защитники прав животных выступают против предоставленного религиозным меньшинствам разрешения нарушать нормы гуманного забоя скота. В таких ситуациях власти с трудом пытаются найти компромисс между уважением к правам меньшинств и соблюдением ценностей, характерных для общества в целом. В крайней форме тенденция к партикуляризации выражается в столкновении культур. Многочисленные проявления культурной нетерпимости и насилия, в основе которых лежат противоположенные жизненные ориентиры, в различных сферах социальных отношений, становятся закономерным явлением в жизнедеятельности современного человека. Проблема нетерпимости к иной культурной традиции является настолько острой, что на уровне мировой политики она может привести к столкновению цивилизаций.

Таким образом, культурное разнообразие современного глобального общества создаёт двойной эффект – взаимопроникновение и столкновение культур. Первая тенденция ведёт к формированию единой системы ценностей, вторая тенденция – к изоляции и столкновению культур, как реакции на глобализацию. Для решения проблемы взаимодействия культур следует принимать обе тенденции. С одной стороны культуры не могут существовать изолированно друг от друга. В условиях глобальных экономических, политических процессов, бурного развития информационных технологий и средств коммуникации границы между культурами больше не могут быть такими жёсткими как раньше. Процесс формирования глобальной культуры является объективным фактом. С другой стороны, стирание границ между культурами не должно приводить к исчезновению самих культур. Глобализация имеет смысл только в том случае, если будет сохранено культурное многообразие, которое является необходимым условием выявления альтернативных вариантов развития общества. Поэтому сохранение различия между культурами и в тоже время поиск общих оснований между ними является фундаментальной проблемой XXI в. В противном случае следствием этой проблемы станет нивелирование национальных культур и как реакция – столкновение цивилизаций.

Проблема многообразия культур существовала на протяжении всей истории человеческой цивилизации. Взаимодействие с чужими культурами приводит к появлению новых ценностей, содержание которых может радикально отличаться от ценностей коренной культуры. Находя поддержку в определённых группах общества, эти ценности могут оказывать влияние на структуру всего общества, изменять характер деятельности социальных институтов. Поэтому процесс взаимодействия культур является важным политическим вопросом. Правящие круги общества стремятся установить контроль над этим процессом, устранить стихийный характер его протекания. Одним из таких способов контроля является создание определённого дискурса, который отражает соотнесённость культур и с помощью которого в массовом сознании формируется конкретное отношение

к другим культурам. Ниже мы попытаемся сделать краткий обзор таких дискурсов в истории западной цивилизации.

В античную эпоху, в результате расширения культурных границ, сформировалась культурная идентичность древних греков и римлян, также возникла концепция космополитизма. Предпосылкой этому стала Великая греческая колонизация VIII-VII вв. до н. э., вследствие которой древнегреческая цивилизация открыла для себя совершенно новые культурные миры. Столкновение с персидской культурой в V в. до н.э., угроза культурной ассимиляции привели к объединению всех древнегреческих полисов и оформлению идеи эллина и эллинской культуры, в отношении которой, по представлениям древних греков, другие культуры были варварскими. Наконец, завоевания Александра Македонского, привели к распространению эллинской культуры на обширных землях Азии, вплоть до границ Индии. Необходимость создания единого культурного пространства на огромной территории Македонской, а позже Римской империи, послужило предпосылкой для формирования космополитических идей в школах киников и стоиков. Согласно идеям античного космополитизма все люди являются гражданами мирового полиса, Космополиса, и поэтому между ними не существует культурных различий. Вместе с тем концепция космополитизма предполагала понятия большой и малой Родины, благодаря которым любой представитель античной цивилизации мог считать себя как гражданином мира, в центре которого находится вечный Рим, так и членом своей коренной культуры. Концепция античного космополитизма стала первой фундаментальной попыткой, в истории западной цивилизации, создания дискурса взаимодействия культур, который был направлен на создание единого культурного пространства и в то же время на сохранение культурного многообразия.

В Средние века большое влияние на формирование дискурса межкультурных отношений оказала концепция Аврелия Августина о существовании Небесного и земного града. Весь земной мир рассматривался как царство дьявола. Тем не менее, в этом царстве существует власть Бога, которую представляет католическая церковь. Такое представление подводило основу под идею воинствующей церкви, главная миссия которой заключается в распространении христианского вероучения и утверждения власти Бога во всём мире. Соответственно взаимодействие между христианской и нехристианскими культурами подчинялось логике противостояния и борьбы. Противостояние с нехристианскими культурами, в особенности мусульманской, оказало большое влияние на формирование единой европейской идентичности, которая в то время складывалась на основе христианских принципов и идеалов. Вместе с тем, именно в Средние века через мусульманские государства в Западную Европу проникают медицинские, математические, астрономические знания. Открытие и колонизация земель в Южной Америке, Африке и Азии, которое происходило в Новое время, католическая церковь рассматривала как дальнейшее распространение своей миссии на нехристианские культуры.

В Новое время, интенсивное развитие научного и технического знания обеспечивает полное превосходство Запада над другими цивилизациями. Гражданское общество и его ценности, такие как частное право, свобода слова, разделение властей, приоритет закона над личными интересами и т.д., рассматриваются как высшее достижение человеческой цивилизации. В работах Ж.-А. Кондорсэ, И. Канта, Г. Гегеля, О. Конта формируются концепции истории культуры, которая развивается прогрессивно и проходит различные этапы. Воплощением высшего этапа в истории человеческой культуры являются ценности гражданского общества. Соответственно остальные культуры находятся на более низкой стадии развития и, чтобы осуществить прогресс, должны принять идеалы западной цивилизации. В XIX в. появляется понятие “культурный империализм”, которое отражало просветительскую политику Великобритании по отношению к колониальным народам. Можно сказать, что Новое время культурный империализм был основным дискурсом взаимодействия культур, который предполагал распространение ценностей западного, техногенного общества и вытеснение коренных ценностей в традиционно-аграрных обществах.

Как видно из приведённых выше примеров, дискурс о взаимодействии культур является важным фактором международных отношений. В XXI в. фактор культуры приобретает ещё большее, чем раньше. Одной из причин этого является происходящее изменение статуса и типа субъекта мировой политики. Если до Нового времени основными субъектами международных отношений выступали империи, а после вестфальской системы – национальные государства, то в современную эпоху таковыми могут стать цивилизации. Начиная с XVII в. и до середины XX в. основными субъектами на политической карте мира были государства-нации западной цивилизации. Начиная с середины-второй половины XX в. ситуация радикально меняется в связи с распадом глобальной колониальной системы. С этого времени на арене мировой политики появляются субъекты, которые не отождествляют себя с ценностями и идеалами господствующей цивилизации. Если до XVI в. мир был представлен множеством цивилизаций, границы между которыми были заполнены неосвоенным пространством и поэтому их встречи не были постоянными, а начиная с XVI и до конца XIX вв. шёл процесс их объединения под господством западной цивилизации, то со второй половины XX в. мир снова становится многополюсным, однако в условиях глобальной экономической системы границы между цивилизациями тесно прилегают и даже нахлёстываются друг на друга, что приводит к постоянному взаимовлиянию и невозможности изолированного существования цивилизаций.

