



А. А. Гусейнов

**«СВОИ» И «ЧУЖИЕ»
В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМся МИРЕ**



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ПРОФСОЮЗОВ

*Посвящается 300-летию
Российской академии наук*

*Публикуется к 85-летию
со дня рождения А. А. Гусейнова*

А. А. Гусейнов

**«СВОИ» И «ЧУЖИЕ»
В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ**

Доклады на Международных
Лихачевских научных чтениях (1997–2023)

Санкт-Петербург
2024

ББК 71
Г96

Рекомендовано к публикации
редакционно-издательским советом СПбГУП
29 февраля 2024 г.

Гусейнов, А. А.

Г96 «Свои» и «чужие» в глобализирующемся мире. Доклады на Международных Лихачевских научных чтениях (1997–2023) / А. А. Гусейнов. — Санкт-Петербург : СПбГУП, 2024. — 192 с. — ISBN 978-5-7621-1283-3. — Текст : непосредственный.

Книга выдающегося философа, академика РАН, директора Института философии РАН, доктора философских наук, профессора, Почетного доктора СПбГУП А. А. Гусейнова посвящена философско-этическому анализу глобальных проблем современности.

В издание включены тексты 19 научных докладов, прочитанных академиком Гусейновым на ежегодном научном форуме «Международные Лихачевские научные чтения» и опубликованных в сборниках материалов с 1997 по 2023 год. Размышляя о моральных основах человеческого общежития и диалоге культур, описывая национальное государство и всемирное устройство, прогнозируя будущее человечества и раскрывая идеологию многополярного мира, автор анализирует новые вызовы и угрозы, возникающие перед современным обществом. Особое внимание уделяется факторам, формирующим людей как «своих» и «чужих», а также вопросу о том, почему это происходит.

Издание приурочено к 85-летию академика А. А. Гусейнова и посвящено 300-летию Российской академии наук.

Адресовано широкому кругу читателей.

ББК 71

ISBN 978-5-7621-1283-3

© Гусейнов А. А., 2024
© СПбГУП, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

УНИВЕРСИТЕТСКИЙ ПОДАРОК РОССИЙСКОЙ НАУКЕ (А. С. Запесоцкий)	6
КЛАССИК МЫСЛИ АБДУСАЛАМ ГУСЕЙНОВ: ЮБИЛЕЙ ЗВЕЗДЫ ФИЛОСОФСКОГО НЕБОСКЛОНА (А. С. Запесоцкий)	8
ОТ АВТОРА	12
I. МОРАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕЖИТИЯ	14
НРАВСТВЕННЫЕ ТРЕБОВАНИЯ КАК ЗАПРЕТЫ <i>Гуманитарная культура как фактор преобразования России: День науки в СПбГУП, 22–23 мая 1997 г.</i>	14
ВОЗМОЖНО ЛИ ГЛОБАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО БЕЗ ГЛОБАЛЬНОГО ЭТОСА? <i>Гуманитарная культура как фактор преобразования России: День науки в СПбГУП, 21–22 мая 1998 г.</i>	19
ТРИ СТАДИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИКИ <i>Культура и глобальные вызовы мирового развития: V Международные Лихачевские научные чтения, 19–20 мая 2005 г.</i>	22
ВОЗМОЖНА ЛИ МОРАЛЬ, НЕЗАВИСИМАЯ ОТ РЕЛИГИИ? <i>Гуманитарные проблемы современной цивилизации: VI Международные Лихачевские научные чтения, 26–27 мая 2006 г.</i>	30
II. ЧТО ТАКОЕ ДИАЛОГ КУЛЬТУР И КАК ОН ВОЗМОЖЕН?	37
О ЧЕМ МЫ ГОВОРИМ, КОГДА ГОВОРИМ О ДИАЛОГЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ <i>Диалог культур и цивилизаций в глобальном мире: VII Международные Лихачевские научные чтения, 24–25 мая 2007 г.</i>	37
ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ВОЗМОЖНОСТИ И ПРЕДЕЛЫ <i>Диалог культур и партнерство цивилизаций: VIII Международные Лихачевские научные чтения, 22–23 мая 2008 г.</i>	47
ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ДИАЛОГ КУЛЬТУР <i>Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX Международные Лихачевские научные чтения, 14–15 мая 2009 г.</i>	59

КАК ВОЗМОЖНА ГЛОБАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ ЛЮДЕЙ?*Диалог культур и партнерство цивилизаций:**становление глобальной культуры:**X Международные Лихачевские научные чтения, 13–14 мая 2010 г. 70***ДИАЛОГ КУЛЬТУР:****ПРЕДЕЛЫ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА***Диалог культур в условиях глобализации:**XI Международные Лихачевские научные чтения, 12–13 мая 2011 г. 77***III. НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО****И ВСЕМИРНОЕ УСТРОЙСТВО 87****НАЦИЯ И ЛИЧНОСТЬ***Диалог культур в условиях глобализации:**XII Международные Лихачевские научные чтения, 17–18 мая 2012 г. 87***О КУЛЬТУРЕ, ЦЕННОСТЯХ И СМЫСЛАХ***(Вольные заметки на заданную тему)**Диалог культур: ценности, смыслы, коммуникации:**XIII Международные Лихачевские научные чтения, 16–17 мая 2013 г. 94***«СВОИ» И «ЧУЖИЕ» В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ***Диалог культур и партнерство цивилизаций:**XIV Международные Лихачевские научные чтения, 15–20 мая 2014 г. 99***О НАЦИИ КАК ИДЕЕ И ИСТОРИЧЕСКОМ ЯВЛЕНИИ***Современные глобальные вызовы и национальные интересы:**XV Международные Лихачевские научные чтения, 14–15 мая 2015 г. 107***IV. БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕКА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВА 117****ЧТО ТАКОЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО?***Современные глобальные вызовы и национальные интересы:**XVI Международные Лихачевские научные чтения, 19–21 мая 2016 г. 117***БУДУЩЕЕ БЕЗ БУДУЩЕГО***Глобальный мир: системные сдвиги, вызовы и контуры будущего:**XVII Международные Лихачевские научные чтения, 18–20 мая 2017 г. 128***ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ В СВЕТЕ ОДИННАДЦАТОГО ТЕЗИСА****МАРКСА О ФЕЙЕРБАХЕ***Контуры будущего в контексте мирового культурного развития:**XVIII Международные Лихачевские научные чтения, 17–19 мая 2018 г. 137*

В ПОИСКАХ БУДУЩЕГО*Мировое развитие: проблемы предсказуемости и управляемости:**XIX Международные Лихачевские научные чтения, 22–24 мая 2019 г. 149***V. ИДЕОЛОГИЯ МНОГОПОЛЯРНОГО МИРА 160****ЧТО НОВОГО В «НОВОЙ ЭТИКЕ»?***Глобальный конфликт и контуры нового мирового порядка:**XX Международные Лихачевские научные чтения, 9–10 июня 2022 г. 160***ФИЛОСОФИЯ И ИДЕОЛОГИЯ:****К СТОЛЕТИЮ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»***Диалоги и конфликты культур в меняющемся мире:**XXI Международные Лихачевские научные чтения, 25–26 мая 2023 г. 176***ХРОНИКА ОСНОВНЫХ СОБЫТИЙ****ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА А. А. ГУСЕЙНОВА. 184****БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК КНИГ А. А. ГУСЕЙНОВА,****ВЫПУЩЕННЫХ В СПБГУП. 189****О МЕЖДУНАРОДНЫХ ЛИХАЧЕВСКИХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЯХ. 190**

УНИВЕРСИТЕТСКИЙ ПОДАРОК РОССИЙСКОЙ НАУКЕ

Выпуск данной книги выдающегося российского ученого и философа, академика А. А. Гусейнова приурочен к его 85-летию и посвящен 300-летию Российской академии наук.

В ней собраны 19 докладов Абдусалама Абдулкеримовича на Международных Лихачевских научных чтениях с 1997 по 2023 год. Строго говоря, Чтения начали проводить в СПбГУП по инициативе академика Д. С. Лихачева в 1993 году как Дни науки. После ухода из жизни Дмитрия Сергеевича мы с писателем Даниилом Граниным обратились к Президенту России Владимиру Путину с предложением об увековечении памяти великого ученого.

23 мая 2001 года вышел Указ № 587, придавший Дням науки в СПбГУП государственный статус — ежегодных Международных Лихачевских научных чтений, приуроченных ко Дню славянской письменности и культуры.

Чтения довольно-таки быстро стали крупнейшим в мире ежегодным научным форумом гуманитариев, собирающим около 1500 участников, из которых 200–250 человек являются крупными учеными, а 50–60 докладчиков можно без сомнений отнести к элите мирового уровня. За все время проведения Чтений в них приняли участие представители около 60 стран.

За десятки лет у ряда ученых начали выстраиваться циклы докладов на Чтениях, отражающие развитие их научных взглядов. У некоторых из нас общий объем докладов позволял подумать о выпуске отдельных сборников. Несколько лет назад это сделал замечательный ученый из Вены, профессор Г. Кёхлер. Вслед за ним выпустил сборник докладов автор этих строк.

Размышляя о грядущих 300-летию Российской академии наук и 85-летию академика Гусейнова, Университет решил отметить эти две даты выходом сборника докладов на Чтениях блистательного Абдусалама Абдулкеримовича. Убежден, что это хороший подарок не только юбилярам, но и отечественной науке, в особенности вступающим в нее новым поколениям ученых.

С академиком А. А. Гусейновым наш Университет сотрудничает более 30 лет. Впервые мы издали доклад нашего коллеги в СПбГУП на Международной конференции «Человек в современной социально-культурной ситуации» (25–26 мая 1994 г.). Полный перечень изданных нами работ академика представлен в завершающем данный сборник приложении. Уместно обратить внимание читателя на две большие книги, выпущенные нашим издательством: «Философия — мысль и поступок: статьи, до-

клады, лекции, интервью» (2012) и «Этика и культура. Статьи, заметки, выступления, интервью» (2020).

В завершение данного обращения к читателю от издателя — несколько личных слов.

Работая ректором СПбГУП с 1991 года, я поставил перед собой задачу представить студентам и включить в наш учебный процесс самые блестящие умы страны, имея в виду и собственную выгоду. Всю жизнь искал учителей для себя, а потом уже и просто людей умнее себя, с которыми интересно общаться, и в этом достаточно преуспел, что сделало мою жизнь невероятно интересной. Дмитрий Лихачев и Даниил Гранин, Жорес Алферов и Вячеслав Степин, Эльдар Рязанов и Михаил Шмаков, Андрей Вознесенский и Олег Богомолов, Наталья Бехтерева и Сергей Глазьев, Александр Некипелов и Генри Резник...

Этот ряд оказался внушительным по числу имен и по масштабу личностей. В нем не могу назвать ни первое, ни последнее место. Каждое имя — особое. И Абдусалам Абдулкеримович для меня — особый. Свое восхищение этим человеком я выразил в статье, опубликованной в «Московском комсомольце». Она также представлена в сборнике, на следующих страницах. Надеюсь, что, познакомившись со сборником, читатель разделит со мной хотя бы часть отношения к великому философу и ученому.