Получив освобождение от колониальной зависимости, во второй половине XX в., страны Востока и Юга оказались в ситуации выбора между двумя идеологическими, политическими и социально-экономическими мирами – так называемой «свободной демократией» и «реальным социализмом». С одной стороны, для эффективного противостояния экономическим и политическим вызовам биполярного мира эти страны не могли не принять

одну из стратегий техногенного развития, – либо стратегии либерализма, либо социализма, с другой стороны, интегрирование достижений техногенных обществ ставило вопрос об их совместимости с аутентичной культурной традицией этих стран. Дилемма между стремлением к сохранению собственной культурной и политической суверенности и необходимостью внедрения элементов техногенной цивилизации, была решена через принятие научно-технологических достижений Запада без внедрения тех ценностей и идеалов, которые привели к ним – модернизации без вестернизации. Это привело к обоснованию некоего третьего, базирующегося на собственной культурной традиции, пути развития, следствием чего стало образование так называемого блока «неприсоединившихся» или стран Третьего мира.

Распад социалистической системы, усилившаяся апологетика ценностей либеральной демократии, подкрепляемая соответствующими политическими и экономическими мерами, послужили причиной ещё большей культурной дифференциации в международных отношениях. Одним из проявлений этой дифференциации стало объединение субъектов мировой политики в крупные надгосударственные блоки, перед угрозой формирования однополярного мира. Существенным условием данных объединений выступает осознание принадлежности к общей культуре. Примером этого могут служить многочисленные региональные международные и межгосударственные организации, такие как Европейский Союз (ЕС), Ассоциация Государств Юго-Восточной Азии (АСЕАН), Лига Арабских Государств (ЛАГ), Организация Африканского Единства (ОАЕ), Организация Стран Экспортеров Нефти (ОПЕК), Североамериканская зона свободной торговли (НАФТА) и многие др. Те организации, которые были созданы для регулирования и поддержания баланса в мировых социально-экономических и политических процессах, также руководствуются, в принятии тех или иных решений, культурными и политико-экономическими интересами ограниченной группы стран. Среди них можно назвать Международный Валютный Фонд (МВФ), Всемирную Торговую Организацию (ВТО), Организацию Северо-Атлантического Договора (НАТО). Таким образом, в условиях биполярного, а затем однополярного мира, развивающиеся страны стремились обнаружить собственный путь развития, что приводило к усиливающейся роли национальных культур этих стран. Необходимость противостояния глобализации, требует от этих стран объединения в крупные экономические, военные и политические блоки, которые реализуются на основе культурной тождественности. Данные изменения, позволяют современным философам сделать вывод о том, что с утратой национальным государством своего прежнего статуса, новыми субъектами международных отношений выступают цивилизации, под которыми понимаются крупные централизованные объединения национальных государств по культурному признаку. Это свидетельствует о том, что в формирующейся системе экономических, социальных и политических международных связей культурная идентификация играет одну из ключевых ролей. Принимая во

внимание данный аспект, необходимо остановиться на тех проблемах, без преодоления которых, будет невозможным решить современные международные противоречия и предупредить появление новых опасных тенденций.

В середине 90-х гг., американский политолог Сэмюэль Хантингтон сформулировал концепцию столкновения цивилизаций, которая должна была дать методологическое обоснование процессам международной политики в глобальном мире. Хантингтон указывает на произошедшую смену субъектов в международных отношениях – место классов заняли этносы и цивилизации. Далее Хантингтон отмечает, что исторически отношения между различными культурами и цивилизациями характеризовались состоянием конфликта и перманентной борьбы. Поскольку в настоящее время мировые цивилизации продолжают руководствоваться эгоцентрическими интересами, главная проблема современности заключается в том, чтобы найти средства и механизмы, которые бы позволили решить проблему межцивилизационной конфронтации, грозящей перерасти в новый глобальный конфликт. Хотя Хантингтон не делает прямых указаний на необходимость распространения западной социально-экономической системы и культуры и на то, какой должна стать будущая модель взаимодействия цивилизаций, тем не менее идея гегемонии Запада проходит лейтмотивом через всю его концепцию. Так, профессор гарвардского университета, осмысливая понятие «цивилизации» в стадильном значении, пишет, что единственной цивилизацией, которая в действительности может считаться прогрессивной и современной, является западная. Попытка «догнать» Запад посредством модернизации своей экономики незападными цивилизациями лишь служит доказательством этого факта. Далее Хантингтон обосновывает, что основным источником международной нестабильности в ближайшем будущем станет конфуцианско-исламский блок. В противоположность США и странам Европы, которые борются за сокращение ядерного, химического, биологического оружия и военных технологий, страны исламской и конфуцианской цивилизации усиленно наращивают свой военный потенциал. Однако автор «столкновения цивилизаций» намеренно упускает тот факт, что борьба Запада за нераспространение оружия массового уничтожения ведётся в условиях его абсолютного военного превосходства над другими цивилизациями и выражает стремление сохранить существующий разрыв в военных технологиях и вооружении. Таким образом, основным содержанием идеи «столкновения цивилизаций» Хантингтон делает не поиск механизмов равноправного и свободного взаимодействия цивилизаций и культур, а необходимость усиления Западом своего потенциала и создание глобальной коалиции, способной противостоять империалистическим и милитаристским планам исламского и конфуцианского миров. Другим моментом его концепции явилась констатация столкновения, как естественного состояния межцивилизационных отношений. В этой связи, на страницах своей книги, философ уделяет очень много внимания перечислению этнических и

конфессиональных конфликтов между государствами и различными общинами в Европе, Латинской Америке, России, Азии и Африке. Принимая во внимание тот факт, какую популярность приобрели идеи Хантингтона в мире, не только среди учёных и философов, но и среди политиков, обоснование столкновения между цивилизациями, как закономерного результата их встречи и отношений друг с другом, реально закрепляет и усиливает существующие межкультурные противоречия, делает взаимопонимание труднодостижимой целью.

Как видно концепция Хантингтона, обосновывающая необходимость сохранения лидирующей роли западной цивилизации в мировой политике, полностью вписывается в неоконсервативную идеологию американской элиты, которая провозглашает ценности либеральной демократии как единственно истинные и прогрессивные для любой формы общественных отношений. Популяризация данной концепции привела к формированию соответствующего философского дискурса. Наиболее известным представителем этого направления, наряду с Хантингтоном, является Л. Харрисон. Результатом совместной деятельности этих философов, в конце 90-х гг., стало создание Гарвардской академии международных и региональных исследований, а также проведение крупнейшего форума «Культурные ценности и прогресс человечества», целью которого было определить значение культуры и межкультурных связей в современных глобальных процессах. Большая часть учёных, принявшая участие в этой конференции, признала культурные ценности в качестве важнейшего фактора социальных изменений. Поскольку в качестве критерия «высших» и «низших» ценностей рассматривались универсалии западной культуры, примеры социальных, экономических и политических проблем в развивающихся странах подталкивал к выводу, что их ценности, идеалы и нормы в той или иной степени неадекватны требованиям прогрессивного развития. Поэтому культурные универсалии этих обществ должны быть пересмотрены и преобразованы в соответствии с критериями либерализма и демократии [13, с. 23]. Данная идея являлась основополагающей большинства докладов. Так, Харрисон, на примере Латинской Америки, доказывал связь между некоторыми культурными универсалиями и провалами экономической и политической модернизации этого региона [13, с. 17]. Можно сказать, что философы этой школы, признавая абсолютное значение ценности «прогресса» в том смысле, в каком он понимается в западной традиции, тем самым, оправдывают империалистическую политику США и его сателитов в Европе и Азии.

Концепция Хантингтона о столкновении цивилизаций послужила предпосылкой для широкой дискуссии по вопросам глобализации и взаимодействия цивилизаций среди философов и политиков. Одним из принципиальных критиков главного хантингтоновского тезиса является австрийский философ и юрист, Ханс Кехлер. В своих статьях, Кехлер раскрывает империалистический и колониальный подтекст этого тезиса. Кехлер отмечает, что сущностью любой империалистической идеологии

является создание и введение образа «чужого». Данный образ, как правило, ассоциируется с чем-то неправильным, иррациональным, хаотичным или даже агрессивным. «Чужой» представляет угрозу миру истинных ценностей, гармонии и порядка, что оправдывает применение превентивных мер против него, в том числе и использование военной силы. На этой дихотомии, в которой противопоставляются мир порядка и мир хаоса, базируются все империалистические идеологии, поскольку наличие некоего «врага» даёт возможность обосновать необходимость экспансионистской политики. В соответствии с критическим анализом Кехлера, концепция Хантингтона является развёрнутым вариантом общей империалистической установки, поддерживающей созданный образ врага, угрожающего цивилизованному миру.

Кехлер отмечает, что после распада Советского Союза идеологи неоколониализма стремятся перенести образ врага на страны исламской и конфуцианской цивилизации. По этому поводу австрийский философ пишет, что «тезис Самуэля Хантингтона о «столкновении цивилизаций», выступает в качестве легитимации...исторических стереотипов», имея в виду ориенталистские стереотипы иррациональности, фанатичности и агрессивности ислама [14]. В этом контексте, главный хантингтоновский тезис отвечает империалистическим интересам индустриально развитых стран. Реализация этих интересов осуществляется за счёт расширения сфер экономического и геополитического влияния наиболее могущественных государств. Однако данное расширение невозможно без идеологического обоснования его предпосылок, чему способствует концепция Хантингтона об угрозе миропорядку со стороны некоторых цивилизаций. Данная концепция, выступая идеологической оболочкой неоколониализма, оправдывает два момента: во-первых, необходимость использования вооружённых методов для предотвращения внешней угрозы, во-вторых – распространение ценностей либеральной демократии и рыночной экономики, как фундаментальных основ любого социального порядка.

Однако обоснование антагонизма между культурами, как идеи оправдывающей военно-политическое и экономическое вмешательство, приводит к обострению реального межцивилизационного противостояния и грозит возникновением его новых очагов. Опасность столкновения цивилизаций характеризуется тем, что борющиеся стороны зачастую руководствуются иррациональными мотивами, основанными на радикальном противопоставлении двух образов миропонимания. Логика культурного антагонизма сводит к минимуму возможность восприятия «другого», как равноправного партнёра, интересы и убеждения которого имеют не меньшее значение, чем мои собственные. Мироззрение и практика «другого» представляются как нечто, что лишёно рационального смысла, целеполагания. Этим обусловлена особая жестокость и бескомпромиссность межкультурных, в особенности, межрелигиозных войн, зачастую сопровождающаяся полным истреблением представителей противоположной религии или этноса. Включая идею «столкновения цивилизаций» в

современный политический дискурс, лидеры развитых стран грозят значительно углубить и расширить культурные предпосылки международных конфликтов.

Так, различие в культурах выступает основным поводом для многочисленных уличных и бытовых стычек между представителями различных религий, происходящих сегодня в странах Европы. В Великобритании, в связи с миграцией рабочих из Польши и Литвы, начиная с мая 2004 г., идут конфликты между «британскими азиатами» (индийцами и пакистанцами) и восточноевропейцами. В Германии и во Франции местное население регулярно подвергается притеснениям со стороны мигрантов из стран Ближнего Востока, примером чему могут служить случаи избиений во Франкфурте и Мюнхене в декабре 2007 г. – январе 2008 г. и многие другие примеры межкультурного насилия. В ответ на это среди европейцев приобретают поддержку неоконсервативные настроения, регенерируют фашистские взгляды. Так, в ведущих французских газетах, во время Ливанской войны летом 2006 г., благодаря усилиям таких медиа-интеллектуалов как Бернар-Анри Леви и Иван Рафуль широко использовались понятия «нового тоталитаризма», «фашиисламизма», «третьего фашизма» и др., преследующие цель отождествить ислам с новой формой тоталитаризма, которая пришла на смену фашистскому и коммунистическому тоталитаризму. Обострению конфликта между западной и исламской цивилизацией также способствовал карикатурный скандал 2005-2006 гг., после издания датской газетой Jullands Posten карикатур на пророка Мохаммеда. В результате этого скандала погибло более 50 человек, многие исламские государства разорвали дипломатические отношения с Данией и Норвегией, бойкотировали импорт товаров из этих стран. Примеры конфликтов между представителями различных религий и этносов конечно же не исчерпываются вышеперечисленными фактами. Подобные примеры являются характерными для всех регионов современного мира. Культурные различия используются в качестве поводов для выяснения отношений на межличностном и межгрупповом уровне, для взаимных стратегических притязаний между государствами и надгосударственными союзами.

В качестве альтернативного проекта концепции Хантингтона, Кехлер развивает идею диалога культур. Главной причиной межкультурных конфликтов является несовпадение в представлениях о мироустройстве, что может приводить к совершенно разным действиям двух и более сторон в решении общих вопросов, т.е. несоответствию между нашими ожиданиями в отношении «другого» и результатами его практики. Поскольку непонимание между культурами является коренной причиной их антагонизма, это делает необходимым использование методологии, которая бы позволяла преодолевать отчуждение между ценностными мирами разных культур. С этой целью Кехлер даёт обоснование концепции диалога культур, обращаясь к герменевтической философии Х.-Г. Гадамера.

Концепция Гадамера исходит из постулата, что существует две возможности восприятия бытия. Первая возможность предполагает наличие

некоей универсальной модели, которая централизует и упорядочивает все существующее явления, вторая возможность – это отношение к миру как множеству миров. В рамках проблемы взаимодействия культур, первая установка ведёт к экстраполяции ценностей и идеалов какой-то одной культуры на остальные, политическим эквивалентом которой является империализм, вторая возможность подразумевает восприятие собственной культуры как одного из вариантов бытия, наряду с которым существует множество принципиально иных возможностей самостановления и саморазвития. Поскольку современная этика взаимодействия цивилизаций требует перехода от парадигмы превосходства и гегемонии, к парадигме равноправия и взаимоуважения, то идея многообразия культурных миров должна быть принята в качестве исходной установки этой этики.

Однако терпимость к другим цивилизациям ещё не приводит к реальному сосуществованию с ними. Идея сосуществования предполагает признание некоего недостатка, ограниченности собственного существования. Иными словами, «другой» приобретает значимость только в том случае, если становление моего собственного бытия невозможно без дополнения его инобытием. Таким образом, исходным онтологическим основанием герменевтической философии является тезис о многообразии возможностей бытия. Этот тезис, в свою очередь, вытекает из идеи ограниченности собственного существования и необходимости его полной реализации через «другого».