И, разумеется, желаю читателю получить удовольствие и радость от знакомства с книгой.

Академику и Академии наши университетские поздравления с замечательными датами!

А. С. Запесоцкий,
ректор СПбГУП, член-корреспондент РАН

КЛАССИК МЫСЛИ АБДУСАЛАМ ГУСЕЙНОВ: ЮБИЛЕЙ ЗВЕЗДЫ ФИЛОСОФСКОГО НЕБОСКЛОНА¹

8 марта ученые-гуманитарии России отметят 85-летие академика РАН, директора Института философии РАН, признанного при жизни классиком гуманитарной мысли.

Абдусалам Абдулкеримович на сегодня — один из самых титулованных отечественных философов и самый крупный ученый в области этики.

Автор более 500 научных работ, изданных на многих языках мира, лауреат Государственной премии РФ в области науки и престижнейших наград ЮНЕСКО, почетный доктор и желанный профессор самых знаменитых университетов планеты, Гусейнов высочайшей наградой считает признание коллег по уникальному, не имеющему равных в мире Институту философии Российской академии наук, а сам институт — делом своей жизни.

К сожалению, трагические 1990-е привнесли в нашу общественную жизнь унижительное низкопоклонство перед Западом. И многие входящие в науку молодые, талантливые люди бросились писать кандидатские и докторские диссертации по работам третьесортных философов Запада. Как бы не замечая, что в 90-е годы русская философия вступила с десятками имен, отмеченных печатью гениальности: достаточно назвать такие имена, которые уже давно стали фундаментальными категориями отечественной гуманитарной мысли, как Дмитрий Лихачев и Александр Зиновьев, ряд замечательных философов: Иван Фролов и Мераб Мамардашвили, Вячеслав Степин и Абдусалам Гусейнов, Вадим Межуев и Эдуард Маркарян, Владислав Лекторский и Моисей Каган...

Этот ряд можно начинать и с иных персон, так же как в отечественной литературе, музыке, живописи и др. Предпочтения — во многом дело вкуса. Но без Гусейнова здесь в любом случае не обойтись. Странно и пагубно только то, что современная отечественная философия практически не преподается сегодня в российских университетах. А ее нужно знать любому образованному гражданину, ею можно и нужно гордиться.

Тогда, не сомневаюсь, в трудную для Родины годину не будут десятки тысяч московских и петербургских айтишников убежать за границу, поддавшись стадному и постыдному инстинкту страха.

И еще нужно понимать, что русская философия — труды не только этнических русских, а всех представителей нашего многонационального народа, развивающих великую культуру Отечества. Учеными, разделяющими выстраданные в ходе нашей тысячелетней истории ценности.

¹ Московский комсомолец. 2024. 6 марта. С. 3.

Академик Гусейнов — великий русский философ. Его жизненный путь типичен для многих наших выдающихся соотечественников и более чем интересен.

Родился Салам Керимович (так со студенческих лет зовут академика друзья и коллеги) в 1939 году в лезгинском ауле Алкадар в Дагестане. В родном селении было 80 дворов. К нему не было автомобильной дороги, в нем не было электричества, радио и других благ цивилизации. Посторонний человек был редкостью.

Оттуда Гусейнов пошел по пути, проложенному советской школой, по окончании которой поехал в Москву, не имея в ней ни одного знакомого. Поступил на философский факультет МГУ, его окончил, попутно получив медаль «За освоение целинных земель». Остался в аспирантуре, преподавал в МГУ, защитил кандидатскую и докторскую диссертации. В составе отечественных делегаций участвовал во всемирных философских конгрессах, был приглашен профессором в Берлинский университет им. Гумбольдтов, затем — в Карлов университет в Праге.

В 1987 году пришел в Институт философии Академии наук СССР заведующим сектором. Но и МГУ не изменил. С 2006 по 2015 год работал директором института, приняв бразды правления у великого академика Степина.

Не все знают, что в науке значит — стать директором этого института. Поясню. Там работали ученые, чьи имена вызывали благоговейный трепет у каждого увлеченного своим делом аспиранта: Мотрошилова, Огурцов, Гайденок, Подорога, Бибахин и др. А некоторые светила и сейчас там работают: Лекторский, Соловьев, Неретина, Дубровский и др.

Чтобы руководить личностями такого уровня, нужно быть ими принятым. Нужно самому быть автором научных трудов первостепенного значения, да еще разбираться во всех направлениях и сложностях философии, чтобы, по крайней мере, понять их глубину. Что простому смертному сложновато.

И еще (совсем пустяк?) надо иметь не только организационный талант, административные способности, но и взаимопонимание с коллективом, где каждый чувствует себя не просто незаурядным мыслителем, а целой Вселенной. Без этого сделать что-то значительное в философии просто невозможно. Согласитесь, быть директором в коллективе, где каждый сотрудник изначально, по штатному расписанию Вселенная, — особая ноша. А уж совмещать собственные философские труды с бюрократией для настоящего ученого — скорее жертва, чем карьерное торжество.

Однако в 2022 году Салам Керимович (в 83 года!) возглавил ИФ РАН повторно, по решению руководства, поддержанному коллективом.

А институт вошел в сложную пору. В 1990-е академическую науку посадили на голодный паек. Затем беда пришла откуда не ждали — от ре-

форм российского высшего образования. Перевод вузов на систему «бакалавр—магистр» и сопутствующие манипуляции с учебными программами привели к катастрофическому сокращению объема часов, отводимых на изучение гуманитарных предметов в университетах. Соответственно, многократно сократилось число вузовской профессуры, подпитывающей элиту РАН. А свои лидеры старели.

На кресло директора вдруг начали претендовать пиарщики из околовластных структур, грантоеды, коих в последнее время расплодилось немало, а то и пробивные завхозы. Соискатели престижного места, обладающие связями, развили невероятную активность. Добейся кто-то из них успеха — и настоящие философы тут же разошлись бы из института. Пришлось Гусейнову своим авторитетом удерживать почтенное сообщество в системной целостности.

Общеизвестно, что Салам Керимович никогда не продвигал себя в начальники, никого не расталкивал локтями, не пользовался протекцией. «Одна известная чеченка сказала: „Быть чеченкой в Москве — большая ответственность“. Я ее понимаю. Так было всегда: если ты что-то делаешь плохое, то это падает на весь твой маленький народ, на твой род», — отмечает академик. А традиция рода для него — очень важный ориентир в жизни.

Прапрадед академика, Магомед Ярагский, известен как духовный наставник Шамиля. Достойный ученик, попав в Петербург, был покорен великой культурой и присягнул России. Двоюродный дед академика, выдающийся дагестанский просветитель Гасан Алкадари, был горячим сторонником новых цивилизационных возможностей, открывшихся перед Дагестаном в результате присоединения к Российской империи. Его имя и образ вдохновляли Абдусалама Гусейнова, как и других представителей этого рода.

Этика, которой А. А. Гусейнов посвятил свою жизнь, не только предмет его научных исследований, но и практический путеводитель по жизни, когда нравственные принципы определяют поступки даже в самых сложных ситуациях.

Примером тому является деятельное участие Гусейнова в сложной судьбе его коллеги А. А. Зиновьева. Специфика литературного таланта Зиновьева была такова, что его труды воспринимались, да и сейчас воспринимаются в профессиональном сообществе неоднозначно. И если имя Зиновьева теперь широко и достойно звучит в отечественной гуманитарной культуре, то во многом за это надо благодарить академика Гусейнова, который исследовал и популяризировал его творчество, выступив в итоге блестящую книгу «Мой Зиновьев».

Знающие Салама Керимовича люди рисуют его портрет яркими красками. Пишут о мощи интеллекта, новаторском подходе к устоявшимся

проблемам. Отмечают особую погруженность в свой внутренний мир и при этом — простоту и естественность общения с другими людьми. Коллеги указывают на присущие академику достоинство, благородную сдержанность и спокойствие, за которыми кроются динамичность и неутомимость. Известно, что А. А. Гусейнов в научных дискуссиях «мгновенно схватывает логику вопроса», «стремительно и всеохватно входит в пространство мысли собеседника».

В его понятие нравственного человека входит недовольство собой. Юбиляра красноречиво характеризуют признание: «в силу каких-то особенностей я больше люблю слушать, чем говорить» и шутка: «У нас с философией неразделенная любовь: я ее очень люблю, а она меня просто жалеет».

В 2008 году А. А. Гусейнов был избран Почетным доктором СПбГУП. Почетные доктора — образцы для подражания, которые мы предлагаем студентам. По Гусейнову, философ движим жаждой истины, которая преобразует его собственную жизнь. Философия для него соединяет «и пафос истины, и пафос морального совершенства». Таким образом, неповторимое своеобразие философии, уникальность ее места в культуре состоит в том, что она связывает правильную мысль с достойной жизнью. Здесь мысль соединяется с поступком. Вот что такое этика. И студенчеству важно видеть таких людей.

Сегодня, когда Россия вынуждена отвечать на новые враждебные вызовы Запада, когда лучшие из молодежи снова рискуют своими жизнями во имя Родины на полях сражений, лучшие ветераны науки поддерживают страну своими трудами, укрепляют фундамент нравственности и духовности. И те, и другие приближают эру милосердия. В их числе — академик Гусейнов.

Пожелаем же Саламу Керимовичу здоровья и новых творческих свершений.

А. С. Запесоцкий,
ректор СПбГУП, член-корреспондент РАН

ОТ АВТОРА

В предлагаемой книге собраны доклады, которые были подготовлены автором для ежегодных Международных Лихачевских научных чтений в Санкт-Петербургском Гуманитарном университете профсоюзов и охватывают период в 25 лет. Их тематика и содержательные акценты находились, разумеется, в русле моих научных интересов, но тем не менее они готовились именно для Лихачевских чтений и в значительной степени определялись их общим замыслом и каждый раз конкретными постановками дискуссионных вопросов. Эта контекстуальность имеет важное значение: представленные тексты — размышления, полемические заметки в свободной дискуссии, именно той конкретной дискуссии, которая разворачивалась на площадке Лихачевских чтений.

Лихачевские чтения¹ представляют собой международный гуманитарный форум с открытой и широкой программой, предметная область которой определяется ключевыми понятиями, фигурирующими в названии его ежегодных заседаний: культура, глобальные вызовы, диалог, партнерство цивилизаций, ценности, национальные интересы, будущее, конфликты в меняющемся мире. Конкретные обсуждения были нацелены на то, чтобы выявить их внутренние связи, сформулировать гипотезы и учения, раскрывающие их системность, историческую логику, найти некое общее понимание современных гуманитарных проблем человеческого существования. Эти поиски отталкиваются от разнообразных дисциплинарных подходов, интеллектуальных школ, духовных традиций, национальных перспектив, которые представляют участники Лихачевских чтений, но все они фокусируются на общезначимых актуальных проблемах. Ведь, по сути, вопросы, составлявшие повестку дня данного форума, имеют особенность — они требуют не столько того или иного окончательного одноразового решения, сколько того, чтобы они постоянно находились в пространстве диалога, обсуждения, взаимного заинтересованного поиска.