Следующий момент, который следует понять, касается самого процесса взаимодействия с «другим». Признание «другого» как партнёра для достижения более высокого уровня осознания, допущение того, что собственное существование всецело зависит от «других», выдвигает вопрос о сущности межсубъектного или межкультурного взаимодействия. Герменевтику Гадамера отличает то, что диалог с другим не является статичным, но подразумевает диалектическую связь между собственным пониманием и пониманием «другого». Чем лучше понята личная традиция, тем более полное представление складывается о другой культуре, в то время как познание другой культуры означает обогащения самопонимания. Диалог с культурами подразумевает не просто понимание других культур, посредством как бы вживания в их бытие, что может приводить к потере собственной ценностной позиции, но должен вести к взаимной актуализации культур друг для друга. В процессе такого диалога, система ценностей одной культуры, воспринимается не только как предпосылка для различия культур, но и для их взаимопроникновения. Чтобы подчеркнуть диалектическую специфику диалога культур, Кехлер, наряду с понятием «межкультурный диалог», вводит ещё два понятия – «транскультурного» и «кросскультурного диалога». В первом понятии отражается выход культуры за рамки собственной системы, который осуществляется через другую культуру, в результате чего достигается принципиально новая позиция по отношению к бытию. В свою очередь, второе понятие указывает на то, что диалог реализуется только через другую культуру, выражает взаимную зависимость

ценностных систем коммуницирующих культур [15]. Таким образом, субстанциальной основой идеи культурного многообразия является ограниченность собственной системы ценностей, что требует расширения этой системы через миропонимание в другой культурной традиции.

Далее Кехлер определяет те ценности, которые должны лечь в основу будущей системы международного права культур и цивилизаций. Так, из положения о многообразии культур, философ выводит необходимость отказа от идеологии господства или миссионерства и принятие ценностей терпимости и культурной свободы, как основополагающих предпосылок равноправия и развития культур. Исходя из идеи саморазвития, как диалектического и диалогического процесса, Кехлер пишет о переоценке тезиса о «чуждости» или «другости» иной культуры или цивилизации. Хотя другая культура является принципиально отличной от собственной, это не должно предполагать антагонизма культур, их отчуждения друг от друга. «Чуждость» иных культур – это уникальная возможность для более ясного и глубокого критического осознания собственной системы ценностей. Отсюда вытекает ценность культурного единства. Таким образом, в соответствии с концепцией Кехлера, в основу будущих межкультурных отношений должны лечь следующие ценности – многообразие и единство цивилизаций. Первая включает в себя отказ от установки на гегемонию и принятия идеи свободы культур, вторая ценность означает возможность обнаружения универсальных основ глобального сосуществования культур, несмотря на их отличие друг от друга.

Исходя из вышеприведённых требований, Кехлер обращает внимание на объективные факторы, способствующие и препятствующие возможности транскультурного диалога. Во-первых – это реформа мировой системы образования, которая должна быть направлена на то, чтобы сделать понятными ценности и мировоззрение других цивилизаций, исключая любые формы культурной «исключительности» и «этноцентризма». Одной из главных задач, для реализации этой цели, является очищение школьных учебников от ложных стереотипов о других культурах. Во-вторых, следует признать, что евроцентристские установки являются «главной подпиткой для культурного шовинизма и, совместно с экономическими интересами, – коренной причиной империалистической агрессии на протяжении столетий вплоть до современной эпохи «Нового мирового порядка»» [15]. В-третьих, требуется объективная, нейтральная, лишённая стереотипного содержания, презентация ценностей других культур средствами СМИ. В-четвёртых, для превращения взаимодействия цивилизаций, на современном этапе их развития, в транскультурный диалог необходимо изменить глобальные экономические процессы, которые полностью определяются индустриальными странами Запада [15]. Экономическое воздействие на страны, принадлежащие к незападной цивилизации, ведёт к нарушению межкультурного диалога. Фактор экономики позволяет ограничивать диалогическое поле лишь узким кругом определённых стран, которые могут отстаивать и распространять лишь те ценности, которые соответствуют их

политическим интересам. Отсюда следует требование создания условий глобального экономического баланса, как основы глобальной демократии и подлинного межкультурного диалога.

В начале XXI в. тема диалога культур приобретает также политико-идеологическое значение. Идея «столкновения цивилизаций» представляет незападный мир, в особенности мир исламской цивилизации, как очаг хаоса и иррациональности. Влияние данной идеи на международные отношения, требовало от политических лидеров Третьего мира выдвижения некоей альтернативной идеи, в которой бы культура и образ жизни западных цивилизаций утверждались как непротиворечащие мирному сосуществованию или даже необходимые для этого сосуществования. Такой идеей стал тезис о «диалоге между цивилизациями», сформулированный бывшим президентом Исламской Республики Иран (ИРИ), Мохаммедом Хатами, в 1998 г. Данная идея получила широкое распространение в мусульманском мире. Главными центрами, которые способствуют проведению философских, научных и политических дискуссий по вопросам диалога культур и цивилизаций являются Организация Исламской конференции и Международный центр по диалогу между цивилизациями, созданный при президенте ИРИ в 1998 г. Также в мае 1999 г. прошёл крупнейший Исламский симпозиум по диалогу между цивилизациями, результатом которого стало принятие Тегеранской декларации. Не останавливаясь на тех частных вопросах, которые затрагиваются данными институтами, следует отметить общий политический подтекст и влияние идеи диалога между цивилизациями. Введение её в глобальный политический дискурс позволило исламским государствам и другим развивающимся странам, идеологически отстаивать право на сохранение своего культурного суверенитета, так как разнообразие культур представляется в данной идее как необходимое, если не главное, условие дальнейшего развития техногенной цивилизации. Следует также отметить, что Европейский Союз, который не заинтересован в развитии дискурса столкновения цивилизаций, также поддержал концепцию «диалога цивилизаций» в качестве модели международных отношений будущего.

На уровне ООН концепция диалога цивилизаций была включена в программу «устойчивого развития». В 2001 г. ООН объявила о существовании двух парадигм международных отношений, – диалога цивилизаций и столкновения цивилизаций, – которые являются отражением двух глобальных политических культур. С одной стороны есть страны, которые рассматривают культурное разнообразие как источник перманентных конфронтаций и войн, с другой стороны – страны, в которых множество существующих культур и цивилизаций представляется в качестве необходимого условия и главного фактора преодоления кризиса техногенной цивилизации. В этом контексте идея «столкновения цивилизаций» воспринимается как отражение низших идеалов, для которых характерна нетерпимость в отношении других культур, стремление к подавлению права на культурную свободу в любой форме. В этом смысле американские

неоконсерваторы, безусловно, проиграли в идеологической борьбе исламским интеллектуалам, чьи идеи о диалоге были сразу же подхвачены интеллектуалами и других стран. Несмотря на это экономическая, политическая мощь США, а также трагические события 11 сентября 2001 г., позволяют им отстаивать свои интересы в той идеологической формулировке, которая является для них наиболее удобной.

Другим аспектом глобализации, на который следует обратить внимание, является объективный процесс интеграции современных обществ в единое мировое сообщество. В этом смысле, глобализация предстаёт не как очередное проявление империализма и колониализма, но как историческое объединение различных государств, организаций, объединений, корпораций в подлинное глобальное пространство. Одним из главных вопросов, возникающих в этой связи, является вопрос о формировании глобальной системы ценностей, идеалов и норм мирового сообщества. В этом отношении представляют интерес рассуждения арабского философа Самира Амина о современной глобальной экономике, как универсальном мировоззрении и образе мысли.