В данной книге представлена попытка взглянуть на обсуждаемые проблемы с этической точки зрения. В ней речь идет не просто о мобилизации этических знаний для их осмысления, а о попытке их уточнения и конкретизации, чтобы такое осмысление стало возможным. Книгу

¹ Впервые состоялись в 1993 году по инициативе Д. С. Лихачева и ряда профессоров как «Дни науки в СПбГУП» и были приурочены ко Дню славянской письменности и культуры. Свое название и официальный статус в качестве Международных Лихачевских научных чтений получили после выхода Указа Президента РФ В. В. Путина «Об увековечении памяти Д. С. Лихачева» № 587 от 23 мая 2001 года.

(ее жанр) можно даже отнести к области прикладной этики, имея в виду, что последняя является не просто приложением этики к некоей практической сфере, а ее трансформацией с целью включения и обогащения данной сферы.

Один из двух докладов, с которым Д. С. Лихачев выступил на форуме, впоследствии получившем его имя, назывался «Великая культура примирительна по своей сути». Выраженная в этой формуле мысль стала этическим нервом лихачевских обсуждений, нацеленным на то, чтобы ответить на вопрос: как можно и можно ли эту суть (высокое примирительное назначение культуры) воплотить в реальном опыте современного человечества с его разнообразием целей, интересов, мировоззрений, святынь, страстей, амбиций, как, в какую мысленную конструкцию, согласованную системную целостность собрать этот живой человеческий хаос?

Собранные в книге доклады — лишь маленький срез Лихачевских чтений. Они, разумеется, не дают даже приблизительного представления об интеллектуальном уровне этого форума, а тем более его богатстве и разнообразии. Но в одном отношении они являются показательными, а именно — представляют, как менялись содержательная направленность, основные идейные доминанты и тональность, настроения проходивших обсуждений. Если с известным огрублением сквозную тематику форума обозначить как глобальные тенденции и диалог культур в современном мире, то с таким же огрублением ее осмысление можно обобщить как движение от вопроса «Как возможен и осуществляется такой диалог?» в сторону вопроса «Почему он потерпел крах?». Рассмотренные в целом, предлагаемые тексты укладываются в эту логику, даже будучи выстроены в хронологическом порядке.

Для подведения некоего итога своих сегодняшних размышлений в контексте Лихачевских чтений вполне подходит вынесенное в заголовок книги название доклада «„Свои“ и „чужие“ в глобализирующемся мире». Действительно, глобальный мир, к которому как будто бы шло человечество, оказался многополярным, а универсальная единая культура — универсально разделенной. Но это не означает, что Лихачевский форум в своих поисках оказался на ложном пути, это лишь свидетельствует о том, что он находится перед новыми вызовами. Ведь он на то и есть гуманитарный форум! Не берется учить народы и страны, как им солидарно и примирительно жить, но размышляет и в реальном опыте их жизнедеятельности ищет вместе с ними пути и формы такой жизни. И даже тогда, когда до крайности обнажились линии, разделяющие людей в мире на «своих» и «чужих», философ, размышляя над тем, как и почему такое происходит, и поддерживая свой народ и страну, никогда не успокоится призывом «Да здравствует война!». Когда он это произносит, в тот самый момент он перестает быть философом и гуманитарием.

I. МОРАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕЖИТИЯ

НРАВСТВЕННЫЕ ТРЕБОВАНИЯ КАК ЗАПРЕТЫ¹

В современных дискуссиях о перспективах человека и цивилизации важную роль играет убеждение в том, что человечество близко к исчерпанию природных и духовных возможностей своего развития. В качестве примеров можно сослаться на идею пределов экономического роста в связи с истощением невозобновляемых целевых ресурсов или идею конца истории. На место безоглядно доверчивого движения вперед приходят разумная сдержанность и настороженность. Сегодня будущее — не только горизонт надежды, но и источник тревог. Оно таит в себе смертельные опасности. Установка на то, чтобы избежать негативных следствий деятельности, становится намного важнее, чем добиться ее позитивных целей. Безопасность (устойчивость) развития оказывается важнее самого развития. Быть может, будет чрезмерным утверждать, что на место идеала совершенствования приходит идеал ограничения. Тем не менее очевидно: способность и готовность к ограничению — несомненный, осознанно фиксируемый приоритет, если не по существу, то по времени: это предупредительная и необходимая предпосылка в стремлении сделать жизнь лучше. В рамках такой постановки вопроса актуальна тема нравственного сдерживания, или разумной достаточности.

Принято думать, что ограничивающие нормы (запреты) составляют часть нравственности. Между тем саму нравственность в целом можно истолковать как ограничение.

Принцип разумной достаточности, рационально выражающий чувство меры и составляющий основание позитивных (конструктивных, плодотворных, творческих) межчеловеческих отношений, с точки зрения морали, соответствует требованию: «Не делай другому того, чего ты не хочешь, чтобы делали по отношению к тебе». Следовательно, «золотое правило» нравственности

¹ День науки в Санкт-Петербургском Гуманитарном университете профсоюзов: материалы Междунар. науч.-практ. конф. «Гуманитарная культура как фактор преобразования России», 22–23 мая 1997 г. СПб.: СПбГУП, 1997. С. 152–154.

выражено в форме запрета. Можно сказать, что запрет, таким образом, определяет некоторый минимум морали, или, иначе говоря, является границей разумной достаточности.

Согласно выдвигаемой нами гипотезе, нравственные требования имеют форму запретов и только в этом качестве могут претендовать на практическую действенность и рациональную обоснованность.

Подтверждение этому дает обращение как к далекому прошлому, так и к современным проблемам.

У Сократа, по его собственному признанию, был добрый гений, таинственный внутренний голос, который счастливо удерживал его от определенных поступков. Этот голос иногда говорил, чего не надо делать. Но он никогда не говорил, что надо делать. Так впервые (в рамках европейской культурной традиции) было зафиксировано, что нравственные требования имеют форму запретов. Это открытие Сократа многократно подтверждено как историческими, так и индивидуальными опытами нравственной жизни: форму запрета имело античное требование меры («Ничего — слишком», — говорил Солон) и золотая середина — не цель, к которой люди стремятся, а место, куда они попадали, когда избегали опасных крайностей. На отрицании («не убий», «не укради» и т. д.) зиждется праматерь всех моральных кодексов — десятисловие Моисея. Ахимса (ненасилие) составляет этическое ядро жизнеучения Будды. Слово «нельзя» является опорным в нравственном дисциплинировании детей.

Нравственные требования, рассмотренные с точки зрения их языкового выражения, могут быть также позитивными. Более того, позитивность принято даже считать более зрелой, высшей их формой. На самом деле она является превращенной формой и скорее скрывает суть нравственности, чем выражает ее. Нравственные требования, имеющие позитивную форму и выступающие в качестве предписаний, в самом общем виде могут быть подразделены на неопределенные и определенные.

К неопределенным следует отнести те из них, которые сводятся к требованию быть нравственным (например, требование любить людей, стремиться к добру, быть человеком и т. п.). Их в строгом смысле слова вообще нельзя считать требованиями, так как они не предполагают каких-либо поступков и скорее представляют собой незаконный способ обоснования морали, чем ее предписания (к примеру, «стремиться к добру» суть

сугубо тавтологическое утверждение, ибо по определению добро есть то, к чему человек стремится).

Определенные (предметные, обладающие мотивационной конкретностью) нравственные предписания, в свою очередь, подразделяются на две подгруппы: всеобще-локальные и всеобще-общезначимые.

Всеобще-локальными могут считаться, например, конфуцианский трехлетний траур по умершим родителям, мусульманское требование пятикратной молитвы в день, пуританская бережливость, коммунистическая верность интересам рабочего класса, государственный патриотизм и т. д. Все они представляют собой нравственную санкцию норм целесообразности коллективной жизни той или иной человеческой общности, попытку придания абсолютного статуса относительным нормам. Отсюда — их внутренняя напряженность, являющаяся источником нравственных раздоров и кризисов. То, что для пифагорейца было предметом священного трепета, для остальных являлось всего лишь вкусной пищей. То, что для пуританина — знак высокого нравственного качества, для аристократа — тавро несомненной нравственной низости. То, что для одного государства свято, для другого достойно посправа. То, что в одну эпоху вызывает нравственный ужас или восхищение, в другую становится обыденным делом. Когда-то профессиональный труд считался малопочтенным занятием. В современную эпоху, напротив, общественное достоинство человека связано с его профессиональным самоутверждением. Если один и тот же предмет может получать противоположную нравственную оценку, то это как раз и означает, что сама нравственная оценка не зависит от ее предметного наполнения. Во всеобще-локальных предписаниях нравственное совпадает со всеобщим (самой идеей святости, абсолютности), а локальное (то есть предметное содержание) оказывается внешним и случайным. Но что означает, какое позитивное содержание может заключать в себе всеобщее требование, лишенное предметной определенности?

В этом случае сама идея всеобщности начинает выступать в качестве нравственного требования и последнее становится всеобще-общезначимым. В этих требованиях всеобщность и состоит в общезначимости. Или, говоря по-другому, общезначимость признается в качестве единственного содержания нравственной всеобщности. Все такого рода требования так или иначе сводятся к позитивной формулировке «золотого правила» нравственности:

«Поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе». Их строгой логической формулой является категорический императив Канта. Нравственная общезначимость сама по себе не задает никаких определенных поступков, она не может стать достаточным мотивом действия. Она является лишь условием, ограничивающим человеческие мотивы и поступки. Смысл процедуры универсализуемости в том и состоит, чтобы реальные мотивы реальных поступков испытать на тест общезначимости (то есть установить, не отрицают ли они сами себя в случае, если их представить в качестве требований всеобщего законодательства) и наложить запрет на те из них, которые данного испытания не выдерживают. Место нравственности в общей системе человеческой мотивации можно было бы уподобить ОТК (отделу технического контроля на предприятии), функции которого состоят не в том, чтобы производить продукцию, а в том, чтобы определять качество уже готовой, выбраковывая то, что не соответствует установленному стандарту. Таким образом, требования всеобщности и общезначимости, которые, по сути дела, и являются собственно нравственными требованиями, приобретают определенность только в качестве ограничений, запретов.

Мы не рассматриваем вопрос о позитивных нравственных формулах в целом, который сам по себе является достаточно сложным и интересным, а ограничиваемся лишь констатацией: позитивные нравственные требования в той мере, в какой они являются чисто нравственными и действительно требованиями, на самом деле сводятся к запретам. Только в качестве запретов, ограничивающих условия поведения, они приобретают действенность, поддаются сознательному контролю и проверке.

Фактические аргументы в пользу выдвигаемого нами утверждения дополняются логическими. Нравственные требования необходимо являются запретами, не могут не быть запретами. Только в качестве запретов они поддаются рациональному обоснованию. Это касается прежде всего таких специфических признаков моральных требований, как безусловность (абсолютность, категоричность) предписаний и бескорыстные мотивации.