Как известно в основе современных глобальных политических и экономических связей, лежат ценности, выработанные в рамках западной цивилизации. Содержанием данных ценностей выступают идеи частной собственности, индивидуализма, предпринимательской свободы и др., которые могут быть обобщены в более широком понятии – либеральной демократии. Присоединяясь к критике «новых левых», Амин пишет, что либеральная демократия, как модель глобального развития общества, делает экономическое воспроизводство крайне неустойчивым, поскольку «никогда не стремится к достижению какого-либо рода общего равновесия, а переходит из одного состояния неуравновешенности к другому самым непредсказуемым образом». «Капитализм синонимичен постоянной нестабильности», – заключает Амин [2, с. 19]. Глобализация ценностей либеральной демократии, о чём свидетельствует модернизация экономики и стремительный рост развивающихся стран, может рассматриваться в качестве фактора угрозы мировому порядку. Таким образом, данная угроза исходит не только от ограниченной группы стран, стремящихся установить колониальную гегемонию над всем миром, но также от самой логики социально-экономического и политического развития глобальных процессов, предлагаемой этими странами, основанная на принципах постоянной борьбы за накопление капитала. Причём второй фактор является более опасным в силу его имплицитного характера. Если колониализм является явной и однозначной угрозой, то логика капитализма, с одной стороны может служить предпосылкой для стремительного экономического роста, с другой стороны приводить к бескомпромиссной борьбе монополий за прибыль. В конечном счёте, капитализм предполагает монополизацию мировых рынков и установление соответствующей колониальной системы. Принятие ценностей либерализма развивающимися странами, по большому счёту, делает неважным вопрос о субъекте мировой гегемонии и колониализма, т.к.

в перспективе на роль этого субъекта может претендовать любое государство или цивилизация, принявшие правила капиталистической экономики.

Один из крупнейших философов современности, И. Валлерстайн, анализируя проблему подрыва капитализмом собственных основ, – разрушение сельского уклада жизни, масштабный рост социальных издержек, – приходит к выводу о том, что капиталистический способ производства подходит к своему концу, как некогда прекратило своё существование рабовладельчество или феодализм: «Можно утверждать, что мы опять стали свидетелями гибели исторической системы, аналогичной краху европейского феодализма пять или шесть столетий назад. Что будет дальше? Точного ответа на этот вопрос мы не можем знать. Мы находимся в ситуации системной бифуркации, а это значит, что весьма незначительные разрозненные действия различных групп могут радикально изменить направление векторов и институциональные формы» [7, с. 181].

В контексте капитализма, как главного источника не только социально-экономической нестабильности, но и других глобальных проблем, Самир Амин поднимает вопрос о глобальном критическом переосмыслении ценностей либеральной демократии. Это переосмысление подразумевает формирование неких универсальных ценностей международных отношений, которые бы исключали какую-либо возможность экономического неравенства и политического подавления: «западноцентристская и ограниченная интерпретация этих ценностей узаконивает неравное развитие – результат прошлой и нынешней глобальной капиталистической экспансии» [2, с. 163]. Данные универсальные ценности могут быть выработаны только в результате повсеместного диалога культур – участия каждой существующей культуры в формировании глобальной политической и экономической этики.

Таким образом, дальнейшее развитие современной цивилизации, связанное с переходом к новому этапу его существования не представляется возможным без решения проблем, имеющих отношения к диалогу между культурами. В XX в. феномен межкультурного диалога приобрёл первостепенное значение в связи с противоречиями в международных отношениях и кризисом универсалий техногенного общества. Так в сфере международных отношений, продолжающаяся политика культурного и экономического империализма индустриально развитых стран, требует отказа от абсолютизации ими своих ценностей и стратегических интересов. Культурный эгоцентризм не только Запада, но всех регионов мира, должен быть замещён терпимостью, уважением и взаимопониманием между современными культурами. Однако глобализация, усиливая взаимовлияние между государствами и создавая предпосылки для формирования единого мирового пространства, требует гораздо больших результатов, чем межкультурное уважение и понимание. Глобальная экстраполяция норм и правил экономической и политической деятельности выносит вопрос о создании единой общечеловеческой системы ценностей и идеалов, т.е. формировании глобальной культуры. Другой проблемой, которая выносит значение диалога культур на первый план, является кризис ценностей

техногенной цивилизации. Невозможность решения современных глобальных проблем в рамках нововременных универсалий, делает необходимым обращение к достижениям иным, незападным культурным традициям, с целью взаимообмена и синтеза между ними.

Центральным вопросом диалога культур, касающимся как международных отношений, так и критической переоценки современных универсалий, является вопрос об одновременном единстве и разнообразии культур. С одной стороны, каждая культура стремится чётко обозначить свои границы в глобализирующемся мире, с другой стороны будущее человечества связано с тем, смогут ли культуры прийти к некоей общей солидарности. Отсюда вытекает требование диалога культур, выдвигаемого в качестве императива межкультурных отношений, включающего в себя возможность взаимопонимания и синтеза культур. Однако на пути к реализации этого требования существуют не только препятствия политического характера. Для методологического понимания вопросов межкультурного диалога, необходимо обратиться к их философскому осмыслению. Вопрос о том, каким образом культуры, будучи целостными и автономными образованиями, могут взаимодополнять друг друга, являлся одним из самых главных в диалогической философии.

Диалогизм или диалогическая философия возникла вследствие разрушения традиционных метафизических представлений, которое наиболее радикально и последовательно провели французские просветители и представители немецкой классической философии. Хотя в это время диалогическая философия ещё не складывается в самостоятельное направление, её основные онтологические принципы были сформулированы в ранних работах Г. Гегеля, а также в антропологической концепции Л. Фейербаха. В связи с отказом от религиозных и натуралистских социальных учений, одним из центральных проектов неклассической философии стала разработка новой социальной методологии, в которой первостепенная роль отводилась не божественному проведению и не законам природы, а воле человека. Однако, в отличие от своих современников, Гегель и Фейербах, за основу социальных изменений, не брали те отношения, которые возникали в результате предметно-практической деятельности человека и регламентировались соответствующей структурой – политикой, правом, экономикой. Они впервые обратили внимание на сферу межличностных отношений, непосредственных какими-либо внешними, рациональными связями. Основу этой формы человеческих отношений, согласно идеям Гегеля и Фейербаха, составляло признание и понимание субъективного бытия одного человека другим человеком. Другими словами Гегель и Фейербах обращаются к экзистенциальной сфере, однако в отличие от классического экзистенциализма, они её понимают не как автономное и самодостаточное внутреннее бытие, но как незавершённую и открытую для встречи с другими субъектами область индивидуального существования. Подчёркивая межличностный характер этого существования, Гегель и Фейербах использует личные местоимения «Я» и «Ты», которые в дальнейшем

закрепились как философские категории, обозначающие субъектов на уровне непосредственных отношений.

В рамках межличностного существования субъект формирует собственное бытие посредством «отражения» себя в сознании другого субъекта. Интерсубъективное существование в мире других является постоянной коммуникацией, вопрошанием и ответом о нереализованных возможностях собственного бытия. В этом пространстве сознание не является самодостаточным, соотносящимся с самим собой, оно всегда незавершённо и, следовательно, открыто для «Другого», то есть находится как бы между двумя субъектами [12, с. 10-12].

Таким образом, в соответствии с ранними взглядами Гегеля, а также концепцией Фейербаха человеческое бытие понималось, с одной стороны, как единичное и неповторимое, с другой стороны, как ограниченное рамками индивидуального опыта, а потому незавершённое и открытое для коммуникации с «Другим». Незавершённость и открытость субъектного бытия требовали разработки этики межличностных отношений. И в ранних концепциях Гегеля и в учении Фейербаха отмечалось, что главным содержанием межличностных отношений является обнаружение непознанных и нереализованных вариантов индивидуального существования. Главной заслугой этих немецких философов явился совершенно новый взгляд на сущность человека, основной формой которой выступает диалог с «Другим». Однако ни у Гегеля, ни у Фейербаха идея интерсубъективного диалога не была развита как самостоятельная философская теория, так как она развивалась в качестве частного положения других концепций.

Новым импульсом для развития идеи межличностного диалога послужил кризис стран Западной Европы в первой половине XX в. Следствием философской рефлексии над проблемами отчуждения человека в техногенном обществе стало оформление нового направления в философской мысли – диалогизма или философии диалога. Основоположниками этого направления были М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси, в русской философии – М.М. Бахтин. Центральная идея философии диалога, – межличностный характер человеческого бытия, невозможность изолированного и единоличного существования, – обосновывалась как антитеза тем формам социальных отношений, которые сложились в Европе к XX в. По общим онтологическим положениям философия диалога мало чем отличалась от идей, выдвинутых Гегелем и Фейербахом, за исключением её теологической направленности. Однако, в связи с социальными потрясениями XX в., философия диалога более акцентировано и категорично разграничивает два уровня социальных отношений – институциональный и межсубъектный. Об этом говорит введение Бубером соответствующих категорий «Я-Оно» и «Я-Ты», поиск Бахтиным подлинной «нравственной реальности», вместо «суррогатов социального единства». Указывая на приоритет живого, персоналистического отношения к внешнему миру, перед его объективацией, представители философии диалога указывали на то, что институционализация социальной жизни явилась главной причиной

подчинения человека создаваемым им структурам и отчуждения от собственного существования.

Другим важным аспектом философии диалога является вовлечение в сферу её вопросов понятия «культуры». Это было связано, во-первых, с растущим интересом к феномену культуры, начиная с неокантианской философии, во-вторых – с кризисом ценностей западной культуры. Используя методологию диалога для анализа социокультурных проблем, Бубер критически осмысливает концепцию, согласно которой культура является изолированным и замкнутым образованием, развивающимся по внутренним законам. В работе «Я и Ты» философ пишет по этому поводу следующее: «...оставив в стороне...изолированные друг от друга культуры, мы обнаружим, что те культуры, которые находились под влиянием других, в определённую эпоху...заимствуют их мир Оно, иногда непосредственно усваивая его у современной им культуры...иногда посредством обращения к культуре прошлого». Обращая внимание на особенность развития культуры, Бубер отмечает, что «культуры расширяют свой мир Оно не только благодаря собственному опыту, но также впитывая посторонние влияния, и тогда в возросшем мире Оно происходит решающее расширение – усвоенное как бы открывается заново». Таким образом, Бубер указывает, что существование культур находится в сфере постоянного взаимодействия между ними. В результате этого взаимодействия, та или иная культура, заимствуя ценности из других культур, «открывает заново» мир собственного «Оно», то есть расширяет горизонты своего социально-исторического опыта [6, с. 49-50].

Выдающийся представитель русской философии, М.М. Бахтин, также осмысливает субъект-субъектные закономерности и принципы на примере диалога культур. Характеризуя культуру как диалогический феномен, философ отмечает, что её можно познать только через другие культуры. Обращая внимание на скрытый потенциал культур прошлого, Бахтин пишет следующее: «В каждой культуре прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры» [9, с. 456]. Эти возможности могут существовать в скрытом виде и раскрываться лишь в благоприятных культурных контекстах последующих эпох. Вследствие этого, смыслы той или иной культуры могут вносить коррективы в современные социальные образцы и даже требовать их существенной перестройки. Отмечая диалогический характер культуры, Бахтин пишет, что универсалии, присущие какой-либо культуре, могут выходить за её границы, актуализироваться в других социальных ситуациях, включаться в смысловые контексты других культур и преобразовывать их [9, с. 454-456].

Не останавливаясь подробно на других концепциях диалога культур, следует отметить, что их лейтмотивом также выступает обоснование уникальности и открытости каждой культуры, и, вытекающей отсюда, потребности во взаимодополнении, как естественного состояния их

коммуникации. Таким образом, философия диалога, во второй половине XX в., применяет идеи субъект-субъектных связей не только к экзистенциальным вопросам, но также к другим сферам человеческого бытия, в том числе к сфере межкультурных отношений. К главным идеям концепций диалога культур, можно отнести необходимость взаимовлияния культур для их полноценного развития, которое осуществляется через перенесение опыта из другой культуры в собственную культурную среду.

Тезис о взаимовлиянии культур ставит вопрос о том, как оно может осуществляться на практике и как можно избежать его негативных последствий, таких как культурная ассимиляция. В этой связи представляют интерес концепции, развитые в работах М.М. Бахтина и В.С. Библера.

Сущность исходной проблемы, которая касается преодоления различия между культурами, состоит в том, как между ними может быть достигнуто взаимопонимание. По мнению Бахтина этого можно достигнуть посредством акта «вживания». Однако понимание другой культуры не сводится только к «вживанию» в неё. В процессе диалога, «вживание» является необходимым моментом, однако, если познание ограничивается только этим моментом, тогда происходит простое дублирование смыслов чужих ценностей, которое «не будет нести ничего нового и обогащающего» [9, с. 456]. Диалогическое понимание подразумевает сохранение связи с актуальными смыслами, с позицией, которую Бахтин называет «внеаходимостью».

Природа «внеаходимости» того или иного субъекта вытекает из единственности и неповторимости его места в бытии, которое является непроницаемым для другого субъекта [8, с. 49]. Бахтин подчёркивает, что отношения, возникающие в диалоге, являются встречей целостных позиций, которые несводимы или «внеаходимы» друг к другу. Поскольку участники диалогических отношений строят взаимопонимание исходя из позиций «внеаходимости», т.е. находясь в разных ценностных мирах, возникает проблема смыслового единства «собственного» и «чужого» мира.

Бахтин отмечает, что граница субъект-субъектной недостижимости снимается с помощью акта «вживания», который даёт возможность понять предмет с индивидуальной позиции «другого», с позиции его «внеаходимости». Однако чтобы оформить эту позицию в категориях своеобразности и целостности «собственного» кругозора, «вживание» должно сменяться объективацией или «возвратом в себя» [8, с. 18]. Объективация подразумевает, что ценностная позиция «другого» органически включается в «собственный» смысловой контекст: «Взглянув на себя глазами другого, мы...возвращаемся в себя самих и последнее, как бы резюмирующее, событие совершается в нас в категориях собственной жизни» [1, с. 98]. Потеря позиции «внеаходимости» приводит, к тому, что один субъект поглощает другого субъекта. На этом этапе диалога позицию «внеаходимости» можно охарактеризовать как фактор соотношения или единства «собственной» и «чужой» позиции, который, за счёт избытка «видения» субъектов, позволяет выходить за рамки их кругозоров.

Таким образом, Бахтин решает проблему смысловой недостижимости между культурами посредством акта «вживания», с помощью которого преодолевается граница «вненаходимости» другой культуры. «Вживание» в ценностный мир «другого», позволяет обнаружить новые жизненные смыслы. Однако эти смыслы становятся действительно новыми, когда сохраняется собственная ценностная позиция, в ином случае происходит обычное дублирование или копирование чужой системы.