Мораль (и этим прежде всего определяется ее особое место в культуре) образует тот вектор человеческого поведения, который ориентирован на бесконечность совершенства, полноту идеала. Это означает, что, выступая в качестве требования, действенного механизма поведения, она может только фиксировать степень

несовершенства индивидов, говорить о том, чем они не являются. При этом не имеет значения реальный уровень нравственной зрелости индивида, ибо какую бы мы ни взяли точку на линии, ведущей в бесконечность, расстояние от нее до бесконечности всегда будет бесконечно. Более того, сам уровень нравственного совершенства измеряется как бы от противоположного — степенью осознания собственного несовершенства. Мораль не может сказать о том, как мы близко подошли к идеалу. Она говорит только о том, как далеко мы от него отстоим.

Другая общепризнанная особенность морали состоит в том, что она понимается как добрая (чистая) воля. Чистота нравственных помыслов не может быть определена иначе, как отсутствие соображений, связанных с материальным и социальным благополучием индивида. Бескорыстие — самая конкретная расшифровка нравственной мотивации. Христианская этика понимает нравственную мотивацию как любовь, однако сама любовь становится реальным мотивом только тогда, когда предстает как отрицание нелюбви, непротivление злу. Для Канта нравственным мотивом является долг, но реально проверяемым содержанием долга оказывается готовность действовать независимо и даже вопреки склонностям. Словом, нравственные требования не могут приобрести позитивную форму предписаний без того, чтобы они не лишились таких характеристик, как абсолютность и чистота мотивов, и не перестали тем самым быть нравственными. Нравственная мотивация в своей исходной и существенной основе обозначает недовольство человека эмпирической скованностью своего бытия, его желанием подняться над собой, и поэтому бескорыстие (отсутствие эмпирического интереса) является пределом ее предметной определенности и, с точки зрения морали, верхней границей принципа разумной достаточности.

Возвращаясь к идее разумной достаточности, можно сказать следующее: нравственность — не просто один из критериев, позволяющий установить границы человеческой деятельности в тех или иных случаях. Она является ее всеобщим ограничивающим условием, обязывающим принять ценность самого ограничения, сдерживания. Было сказано: не бойтесь ошибаться, ибо не ошибается тот, кто ничего не делает. Однако бывают ситуации, когда лучше ничего не делать, чем ошибаться. Прежде чем говорить о разумной достаточности чего-либо, надо признать разумность самой идеи разумной достаточности.

ВОЗМОЖНО ЛИ ГЛОБАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО БЕЗ ГЛОБАЛЬНОГО ЭТОСА?¹

1. Идея глобального общества — западная идея. В связи с этим возникают два вопроса: не является ли она завуалированной формой выражения интересов Запада, его стремления к гегемонии в мире и обладают ли другие, незападные, культуры духовно-нравственным потенциалом, способным санкционировать эту идею, принять ее как свою?

Ответ на первый вопрос сводится к способности Запада распространить морально-политические принципы либеральных демократий, свой идеал справедливости на отношения с остальным миром и пойти на неизбежно вытекающие из такой перспективы самоограничения.

В ответе на второй вопрос я бы хотел сослаться на мнение Л. Н. Толстого, исследовавшего нравственные основания различных культур и религий. Он пришел к выводу, что они различаются только по внешним формам. В основополагающих началах они едины. Эти начала очень просты и сводятся к следующим четырём положениям: а) есть Бог как некое абсолютное начало всего; б) в каждом человеке есть частица этого начала, которое он своей жизнью может увеличить или уменьшить; в) для его увеличения человек должен подавлять страсти и умножать любовь; г) практическим средством этого является золотое правило нравственности. В совокупности данные положения составляют некий духовно-нравственный инвариант, одинаково свойственный и брахманизму, и иудаизму, и конфуцианству, и даосизму, и буддизму, и христианству, и магометанству.

2. Нравственный универсализм духа не существует сам по себе как некая самостоятельная реальность, он существует внутри социокультурной оболочки как особое его измерение, его вектор. Универсализм всегда историчен и конкретен. Применительно к нашей теме это означает, что идея глобального общества может найти опору в иных — неевропейских — культурах только в той мере, в какой она будет их собственной идеей, для русских — русской, для китайцев — китайской и т. д.

¹ День науки в Санкт-Петербургском Гуманитарном университете профсоюзов : материалы Междунар. науч.-практ. конф. «Гуманитарная культура как фактор преобразования России», 21–22 мая 1998 г. СПб. : СПбГУП, 1998. С. 57–59.

Процессы глобализации могут получить нравственную санкцию, если они будут сочетаться с взаимоуважительным диалогом культур, а для начала как минимум не будут покушаться на социокультурное многообразие человеческого бытия, партикуляризм традиций, нравов, верований.

3. Идеи плюрализма и терпимости как основа межкультурного диалога могут вызвать двоякого рода возражения. Во-первых, они суть сугубо западные идеи, вызревшие в Новое время; для других культур они не могут иметь обязывающего значения. Во-вторых, возведенные в универсальный принцип, они отрицают сами себя; ведь если мы отрицаем абсолютность каких-либо идей и убеждений, то само это отрицание тоже нельзя считать абсолютным принципом. Эти трудности порождаются тем, что недостаточно четко очерчивают нравственные границы плюрализма и терпимости. Эти принципы касаются не самой истины, а нашего отношения к ней. Они не отрицают абсолютности истины, абсолютности добра и его противопоставленности злу. Напротив, они невозможны без такого допущения. Они лишь оспаривают право отдельных индивидов или человеческих групп выступать от имени абсолютной истины. Именно потому, что истина абсолютна и в этой абсолютности имеет нравственно обязывающий смысл, нельзя придать абсолютный смысл каким бы то ни было частным, партикулярным, нравственным убеждениям.

4. Плюрализм и терпимость, даже если они произрастают на почве гуманистического монизма, являются коммуникативными установками, более адекватно реализующими убеждение в абсолютности морали, и могут рассматриваться лишь в качестве предпосылок, которые делают процессы глобализации нравственно возможными. Но они не могут стать основой самого глобального общества. Глобальное общество, если говорить о нем всерьез, требует не просто открытости культур по отношению друг к другу, а единого этоса, новой единой этической культуры — единой не только по универсальным основаниям, но и по символически-знаковой структуре, конкретным нормам и механизмам функционирования.

5. В опыте современных обществ, вовлеченных в процессы глобализации, явственно обнаруживаются тенденции, которые ведут в направлении единого (глобального) этоса. Два момента мне представляются особенно перспективными. Во-первых, реально практикуемые этические нормы поведения все более

эмансипируются от их религиозно-мировоззренческих и политико-идеологических контекстов. Опыт современных обществ есть опыт общественного сотрудничества и повседневного взаимодействия людей разных верований и убеждений.

Во-вторых, в современном обществе экономика, политика, наука, другие сферы деятельности достигли такой степени сложности, что они могут успешно функционировать только в качестве социальных систем. Социальные системы — и в этом одна из важнейших их особенностей — сами воспроизводят свои субъективные предпосылки. Их устойчивость гарантирована прежде всего и главным образом жесткостью их собственных нормативных и технологических рамок. Каждая из них вырабатывает такой этос общественного поведения в рамках своей профессионально-деловой деятельности, который имеет объективно-общезначимый смысл и в существенном смысле не зависит ни от их национально-культурной принадлежности, ни от их индивидуально-нравственных качеств.

Для того чтобы намечающиеся ростки единых этико-культурных схем деятельности развились в глобальный этос, потребуются огромные усилия и большое время, о масштабе которых нам сегодня не дано знать, быть может, потребуются духовные перевороты, сопоставимые с переворотами периода возникновения мировых религий, что и вовсе проблематизирует эту перспективу, ибо ставит ее в связь со случайностью появления гениально-харизматических личностей. Но как бы то ни было, такие ростки существуют и они позволяют с оптимизмом смотреть на перспективу глобального этоса.

ТРИ СТАДИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИКИ¹

Новейшие тенденции в области морали и этики, в частности такие ее существенные проявления, как отказ от философски обоснованных нравственных программ и переход к конкретностям прикладной этики, можно, на мой взгляд, правильно понять только в том случае, если рассмотреть их сквозь призму общеисторической логики развития этической мысли. В европейской этике достаточно очевидным образом выделяются три стадии, которые характеризуются качественно различным пониманием самого предмета этики. Первоначально она выступает как учение о нравственных добродетелях. На следующей стадии ее преимущественным предметом становятся принципы нравственности. На третьей стадии этика из учения о нравственности трансформируется в ее критику.

Понимание этики как учения о добродетелях впервые было обосновано и едва ли не с исчерпывающей полнотой теоретически оформлено Аристотелем. Философ выделил в человеке особую группу качеств, которые относятся к его этосу (характеру, нраву) и отличаются от качеств тела и ума. Эти качества (или добродетели, поскольку добродетель означает добротность, наилучшее состояние чего-либо) он назвал этическими, а науку о них — этикой.

Этические добродетели, согласно Аристотелю, являются выражением своеобразия активно-деятельного начала в человеке. Душа человека (под душой понимается то, что дает телу жизнь) имеет сложное строение, состоит из разумной и неразумной частей. Этические добродетели возникают на стыке этих частей, представляют собой область их пересечения, взаимодействия. Они не свойственны ни богам, ни животным, ибо первые лишены аффектов, а вторые — разума. Этические добродетели выражают собственно человеческое начало в человеке, правильный строй души, когда разумная и аффективная ее части соединены между собой таким образом, что первая господствует, а вторая следует ее указаниям подобно тому, как сын слушается отца. Они фиксируют разумно-деятельную природу человеческой души в ее совершенном выражении.

¹ Культура и глобальные вызовы мирового развития : V Междунар. Лихачевские науч. чтения, 19–20 мая 2005 г. СПб. : СПбГУП, 2005. С. 87–91.

Если свойства тела (как, например, аффект страха) и качества ума (как, например, память) предзаданы человеку, то этические добродетели являются прижизненными образованиями, формируются в процессе сознательной индивидуально-ответственной деятельности. Они связаны с деятельным стремлением человека к высшему благу, которое Аристотелем в полном согласии с общепринятой установкой античного сознания конкретизируется как счастье. Этические (нравственные) добродетели выражают способность человека совершать правильный с точки зрения стремления к счастью выбор в многообразных жизненных ситуациях, ход и результат которых решающим образом зависит от его выбора. Они складываются в привычные устои души, которые, будучи приобретенным результатом поведения, становятся одновременно его основой, решающим образом определяя направление, смысл практической активности индивидов в той части и мере, в какой это зависит от них самих. От того, как человек поступает, зависит, какой строй души он имеет.

Общее определение добродетели, даже конкретизированное применительно к различным сферам жизнедеятельности и выступающее в качестве отдельных добродетелей (как, например, мужество, щедрость и др.), не решает проблемы идентификации поступков. Поступок каждый раз совершается в особых, только ему свойственных условиях, замкнут на того индивида, который его совершает. Не существует и в принципе невозможен такой набор свойств (сколь бы конкретным он ни был), который мог бы считаться надежным критерием, позволяющим удостоверить добродетельность того или иного поступка. Так, например, мужество есть нравственная мера по отношению к страху смерти, справедливость — аналогичная мера в распределении выгод и тягот совместной жизни. Эти определения сами по себе важны, они могут быть уточнены, что Аристотель и делает, отличая мужество от других очень похожих на него типов бесстрашия или выделяя разные виды справедливости. Но они в принципе не могут быть уточнены до такой степени, чтобы ответить на вопрос о том, были ли мужественным или справедливым этому индивиду в этих обстоятельствах, применительно к этим людям. «Те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность», — утверждает философ. Критерием добродетельности поступка в конечном счете является сам добродетельный индивид. Но и про добродетельного индивида мы не можем сказать

ничего более конкретного и точного, кроме того, что это есть индивид, который совершает добродетельные поступки.

Добродетели как привычные состояния души, устойчивые навыки прямо соотнесены с практикуемыми в полисе и санкционируемыми привычками и нравами. Если нравственным является выбор, осуществленный на основе правильных суждений, то сами эти суждения являются правильными тогда, когда они ориентированы на принятые в полисе достойные образцы поведения, учитывают советы мудрых людей. Разумно-взвешенный выбор есть, в определенном смысле, совместный выбор. Как бы то ни было, отождествляя добродетель с добродетельным индивидом, Аристотель не изолирует последнего от полиса, а целиком погружает в него. И этика для него — это прежде всего политическая наука, к тому же главная. Добродетельные индивиды и опутывающие их нормы поведения, касающиеся всех возможных форм общественной активности, — две взаимообусловленные стороны, определяющие предметность этики как учения о добродетели.

Понимание этики как учения о добродетелях, в рамках которого нравственность отождествлялась с нравственными качествами индивидов и соответствующими им привычными образцами публичного поведения, было обобщением нравственной практики традиционного общества. Нравственный потенциал традиционного общества решающим образом определяется тем, что в нем общественные отношения имеют форму личных зависимостей. Цементирующей основой традиционных обществ являются индивиды, добродетельность которых состоит в том, что они вбирают в себя клишированные формы поведения, веками устоявшиеся нравы, выступают гарантией их прочности.

Ситуация (в том, что касается нравственных оснований и механизмов общественной жизни) существенно изменилась с переходом к посттрадиционному обществу, которое в одной идейной традиции именуется буржуазным, в другой — индустриальным, в третьей — современным. Общественные отношения разрывают форму личных зависимостей и структурируются соответственно собственной логике: приобретают вещный характер. Общество расширяется до размеров, неизбежно придающих отношениям индивидов анонимно-функциональный характер. Несущей конструкцией общества являются уже не индивиды, а рациональная организация, направленная на эффективное функционирование и (что в рамках нашего рассуждения особенно важно)

не зависящая от смены лиц. Более того, освобождение от непосредственного диктата моральных норм, своего рода нравственное детабуирование становится одним из существенных предпосылок эффективности тех или иных сфер жизни.

Одними из первых эту новую этико-нормативную ситуацию осмыслили Н. Макиавелли и А. Смит, первый применительно к политике, второй — к экономике. Макиавелли показал, что политика в форме национального государства не может состояться без того, чтобы не решиться на действия (ложь, предательство, убийство и т. п.), которые по логике и нормам морали считаются совершенно недопустимыми. Смит раскрыл внутреннюю связь рыночной экономики с акцентированными эгоистическими интересами втянутых в нее лиц. Новизна ситуации состоит в том, что и политика, и рыночная экономика обнаруживают свою нравственную значимость в целом как институты, а не в отдельных индивидуализированных действиях.

Специфичной для этики Нового времени и более точно формулирующей нравственную программу этой эпохи стала линия размышлений, которая находилась в оппозиции к этике добродетелей и рассматривала нравственность как совокупность основоположений (правил, принципов) поведения. Она получила развернутое и в своем роде совершенное воплощение в этике Канта. Учение Канта для этики принципов столь же показательное, как учение Аристотеля для этики добродетелей. Этика Канта ориентирована не на уникальность индивидуальных ситуаций морального выбора, а на обязательства, которые сохраняются при всех обстоятельствах и применительно ко всем разумным существам. Не поведение конкретного индивида в конкретной ситуации, не долг перед этим человеком, Петром или Иваном, а долг человечества (человечности), воплощенный в нравственном законе и явленный с той безусловностью, которая одному этому закону только и свойственна — вот что является собственным предметом этики, по Канту. Человек обладает нравственным достоинством не сам по себе, не в эмпиричности своего единичного существования, а только в связи и в контексте всеобщего нравственного закона.

Кант начинает свою знаменитую этическую конструкцию с самоочевидности морального сознания, согласно которому закон тогда имеет моральную значимость, становится основой обязательности, когда сопровождается абсолютной необходимостью. Нигде

в мире и даже за его пределами, говорит он, нет ничего, что обладало бы такой абсолютностью и могло бы считаться добром без ограничения, кроме доброй воли. Добрая воля является таковой в качестве чистой воли, когда она свободна (чиста) от всего эмпирического, условного, от всяких расчетов на пользу. Добрая воля сама по себе обладает абсолютной ценностью. Когда в этом качестве она становится мотивом, она выступает как долг. Долг и есть единственный нравственный мотив, состоящий в уважении к нравственному закону. Добрая воля и долг коренятся в разуме и держатся на нем до такой степени, что это — единственное, что было бы невозможно вне разума, в то время как всех других целей природа могла бы достигчь и иными путями, в обход разума. Понятия доброй воли и разумной воли тождественны. Если бы человеческая воля испытывала воздействие лишь со стороны разума, то нравственность вообще не была бы проблемой в том смысле, что она была бы ее естественным состоянием. Однако на нее влияют также склонности, и потому нравственный закон доброй воли для человека приобретает принудительную (точнее самопринудительную!) форму категорического императива. Всеобщая формула категорического императива гласит: «Поступай по такой максиме, которая в то же время может сама сделаться всеобщим законом».

Нравственный закон — закон прямого действия. Он представляет собой не только всеобщее основоположение нравственности, но и единственное в этой всеобщности основание нравственных решений. Между ним и нравственным поступком нет никаких промежуточных посредствующих звеньев. Заложенное в долге требование совершать поступки из одного лишь уважения к нравственному закону означает, что поступки в их конкретном материальном содержании выводятся из сферы компетенции морали и отдаются на откуп другим регулятивным механизмам, имеющим дело с поступками в их внешнем выражении. Этика долга в кантовском понимании может быть только интенциональной, этикой убеждений. Из нее исчезает поступок в его особенном содержании и единичном проявлении как действие конкретного индивида. Кант это ясно понимает. Может быть, говорит он, в мире никогда не было ни одного примера поступка, совершенного ради долга. В тех же случаях, когда поступки сообразны долгу, то есть не противоречат ему, хотя и совершаются в силу склонностей, всегда остается сомнение относительно их нравственной

ценности. Отсюда — знаменитая формула противостояния долга склонностям, ибо, согласно Канту, только такое противостояние, когда действие совершается, несомненно, вопреки склонностям, может считаться признаком, удостоверяющим мотив долга.

В этике Канта нет места поступку в конкретном содержании — это уникальный, быть может, единственный случай морального философа, который не апеллирует к каким-либо историческим моральным образцам. Стоики видели доказательство добродетели в том, что существовали такие люди, как Сократ, Антисфен, Диоген. Кант же видит доказательство долга в том, что нет и, может быть, никогда не существовало его бесспорных свидетельств.

И Кант, и Аристотель исходят из ситуации поступка. Поступок как разумный акт может быть описан в форме силлогизма, где общей посылкой является его основоположение (правило, принцип, субъективно полагаемое основание), частной посылкой — особые обстоятельства, в которых он совершается, выводом — решение или сам поступок (в узком смысле слова). Аристотель считал самым существенным в поступке особые, частные обстоятельства. Кант связывает нравственный ответственный выбор не с конкретной материей поступка, а с его общим основоположением. Так как этика Аристотеля рассматривает особые обстоятельства поступков, а этика Канта — их общее основоположение, то и в том, и в другом случае силлогизм поступка оказывается неполным, причем до такой степени, что обоснованного вывода, то есть содержательных поступков в собственном смысле слова, нет ни у Аристотеля, ни у Канта.

В отличие от этики Канта (как, впрочем, и этики Аристотеля), рассматривавшего этику как выражение и продолжение морали, видевшего ее задачу в том, чтобы прояснять, обобщать, систематизировать, обосновывать истины морального сознания, этика после Канта и в той части, в какой она встала в оппозицию к нему, изменила свой предмет, точнее, характер отношения к нему. Перестав быть учением о морали, она стала критикой морали. Ее основной пафос был направлен на разоблачение, дешифровку, дискредитацию универалистских, абсолютистских претензий морали как величайших иллюзий и обмана.

С точки зрения марксистского учения универализм морали считался предназначенным для того, чтобы камуфлировать корыстные интересы эксплуататорских классов и придавать им форму всеобщих интересов. Категорические требования морали

рассматривались в качестве отчужденной формы сознания и способа духовного закабаления трудящихся. Ницше видел в морали изощренное выражение рабской психологии, ее бессилия и лицемерия. Маркс и Ницше, в особенности Ницше, были, пожалуй, самыми последовательными критиками морали; они считали, что мораль достойна не возвышающей ее теории, а разрушающего действия.

Другие специфичные для новейшего времени философские учения тоже не принимали всерьез идею автономии морали, подвергая сомнению ее собственные представления о себе. Так, аналитическая этика показала, что моральные суждения не имеют гносеологического обоснования, а следовательно, и права выступать от имени истины. Прагматизм включал мораль в целесообразное, инструменталистское видение мира, не признавая исключений, на которые она претендует тогда, например, когда утверждает свою самоценность и рассматривает себя в качестве организующей основы целе-средственного способа человеческой деятельности.

Философская критика морали получила своего рода завершение в современных интеллектуальных опытах, имеющих неопределенное название постмодернизма. Здесь антинормативистский пафос доведен до отрицания эвристической и коммуникативной ценностей самих общих моральных понятий добра, зла, долга и др. Отрицание всеобщности моральных оценок доходит до отрицания языка классической философии, усматривающей за внешней хаотичностью мира его внутреннюю закономерно упорядоченную гармонию. Язык европейской философии, выработанный Платоном и Аристотелем, сложился около двух с половиной тысяч лет назад в ходе поиска ответа на сформулированный Сократом вопрос о том, откуда берутся и что означают моральные понятия блага, добродетели, справедливости. Есть своего рода последовательность в том, что сегодняшнее признание эфемерности моральных понятий сопряжено с отказом от языка, для обоснования реальности которых он был изобретен.