Русская диалогическая традиция, начатая Бахтиным, была продолжена в концепции диалога культур В.С. Библера. Также как и Бахтин, Библер определял культуру как диалогическое пространство, как результат встречи и взаимовлияния нескольких культур: «Культура становится культурой только в этой одновременности общения разных культур» [5, с. 659]. Однако сам процесс взаимопонимания между культурами Библер понимал несколько иначе, чем Бахтин. В первую очередь Библер, через понятие «внутрикультурного диалога», углубляет обоснование необходимости межкультурного диалога. Внутрикультурный диалог, рассматривался им, как выход на предельные, философские вопросы бытия и поиск ответов на них. Эти вопросы являются следствием разрыва между известными ответами на вызовы реальности, отражёнными в категориях культуры, и возможными или неизвестными ответами, вытекающих из вопросов о новых вызовах. Позицию, в которой культура достигает своих фундаментальных основ, Библер обозначил понятием «грань». Под гранью культуры подразумевается начало бытия и мысли, «где все определённости мира только ещё возможны, где открывается возможность иных начал, иных определений мысли и бытия». То есть грань культуры – это совокупность всего социокультурного опыта, сведённого к первоначальным, предельным вопросам бытия, к «миру впервые». Данные вопросы ставят культуру в открытую позицию к другим культурам для принятия новых возможностей собственного развития. Культура выходит в сферу общения с другими культурами только в результате автокоммуникации или внутреннего диалога со своим прошлым, настоящим и будущим – когда она обращается к самой себе с вопросами о собственном бытии и не может найти на них должных ответов. «Культура как основание диалога, – отмечает философ, – предполагает внутреннее беспокойство цивилизации, боязнь за своё исчезновение, как бы внутренний возглас...обращённый к будущим людям. Культура, стало быть, формируется как некий запрос к будущему и бывшему, как обращение ко всем, кто...сопрягается с последними вопросами бытия». «Логика диалога культур есть логика сомнения», – заключает Библер [5, с. 660]. Таким образом, рассматривая внутрикультурный диалог в качестве механизма межкультурного диалога, можно сказать, что он выполняет функцию некоего редуктора, который сводит всю систему культурных универсалий во всеобщее, фундаментальное понятие – «философскую логику культуры» или «логику начала логик». Данная редукция, фокусируя культуру в единой точке, очерчивает её грани мысли и, в то же время, открывает возможности для практически необозримого многообразия новых логических решений.

Другими словами внутрикультурный диалог выступает необходимой предпосылкой к диалогу культур, как таковому.

Во внешнем или межкультурном диалоге осуществляется действительный выход на иные грани, выявление новых смыслов и расширение собственных возможностей становления и развития. Для обозначения перехода культуры, через свои предельные возможности бытия, к иным культурным смыслам, Библер использует понятие «трандукции». Трандукция представляет собой переход к иному социокультурному опыту, на фоне которого происходит трансформация собственных культурных универсалий. В противоположность логическим методам индукции и дедукции трандукция не должна пониматься как восхождение к какой-то более высокой ступени разумения или, наоборот, как нисхождение к заранее известным смыслам, «но как своеобразная взаимная рефлексия» [4; с. 14]. Другими словами, в том случае, когда смыслы культуры рассматриваются как инвариантные, тогда это приводит к культурной ассимиляции, разрушению её целостности. Трандукция устанавливает связь между логическими смыслами не в категориях «общего и частного» или «причины и следствия», а в категориях равнозначности – «общего и общего». Характеризуя трандукцию, Библер пишет, что «понятие...необходимо соотнести с самим собой как с другим понятием – понятием другого логического субъекта, его необходимо парадоксально самообосновать» [4; с. 28-29]. Чтобы осуществить это самообоснование логика должна быть освоена как столкновение двух радикально различных культур мышления, сопряжённых в едином диалоге. Это подразумевает актуализацию не только бытия предмета, но и его инобытия, в контексте другой логики. В качестве примера трандукции можно привести смену научных парадигм, когда обоснование противоречивых фактов требует перехода на новые логические начала: переход от макрофизики к микрофизике. Таким образом, основным механизмом диалогических отношений является «трандукция», – взаимообоснование и взаимопереход, – всеобщих и неделимых начал, представленных различными типами осмысления и рационализации. Вне этого перехода невозможно реализовать равенство коммуницирующих субъектов. Указывая на ограниченность метода трандукции, философ пишет, что данный метод не позволяет понять мысль во всей её системной или структурной целостности, он лишь даёт возможность, через непрерывный диалог, осуществлять преобразование самого образа мысли [4, с. 229].

Необходимость сохранения уникального статуса каждой культуры, которая предполагается в процессе трандукции, выносит вопрос о том, как происходит взаимообмен универсалиями между коммуницирующими культурами. Если рассматривать трандукцию только в качестве перехода от общего к общему, тогда это будет приводить к тому, что Бахтин называл дублированием чужих ценностей и тогда становится неясным как осуществляется сам процесс диалога, взаимопроникновения культур. Ответ на этот вопрос подразумевает включение и преломление оригинального

содержания смыслов другой культуры в соответствии с собственным контекстом социального опыта, что и приводит к преобразованию собственных универсалий и формированию новых.

Как видно, в диалогических концепциях, с одной стороны, указывается на необходимость сохранения культурного различия, оригинальности каждой культуры, как необходимого условия диалога – без «Другого» диалог невозможен. С другой стороны, тщательный анализ диалогического процесса, диалектики внутреннего и внешнего диалога, развиваемый Бахтиным и Библером, указывает на то, что в данном процессе культурная ассимиляция является необходимостью. Она вытекает из потребности обогащения собственной системы, элементами из других культурных миров, что подразумевает их интеграцию и преобразование. Однако прямая ассимиляция, в которой происходит некритическое включение других универсалий культуры, делает невозможным выявление новых путей развития перед лицом социальных противоречий. В то время как ассимиляция, в процессе диалога, опосредуется критической рефлексией над собственными возможностями бытия, снятием универсального и абсолютного характера этих возможностей и выявлением их границ. Поэтому интегрированные смыслы других культур приводят не только к накоплению новой информации, но также и к качественному преобразованию собственной системы. Другой существенный момент концепций диалога культур, на который следует обратить внимание, заключается в том, что диалог не подразумевает синтеза культур, понимаемого как их слияния в некую единую, монолитную культуру. Ввиду того, что культуры занимают совершенно разные мировоззренческие позиции, такого синтеза достичь невозможно. Синтез культур может осуществляться только во внутренних границах определённой культуры, но не между культурами, в силу их «внеаходимости». Совместимость культур может реализовываться только вследствие поиска неоткрытых вариантов существования. Однако для каждой культуры этот поиск является вопросом внутреннего значения, но не общего. Тем самым, философия диалога решает проблему разнообразия культур, анализируя различные механизмы взаимопонимания и взаимопроникновения, однако вопрос о межкультурном синтезе она оставляет открытым.