Хотя философская критика морали во многих отношениях была плодотворной и привела к важным открытиям, тем не менее ее итог, состоящий в отрицании самого языка теоретической этики, нельзя признать удовлетворительным, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, то, что этика считала и считает иллюзией и фальшью морали, а именно, ее абсолютистские претензии,

остаётся несомненной данностью морального сознания в его массовом и повседневном проявлении. Люди, несмотря на все уверения и доказательства философов, полагают, что добро и зло существуют, а различия между ними имеют первостепенное значение. Если даже моральный абсолютизм является видимостью, они не хотят отказываться от этой видимости, подобно тому как они вопреки истинам астрономии продолжают говорить о восходе и заходе солнца. Во-вторых, философско-этическая критика морали, которая велась для того, чтобы вернуть в этику поступок, и была оправдана только в свете этой задачи, цели не достигла. Она не только не вернула в нее поступок, но и изгнала из нее мотивы.

Итог, к которому пришла этика в ходе собственной почти двухсотлетней деконструкции, можно истолковать как свидетельство того, что она оказалась перед необходимостью выработки нового понимания морали. Одна из важнейших задач, возникающих на этом пути, состоит, на мой взгляд, в том, чтобы вернуть в этику поступок, не отказываясь при этом от идей нравственного универсализма, то есть найти такие теоретические решения, которые бы синтезировали аристотелевское понимание морали с кантианским. В связи с этим особый интерес приобретают наметившийся в последние десятилетия поворот этики к прикладной тематике и смещение фокуса морального сознания в сторону новых проблем типа эвтаназии. Речь идет об открытых проблемах морали — открытых в том смысле, что они не имеют общезначимых, теоретически аргументированных и нормативно санкционированных оснований. Выработка таких оснований делегируется на уровень индивидуальных решений, в результате чего конкретный поступок выступает не как частный случай общего принципа, а как его источник.

ВОЗМОЖНА ЛИ МОРАЛЬ, НЕЗАВИСИМАЯ ОТ РЕЛИГИИ?¹

Мораль (нравственность), несомненно, зависит от религии в том смысле, что взаимодействует с ней так же, как с другими формами культуры — искусством, наукой, может быть, даже теснее, чем с ними. У морали и религии есть общие точки пересечения. Так, например, для них (и только для них) специфична проблема смысла жизни человека. В интересующем нас вопросе речь идет, видимо, не о такого рода горизонтальных связях, а совсем о другом, а именно: производна ли мораль в своем происхождении и зависима ли она в своем существовании от религии до такой степени, что вне религиозного контекста она деформируется, теряет свою подлинность?

Не существует религии по определению, а есть многообразные, часто отрицающие друг друга религиозные опыты, в том числе, между прочим, и такие, которые саму мораль объявляли религией. К примеру, Л. Н. Толстой считал себя глубоко верующим христианином и создал свое религиозно-нравственное учение. Однако Святейший синод назвал последнее «противохристианским». Совершенно очевидно, что в данном случае мы имеем дело с двумя разными пониманиями религии вообще и христианской религии в частности. Когда говорят о зависимости или независимости морали от религии, то обычно имеют в виду авраамические религии (иудаизм, христианство, ислам) в их исторически устоявшихся конфессиональных формах.

Если переформулировать исходный вопрос с учетом сделанных уточнений, то он выглядит сугубо риторическим. Ибо ответ на него совершенно очевиден и бесспорен: мораль, независимая от религии, возможна. Существовали целые эпохи и народы, которые имели огромные нравственные достижения еще в языческий период своей истории. Самый яркий пример — Древняя Греция, в рамках культуры которой выкристаллизовались кардинальные добродетели умеренности, мужества, справедливости, мудрости, было сформулировано золотое правило нравственности, разработано понятие этики. Все это — бесценное достояние человечества, в полной мере сохраняющее свое значение до настоящего времени.

¹ Гуманитарные проблемы современной цивилизации : VI Междунар. Лихачевские науч. чтения, 26–27 мая 2006 г. СПб. : СПбГУП, 2006. С. 30–33.

Другим исторически масштабным опытом нравственной жизни, которая складывалась вне, а часто вопреки религиозно-конфессиональному влиянию, был советский опыт. Как бы ни оценивали советскую эпоху, одно несомненно: ее нравственная повседневность ни в коем случае не может считаться провалом по сравнению с эпохой, которая предшествовала ей, и со временем, наступившим после нее.

Существуют целые цивилизации, которые по привычным канонам авраамических верований вообще являются безрелигиозными, но они тем не менее блестяще доказали свою нравственную дееспособность. Такова, например, китайская цивилизация.

Наконец, элементарный и непредвзятый жизненный опыт в современном обществе показывает, что есть много нравственно достойных людей, которые далеки от официально-церковных верований и практик и настроены по отношению к ним скептически, даже враждебно.

Мораль не только может быть независимой от религии или других детерминирующих ее факторов, но только такой она и может быть! Она выражает автономию личности. Существует много определений и теоретических интерпретаций морали. Однако один ее признак, в общем и целом, признается всеми: мораль охватывает область индивидуально-ответственных суждений и действий — тех суждений и действий личности, совершение или несовершение которых находится целиком в ее власти и которые в полной мере могут быть вменены ей в вину или поставлены в заслугу. Это не значит, что моральные действия беспричинны. А означает лишь, что сам сознательно, целенаправленно действующий индивид является их последней причиной в том смысле, что они не могли бы состояться без его непосредственной воли совершить это, без его моральной санкции. Человек, например, может кое-что терять из-за того, что он рыжий или обладает малым ростом. Но это не вызывает в нем угрызений совести, хотя, правда, и может доставлять жизненные неудобства. В то же время он может много выиграть, подделав подпись или иным способом обманув окружающих. При этом он где-то в глубине души понимает, что совершил подлость. Разница в том, что первое от него не зависит, а второе является его делом.

Особо следует подчеркнуть: в рамках религиозного мировоззрения мораль также фактически рассматривается как область человеческой автономии. Никто и никогда не сомневался в том, что

нормы Десятизаповедей Моисея или Нагорной проповеди Иисуса Христа находятся в пределах возможностей верующего человека, являются делом его свободного выбора и в этом качестве являются ему в долг. В свое время Августин и Пелагий вели богословский спор о том, в какой мере посмертная судьба человека зависит от нравственного качества его земной жизни. Пелагий видел здесь прямую связь. Августин считал, что такой связи нет, и рассматривал спасение человека как непостижимую тайну Бога. Однако и Августин рассматривал моральный выбор как исключительную прерогативу человека, ибо, как писал он, в самих божественных заповедях не было бы пользы для человека, когда бы не обладал он свободным произволением воли.

Есть, правда, один пункт, где идея морали кажется зависимой от идеи Бога. Это был основной аргумент, в силу которого Л. Н. Толстой (см. об этом его работу «Религия и нравственность») на вопрос о возможности нравственности, независимой от религии, давал отрицательный ответ, тут же, правда, уточняя, что речь идет о религии в его понимании. Под религией он понимал отношение человека к окружающему его бесконечному миру, его началу и первопричине, и при этом считал, что без такого отношения к миру существование человека так же невозможно, как невозможно его существование без сердца. Соответственно нравственностью он называл обозначение и разъяснение той деятельности, которая вытекает из того или иного религиозного отношения к миру. Речь, таким образом, идет об осмыслении моральных абсолютов и абсолютности самой морали в ценностной системе координат человеческого поведения. Насколько я могу судить, пока еще не найдено удовлетворительного философского решения данной проблемы, если, конечно, не считать за такое решение сам отказ от морального абсолютизма¹.

Первоисточниками важнейших общечеловеческих норм в культурной зоне авраамических религий являются Тора, Евангелие, Коран. Сформулированы они там от имени Бога. Этот факт как будто бы опровергает идею автономной морали. В действительности он может быть дополнительным аргументом в ее пользу. Возведение моральных норм к Богу, рассмотренное

¹ В поиске философского (не теологического) ответа на этот вопрос я вижу одну из важнейших задач этики сегодня (см. об этом мои статьи: Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 3–32; Об идее абсолютного в морали // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 3–13).

в контексте культуры, может быть понято как знак и признание того, что никто из людей не имеет исключительного права говорить от имени морали, что перед ней, перед моралью, как и перед Богом, все равны и что, следовательно, на каждом индивиде лежит бремя ответственности и суда за следование тем нормам, которые определяют меру его человечности.

Во «Второзаконии» Моисей, подводя итог наставлениям Бога, говорит: «Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» (Втор. 30:15). Добро несет свою награду в себе, оно совпадает с жизнью, зло несет свое наказание в себе, оно совпадает со смертью. Это представление о самоценности добра, об изначальности морали в человеческой жизнедеятельности красной нитью проходит через всю Библию. С него начинается и им кончается библейская версия человеческой истории. Сотворив человека и поселив его в саду Эдемском, Бог разрешил ему есть от всякого дерева за исключением дерева познания и добра: «Не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17). Человек понял этот запрет как моральное предписание. А на самом деле слова Бога были фактическим утверждением. Бог просто сообщал человеку о ядовитости плодов этого дерева и предостерегал его, так же как взрослый предостерегает ребенка, запрещая ему играть, например, спичками. Человек же усвоил только то, что он сам может выбирать. Он проигнорировал самое важное, а именно, что выбор будет адекватным, поддерживающим его жизнь и, следовательно, соответствующим также его самости, только в том случае, если это будет выбор добра. Моральная автономия есть привилегия и право разумного существа быть моральным, выстраивать свое познание и свою жизнь по вектору добра. А человек, согласно библейской легенде, которая, впрочем, довольно точно обобщает историческую правду, истолковал ее ложно — как право самому решать, что есть добро и что есть зло. Именно это роковое заблуждение стало первопричиной человеческих бедствий, о чем мы узнаем из заключительной книги «Откровение святого Иоанна Богослова», идейно и композиционно завершающей Библию. В ней описывается страшный конец, где народы губят друг друга, выстроившись по линиям добра и зла так, как они их понимают.

Нет сомнения, религия и мораль — разные вещи. Они и именуются по-разному. Но они при этом «тянутся» друг к другу,

перекрещиваются. Возникает вопрос, так ли они соединяются друг с другом, как это происходит, например, в случае соединения религиозных и эстетических чувств. Или как-то по-другому? Художественно-эстетическое и религиозное восприятия мира по существу различны, до такой степени различны, что вполне мыслим и существовал религиозный опыт (например, тех же первых христиан) вне специального эстетического оформления. А возможен ли он вне этического наполнения — вот вопрос! Нет ли в самом характере различия (разности) между моралью и религией чего-то такого, что не позволяет им оторваться друг от друга?

Возьмем различие между моралью и религией так, как оно выражается, когда религия является монотеистической, а мораль — автономной. Религия учит, что без ведома Бога ничего не происходит в мире. Мораль учит человека брать на себя всю полноту ответственности за свои действия. Нетрудно видеть: здесь — не просто различие. Здесь — противоположность. А противоположности переходят друг в друга, как нас учит диалектика.

Следовать воле Бога — такова логика человека религии. «Не как я хочу, а как ты хочешь, Боже», — говорил Иисус перед лицом предстоящей страшной казни. Теперь давайте задумаемся, где и когда мы действуем не от себя? Тогда, когда мы ставим себя на службу другому — готовы пойти в огонь и воду ради любимого человека, пожертвовать собой ради Отчизны, умерять свои эгоистические страсти и интересы, оторвать что-то от себя и отдать ближнему, следовать долгу и так далее, то есть тогда, когда мы действуем нравственно. Из всех форм ценностного сознания и поведения именно мораль (и едва ли не только она!) ориентирует человека на благо другого, на то, чтобы руководствоваться тем, что несомненно получило бы всеобщее одобрение, что хотели бы другие, а не ты сам от себя. Мораль, собственно, и есть способность соразмеряться с другими, жить в общечеловечности. Получается, что, действуя в логике религии, мы попадаем в пространство морали. Заповедь любви в христианской версии, собственно, об этом и говорит: «Люби Бога и ближнего как самого себя».

Подойдем теперь с другой стороны: мораль означает — быть последней и высшей причиной своих действий. Это значит быть зачинателем мира, действовать так, как если бы ты был высшей, последней и абсолютной инстанцией. Автономия морали не просто предполагает человека гордого, а преисполняет его такой

гордыней, которая не считается ни с кем и ни с чем, а только с тем, что он сам считает правильным, и даже, как мы узнаем из Библии, не признает заповедь Бога, полагая, что даже Бог ему не указ. Получается, что, следуя логике морали, человек действует так, как если бы он сам был Богом.

Противоположности, таким образом, действительно переходят друг в друга. Двигаясь в направлении, которое задается религиозной логикой, человек раскрывает себя как нравственное существо. Двигаясь в направлении, которое задается логикой морали, человек раскрывает себя как божественное (богоподобное, богоравное) существо.

Европейский гуманизм вырос из критики религии. Но не вообще религии, а религии в ее средневековой версии. Надо различать религию саму по себе и религию в церковно-догматизированном и ритуализированном виде. Правда, я не уверен, существовала бы первая (религия), если бы не было второй (церкви). Тем не менее это разные вещи.

Давайте задумаемся: что останется от религии, если вычесть из нее символ веры, обрядность и прочие вещи, которые замкнуты на интересы церкви как особого общественного института, а также всякие сомнительные с научной точки зрения представления о мире (творение за шесть дней, непорочное зачатие и т. д.)? Многие умные люди полагали, что в таком случае останется только мораль. Толстой так думал. Фейербах так думал. Что-то в этом роде думал Кант. И Спиноза. Может быть, они правы?

Хочу обратить внимание на такой, с интересующей нас точки зрения, очень показательный факт. Эпикур считается атеистом (по крайней мере, многие, в том числе идеологи церкви, считали его таковым). В то же время известно, что у него была своя теология. Он признавал существование богов. Его боги — существа блаженные и бессмертные, которые живут в межмировых пространствах в совершенной безмятежности. Что он определенно отрицал, так это промыслительную деятельность богов. По Эпикуру, боги не вмешиваются в человеческие дела ни в смысле наказания, ни в смысле благотворения. И одного этого оказалось достаточно для того, чтобы считать его атеистом, видеть в нем «героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию» (Маркс). Если Эпикур попал в число атеистов только потому, что он отказал богам в участии в человеческих делах и построил этику без оглядки на них, то это означает (по крайней мере, с точки

зрения тех, кто считает Эпикура атеистом), что религия, оторвавшись от морали, перестает быть религией.

Я думаю, мы должны исследовать мораль саму по себе, без апелляции к религии. Если между ними есть связь, то ее необходимо выявить (к ней подойти) в ходе и через исследование морали. Ключевым является вопрос: а что есть такого в моральном опыте, с какими такими трудностями и тупиками встречается познание морали, которые принуждают нас обратиться к религии? Повторюсь: с моей точки зрения, это вопрос прежде всего об абсолютности моральных притязаний.

Обсуждая тему соотношения религии и морали, нужно иметь в виду ее взрывоопасную силу. Джордж Буш, президент США, прочерчивая свою ось зла, проходящую через 60 стран и более, как он выразился, апеллирует к Богу. Бог не нейтрален, утверждает он. Но те, кто противостоит ему, тот же Бен Ладен, также творят свои черные дела именем Бога. Кто нам укажет критерий, отделяющий злоупотребление именем Бога от оправданного обращения к нему?! Мне кажется, нравственная атмосфера современного общества будет намного чище, если мы не будем делать вид, будто знаем, что хочет от нас Бог или чего требует от нас история, а будем принимать решения и совершать поступки с полным сознанием своей собственной ответственности за них.

Содержание нравственных норм и добродетелей является до банальности простым и практически одинаковым во всех развитых культурах; так, любой современный человек знает, что обманывать — плохо, а помогать нуждающимся — хорошо. Но что касается философских и религиозно-конфессиональных обоснований и конфигураций морали, то они сильно отличаются друг от друга. Поэтому в современных условиях разъедающего мировоззренческого плюрализма очень важно акцентировать внимание на единстве нравственного опыта людей в рамках общепринятых светских форм жизни, а не на различиях, которые связаны с доктринальными обоснованиями и версиями этого опыта.

II. ЧТО ТАКОЕ ДИАЛОГ КУЛЬТУР И КАК ОН ВОЗМОЖЕН?

О ЧЕМ МЫ ГОВОРИМ, КОГДА ГОВОРИМ О ДИАЛОГЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ¹

Когда мы в речи употребляем понятие цивилизации (культуры)², говорим о взаимодействии (диалоге, сотрудничестве, соперничестве, конфликте и т. д.) цивилизаций, то надо иметь в виду, что это — абстракция высокого уровня, обобщенная характеристика множества эмпирических объектов. Она наполняется строгим содержанием только в рамках и как момент определенных систематизированных теорий и учений, как, например, у Тойнби, Шпенглера, Моргана-Энгельса. За этими пределами она приобретает приблизительный, смутный, фигуральный, а часто и вовсе превращенный смысл. Цивилизация, как и культура (если говорить о последней в значении, которое соизмерно цивилизации), не имеет субъектности, не существует как эмпирический объект. Она не существует как нечто отдельное — то, что самостоятельно функционирует и поддается строгой фиксации, укладывается в рамки определенной целенаправленной деятельности, словом, как то, на что можно указать пальцем.

¹ Диалог культур и цивилизаций в глобальном мире : VII Междунар. Лихачевские науч. чтения, 24–25 мая 2007 г. СПб. : СПбГУП, 2007. С. 57–62.

² Понятие цивилизации в академической литературе употребляется как минимум в четырех различных значениях: а) как определенная стадия в восходящем развитии общества, следующая за дикостью и варварством; б) как конструктивный (предметно-воплощенный, материальный) аспект социальной организации в отличие от культуры как ее духовного аспекта; в) как противоположность варварству, понятому как постоянная угроза, сопровождающая прогресс общества; г) как особый автохтонный тип общества в рамках представлений о циклическом и многовекторном развитии человечества. Ускользающе многозначным является и понятие культуры; она, в частности, также рассматривается как синоним цивилизации или ее организующее человеческое ядро, как все формы и результаты свободного творчества людей в отличие от природной стихии, как целенаправленная и организованная духовная деятельность человека и общества. Эти сами по себе важные аналитические различия часто теряются в повседневной гуманитарной речи и публичных дискуссиях. В рамках обсуждений на Лихачевских чтениях, в том числе и в представленных текстах, они, как правило, скорее подразумевались, чем каждый раз оговаривались. (Примеч. авт. — 2024 г.)

Это некий условный, идеально обозначенный результат, который складывается из действий огромного, практически не поддающегося исчислению количества людей и их объединений, а также многообразных, не поддающихся счету проблем, форм деятельности, событий.

Мы рассуждаем о диалоге цивилизаций, а я спрошу: где и как встречаются цивилизации, где они сталкиваются лицом к лицу именно как цивилизации? Нигде они в таком качестве не встречаются. И никто не назовет такого места. Этнографы установили, что некоторые соседствующие между собой архаические племена разделялись территорией, которая никому из них не принадлежала. Она была нейтральной, ничейной. На ней представители разных племен вступали в контакт друг с другом и могли практиковать формы поведения, которые были запрещены внутри племени. Современные цивилизации не могут функционировать как целое, подобно древним племенам, и между ними нет нейтральной («ничейной») территории. Они проникают, перетекают друг в друга столь многообразно и глубоко, что между ними невозможно прочертить разделительные линии.

Мысль, которую я хочу выразить, состоит в следующем: взаимодействуют не цивилизации, а люди (индивиды, народы, государства), принадлежащие к разным цивилизациям. И, как правило, едва ли не на 99,9 % они взаимодействуют не по поводу своих цивилизационных различий, а из-за конкретных проблем, которые их волнуют и для решения которых они вступают в контакт друг с другом. Если принять эти простые и, я бы сказал, самоочевидные утверждения, то снимаются многие проблемы и трудности, которые кажутся неразрешимыми на уровне метафизических образов и логических формул.

Взять, к примеру, набивший оскомину вопрос о том, могут ли сойтись Восток и Запад? Куда им сходитьсь? Они уже давно сошлись. Разве сотни миллионов людей не колятся с Востока на Запад и с Запада на Восток, движимые разными, вполне благими целями и интересами?! Разве европейские города не изобилуют восточными ресторанами, а восточные города разве игнорируют европейскую кухню? Разве не миллионами, десятками, сотнями миллионов исчисляется количество людей Запада и Востока, которые вступили в браки друг с другом, образовав тем самым семейные союзы — самые тесные, интимные союзы, какие только существуют среди людей?! Разве восточные и западные страны

отказываются торговать друг с другом?! Много ли осталось западных языков, на которые не переведена «Тысяча и одна ночь», и восточных языков, на которые не переведены Гомер, Шекспир, Толстой? Кто за последние два столетия из великих духовных лидеров Запада не тянулся душой к Востоку и кто из великих деятелей Востока не приобщался к культуре Запада? Разве не «Западно-восточный диван» был поэтической вершиной Гёте и разве не Конфуций, Коран и другие источники восточной мудрости были настольными книгами позднего Толстого? Разве Махатма Ганди и Хо Ши Мин не обучались в Европе и, что еще более важно, не прошли школу европейского интеллектуализма? Разве мало, наконец, людей, событий, вещей, про которые мы вообще не знаем, куда они относятся — к Востоку или Западу? Где родилось христианство — на Западе или Востоке? Кому принадлежит Аристотель — европейскому Западу или мусульманскому Востоку?! Куда отнести Россию — к Западу или Востоку?! А иудаизм — это Восток или Запад? Можно задавать еще много таких риторических вопросов. Но и тех, что прозвучали, достаточно, чтобы убедиться, насколько надуманными, спекулятивными, далекими от реальности являются рассуждения, которыми пытаются непреодолимо разделить или даже противопоставить Восток и Запад. Они и не могут не быть такими, ибо оперируют абстракциями типа Востока и Запада, словно речь идет об эмпирических объектах, в результате чего эти абстракции превращаются в фантомы. А фантомы они и есть фантомы, они для того и предназначены, чтобы пугать людей.