Этот недостаток диалогической философии, выявился в компаративистских исследованиях, главной целью которой было дать научное обоснование идее синтеза культур. Компаративисты исходили из того, что мировоззренческие системы, как восточных, так и западных культур разрабатывались на определённых этапах исторического развития, которые требовали выделения одних ценностей в ущерб другим. Свою односторонность культуры могли бы преодолеть посредством процесса взаимной передачи и усвоения своих ценностей, идеалов и норм. Такая конвертируемость культурных универсалий, по мнению компаративистов, могла бы сыграть значительную роль в образовании мирового сообщества. Вопросы синтеза культур разрабатывались в работах Ч. Мура, Р. Т. Раджу, С. К. Саксена, В. Дж. фон

Ринтелена др. Так сторонники синтеза отмечали, что Запад должен научиться у Востока придавать метафизике прикладное значение, для чего рекомендуется практиковать метод йоги, «относиться более уважительно к интуиции, мистическому переживанию» [10, с. 29]. Восток, в свою очередь может перенять у Запада концептуальное и научное познание: формальную логику, эмпирические методы исследования.

Однако критики данной идеи подчёркивали, что попытка вывести некий культурный идеал посредством синтеза лучших достижений западной и восточной традиции является искусственной, эклектичной, так как в основе этих традиций лежат совершенно разные, несовместимые мировоззренческие основания – теоретико-эмпирическое и религиозно-метафизическое. Главный аргумент скептиков заключался в том, что идея синтеза культур предполагает либо включение секулярно-научного мировоззрения в контекст трансцендентально-метафизического, либо наоборот, что, в свою очередь, исключает возможность равенства культур. Так, Т. Манроу, исследователь восточной эстетики, писал: «Предполагать, что восточные и западные мировоззрения легко примиримы значит заниматься самообманом. Просто сказать, что западный натурализм может быть примирён с восточным спиритуализмом, утверждая, что одно истинно на низшем, эмпирическом уровне, а другое – на высшем, духовном; ведь в этом случае игнорируется натуралистическое убеждение, что никакой самостоятельной духовной сферы вообще не существует» [10, с. 30]. В 50-60-е гг. во многих работах по сравнительным исследованиям идея синтеза культур была подвергнута широкомасштабной критике. Результатом этого стал переход компаративистики на изучении частных вопросов философских учений индийской, китайской и западной культур. В настоящее время, большинство философов-компаративистов продолжает очень скептически относиться к дискуссиям на тему возможного межкультурного синтеза. Об этом свидетельствует оценка одного из руководителей VII конференции философов-компаративистов, прошедшей в 1995 г.: «Вряд ли те, кто спустя почти шесть десятилетий вновь собрались в Гонолулу, преследовали подобные цели. Кажется, немногие из них питали надежды и иллюзию по поводу мировой философии. Большинство же приехало на Гавайи с целью участия в полномасштабной интеллектуальной “перестрелке”» [11, с. 144].

На тот же недостаток диалогической философии указывает современный французский мыслитель Ален Бадью. Осмысливая противоречия диалогизма в контексте современного политического дискурса, Бадью пишет следующее: «Сии благоразумные рассуждения лишены как силы, так и истины. Они заведомо проигрывают в том состязании, которое сами же возвещают между «терпимостью» и «фанатизмом», между «этикой различия» и «расизмом», между «признанием другого» и «приверженностью к тождеству»» [3, с. 38]. «На самом деле, с этим пресловутым «другим», – продолжает Бадью, – можно иметь дело, только если это хороший другой, а кто же это, как не такой же как мы?» [3, с. 43]. Другими словами, Бадью пишет, что представителям диалогизма не удалось преодолеть проблему различия и

создать концепцию подлинного единства при одновременном сохранении многообразия. В связи с тем, что диалог может приводить только к псевдосолидарности, возникает необходимость поиска иного надсубъектного уровня бытия. Поэтому центральными понятиями в философии Бадью оказываются понятия «события», «ситуации» и «обстоятельства». По мнению Бадью, преодоление субъективной истины и выход к объективной реальности возможен только через определённую ситуацию или обстоятельства, которые являются актуальными для каждого. Осмысливая эту идею в русле философии диалога, можно сказать, что диалог субъектов или культур возможен как диалог в рамках некоего общего события, ситуации, имеющей значение для всех и каждого.

Как было показано выше, такой ситуацией является глобальный кризис тех ценностей, которые зародились в западной цивилизации, а во второй половине XX в. распространились на другие регионы мира. Для противостояния империалистическим притязаниям Запада, другие цивилизации должны были принять логику развития техногенного общества. Однако как показал С. Амин, данная логика, представляя неравновесную систему, рано или поздно приводит к борьбе за экономическую, политическую и культурную гегемонию со всеми последствиями экологических, демографических, социально-экономических и международных противоречий, которые существуют в настоящее время. Таким образом, решение современной проблемы многообразия культур, разрыва между необходимостью сохранения как идентичности, так и солидарности культур, обнаруживается в диалоге существующих культур в контексте общей для них ситуации – преодоление глобальных проблем техногенной цивилизации и формирование новой, общечеловеческой парадигмы социального мышления. Кроме того, диалог культур, как было показано в соответствующих философских концепциях, предполагает также выход на решение частных проблем культуры, что служит дополнительным основанием для сохранения культурного разнообразия.

## Литература:

1. Автор и герой// Бахтин, М.М. Собрание сочинений: в 7 т. т. 1. Философская эстетика 1920-х гг. М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2003
2. Амин, С. Вирус либерализма: перманентная война и американизация мира. М.: «Европа», 2007. – 168 с.
3. Бадью, А. Этика: очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
4. Библер, В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: «Политиздат», 1990. – 413 с.
5. Библер, В.С., Ахутин, А.В. Диалог культур// Новая философская энциклопедия: в 4 т./ Ин-т философии РАН; Науч.-ред совет: В.С. Стёпин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, А.П. Огурцов. М.: «Мысль», 2001. т.4. – 606 с.
6. Бубер, М. Два образа веры. М.: «Издательство АСТ», 1999. – 592 с.
7. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. М., 2004.
8. К философии поступка// Бахтин, М.М. Собрание сочинений: в 7 т. т. 1. Философская эстетика 1920-х гг. М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры». 2003
9. Ответ на вопрос редакции «Нового мира»// Бахтин, М.М. Собрание сочинений: в 7 т. т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2002
10. Сагадеев, А.В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии//Философское наследие народов Востока и Современность. М.: «Наука», 1983. – 248 с.
11. Степанянц, М.Т. Справедливость и демократия в контексте диалога культур// Вопросы философии. – М., 1996. – №3
12. Хабермас, Ю. Труд и интеракция. Заметки к гегелевской «Философии духа» йенского периода// Хабермас, Ю. Техника и наука как «идеология». Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: «Праксис», 2007. – 208 с.
13. Харрисон, Л. Введение. В чём значение культуры?// Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М.: Московская школа политических исследований, 2002. – 320 с.
14. Koechler, Hans. Muslim-Christian ties in Europe: Past, Present and Future. Second International Seminar on Civilizational Dialogue “Japan, Islam and the West” (Kuala Lumpur, 2-3 September 1996)// <http://www.hanskoechler.com/ice.htm>
15. Koechler, Hans. Philosophical foundations of civilizational dialogue: the Hermeneutics of Cultural Self-Comprehension versus the Paradigm of Civilizational Conflict. Third Inter-Civilizational Dialogue, University of Malaya 1997 “Civilizational Dialogue: Present Realities, Future Possibilities” (Kuala Lumpur, 15-17 September 1997)// <http://www.hanskoechler.com/civ-dial.htm>