Цивилизации (культуры) в их эмпирической реальности представлены очень многими людьми и их объединениями, общностями. Возникает вопрос: есть ли среди них те, кто особым образом персонифицирует цивилизацию, имеет несомненное или хотя бы преимущественное право представлять ее, говорить от ее имени? Нет таких лиц, будь то отдельные индивиды или их группы. Прежде всего таких лиц нет потому, что цивилизация представлена не только очень многими, но еще и очень разными людьми. Разными также и в том, как они понимают суть своей цивилизации и ее интересы. К примеру, кто сегодня может держать речь от имени исламской цивилизации? Религиозные деятели? Но они представляют различные ветви религии и по-разному понимают ее роль в современном мире, не всегда могут подняться над религиозно-мотивированной, часто кровавой враждой в самом

мусульманском мире. Не говоря о том, что и исламская цивилизация сегодня не является сплошь религиозной. Политические лидеры, главы государств? Но государства исламского мира враждуют между собой не меньше, чем с западными государствами. Многие из них ближе к США и европейским государствам, чем к своим соседям. Мыслители, философы? Они говорят слишком тихим голосом, чтобы представлять кого-то. Некоторые политики и СМИ на Западе изображают дело таким образом, будто некоторые культивирующие террор движения в исламском мире представляют сам этот мир. На самом деле они являются маргинальными и занимают в исламском мире такое положение, что имеют право выступать от его имени не больше, чем ультранационалистические, неонацистские группы в европейских странах от имени последних.

Словом, нет конкретных лиц или групп людей, устами которых глаголила бы истина цивилизации (культуры), будь то исламская, европейская или какая-либо другая. И тогда, когда некоторые из них это делают — и делают, к сожалению, слишком часто, — они выходят за пределы своей компетенции и становятся на путь безответственных суждений, демагогии. Можно, конечно, утверждать, что каждый человек, поскольку он принадлежит к той или иной цивилизации, несет ее в себе и, следовательно, имеет право говорить от ее имени. Но это как раз и значит, что никто не имеет особого, преимущественного права делать это. Кроме того, цивилизационная идентичность — некая родовая характеристика индивидов, которая не существует отдельно от их частных, персональных характеристик. Поэтому право каждого из них говорить от имени своей цивилизации не больше права всех остальных не принимать такие суждения всерьез.

Цивилизации в их реальности представлены не только многими и разными людьми, но и многочисленными и различными проблемами. И среди них нет (или почти нет) проблем, которые были бы, что называется, чистым воплощением цивилизационного своеобразия. Каждая из них имеет конкретную природу и, соответственно, требует конкретных средств решения. Миграция — у нее свои закономерности, свои способы решения. Оружие массового уничтожения — эта проблема решается уже другими способами. Энергетика — тут своя специфика. Ни одна из такого рода содержательных проблем не замкнута на цивилизационное своеобразие. Ни одна из них не соединяет

и не разъединяет людей по критерию их общецивилизационной, религиозной, этнокультурной принадлежности. Совершенно неверно трудности, коллизии, возникающие в ходе решения конкретных проблем, в которые вовлечены представители разных цивилизаций (культур, религий, этносов), привязывать к этим различиям, делать выводы из них, поднимать на уровень цивилизационного противостояния. Типичным примером такой подмены частного общим являются попытки замкнуть действия Аль-Каиды и других аналогичных террористических групп на ислам, замкнуть до такой степени, что начинают говорить об особой жестокости ислама и выводить саму эту террористическую деятельность из ислама. Такой ход рассуждения является логически ошибочным, ибо ясно, что мусульмане не обязательно являются террористами, и террористами становятся не только мусульмане. Он является также фальшивым и социально деструктивным, ибо прикрывает действительные причины терроризма, а тем самым препятствует эффективной борьбе с ним. Террористы сами апеллируют к исламу, изображают себя его воинами; они в этом случае злоупотребляют религией, прикрываются ею, и когда люди, которые борются с террористами, рассуждают так же, они фактически смыкаются с ними.

В многообразии коммуникативных и предметных ситуаций современного человека, рассмотренных сквозь призму цивилизационно-культурных различий, есть, по крайней мере, две (а может быть, и всего две) ситуации, которые напрямую связаны с этими различиями и в существенной мере детерминируются ими. Они имеют дело с цивилизационно-культурной символикой. Во-первых, с именами, предметами, местами, которым придается сакральное значение и которые в рамках определенной культуры и для ее представителей считаются священными. Во-вторых, с внешними формами поведения и быта, которые подчеркивают цивилизационно-культурную принадлежность индивидов. Иллюстрациями этих ситуаций, получившими в последнее время широкую известность, стали в первом случае так называемый карикатурный скандал, во втором — дело о платках. Это ситуации, в которых люди сталкиваются именно как представители определенных цивилизаций, культур и применительно к которым можно было бы говорить о несовместимости цивилизаций, культур, если бы они не имели приемлемого для всех сторон решения. На самом деле они имеют решение — решение трудное, которое требует

усилий, компромиссов, воспитания, формирования культуры диалога и толерантности, но тем не менее оно есть.

Конфликты, связанные со священной символикой, решаются в рамках правильно выстроенной этики межличностных отношений, приемлемой для всех людей, независимо от цивилизационно-культурной принадлежности.

Цивилизационная идентичность входит в личностное ядро индивида и составляет один из важнейших элементов его персональности. Религиозно-культурные, этнонациональные символы цивилизационной идентичности сливаются с личностным «я» до такой степени полно, что их нельзя оторвать друг от друга без того, чтобы не деформировать каждую из сторон этого двуединого комплекса. Ведь нечто является святым до тех пор, пока есть люди, которые считают это святым. И люди являются теми, кем они являются, до тех пор, пока они считают нечто святым и несут это нечто в своем сердце. Поэтому оскорбить святыню — значит оскорбить человека, для которого она является таковой. Мусульмане возмутились карикатурами на пророка Мухаммеда, потому что почувствовали себя оскорбленными. И дело тут не в их особой ментальности. Точно так же оскорбились бы и христиане (и оскорблялись!) несколько столетий назад, столкнувшись с чем-то подобным по отношению к своим религиозным символам. Лет десять-двадцать назад многие в России возмутились тем, что один из известных литераторов написал о Пушкине без привычного и должного почтения к поэту; они возмутились по той причине, что считают Пушкина национальным символом. Вполне нормальная и здоровая реакция нормальных и здоровых людей в ответ на личное оскорбление.

Проблемы, трудности, коллизии, возникающие между людьми в связи и на стыке их цивилизационных различий (религиозно-культурные и этнонациональные символы — наиболее яркий показатель этих различий), могут быть успешно решены, если рассматривать их по преимуществу и прежде всего в аспекте морального достоинства личности. Символы цивилизационной идентичности могут быть, разумеется, рассмотрены с гносеологической, социологической, политической и иных точек зрения. Но при этом необходимо в первую очередь учитывать, что какие-то люди связывают с ними личное достоинство, и проявлять в обращении с ними ту степень почтения и уважительности, которая в рамках этической корректности поведения

проявляется одним человеком по отношению к другому, даже тогда и прежде всего тогда, когда выражается несогласие с ним по какому-либо поводу.

Несколько иначе решаются коллизии, связанные с цивилизационно-обусловленными внешними формами поведения, не имеющими столь всеобщего и сакрального характера, как религиозные и национальные символы.

Типичным случаем такого рода является так называемое дело о платках. Речь шла о том, могут ли французские школьники носить в школе демонстративные знаки своей конфессиональной принадлежности (мусульманки — платки, христиане — большие кресты поверх одежды, иудеи — шапочки). Французское общество и законодательство ответило «нет». И это решение, на мой взгляд, можно считать образцовым. Его суть состоит в том, чтобы разграничить сферы приватной и публичной жизни в современном демократическом обществе. Провести такую границу по многим причинам, не в последнюю очередь по чисто техническим, становится сегодня все труднее, тем не менее она сохраняется, она есть. И если понимать различие приватного и публичного в его собственно ценностном содержании, то оно даже возрастает. Человек может молиться любым богам и ходить в свои храмы тогда и в том виде, в каком он находит нужным и принято в соответствующей среде, но в светском государстве гражданские институты являются внеконфессиональными. Приватные сферы — сферы, куда мы уходим, поскольку мы разные. Публичное пространство — пространство, в которое мы вступаем, поскольку у нас есть нечто общее.

Публичное поведение в том, что касается внешнего вида, манер, фигур речи, становится в настоящее время все более вариативным, индивидуализированным. В демократическом обществе нет жестких рамок регуляции того, что считалось приличным и допустимым, как это было и имеет место в обществах традиционных, сословных. Но тем важнее становятся внутренние механизмы взаимоуважительности, одним из важнейших среди которых является толерантность к людям других убеждений и верований.

Толерантность часто трактуется по преимуществу или даже только как терпимость к иным взглядам, как признание другого и стремление понять его. Такое понимание, конечно, отражает суть дела. Но оно упирается в вопрос, как далеко может

простирается наша терпимость и что делать в случаях, когда она сталкивается с позицией, отрицающей саму толерантность. На него, насколько я могу судить, нет ответа, по крайней мере нет ответа на уровне всеобщей формулы, общепризнанного правила. И вряд ли он возможен. Для того чтобы избежать возникающей трудности, надо от позитивной формулировки толерантности (быть терпимым к инаковости — убеждениям, верованиям других) перейти к ее негативной формулировке: не навязывать другим своей инаковости (своих убеждений, верований). В рамках такой формулировки вопрос о том, до каких пределов быть толерантным, отпадает, она позволяет принять толерантность в качестве категорического (абсолютного) принципа общественного поведения. Из него вытекает, что убеждения и верования есть мое личное (частное, приватное) дело. Я не навязываю их другому и вступаю в общественные отношения с другим по тем вопросам, которые нас объединяют. Тем самым я признаю за другим право иметь собственные убеждения и верования, в том числе и те, которые для меня неприемлемы и, с моей точки зрения, ложны. В данном случае меня может и должно волновать только то, чтобы он не выносил свои взгляды и верования за порог своего «дома» (своей конфессиональной, этнической среды и т. д.), чтобы они не мешали мне и ему ходить по общей улице, быть гражданами одного государства, жителями одной планеты.

Вообще надо заметить: универсальные моральные принципы, заключенные в позитивные формулировки, не поддаются однозначной трактовке в качестве конкретных поступков. Такая однозначность и безусловность возможна только применительно к универсальным запретам. Толерантность как универсальный принцип поведения не составляет в этом отношении исключения. Возьмем, к примеру, заповедь о любви к ближнему. Что делать, как вести себя, какие в тех или иных ситуациях совершать поступки человеку, который искренне хочет следовать данной заповеди? Ответ на этот вопрос каждый раз является конкретным и зависит от конкретного индивида. И еще не факт, что будет найден адекватный ответ. Сколько детей загублено из-за слепой любви к ним со стороны родителей?! Сколько преступлений совершено якобы во имя любви к Отечеству?! Совсем другое дело, когда эта же заповедь формулируется в качестве запретов: «не убий», «не совершай насилия над другими». В этом случае ясно, как себя

вести, какие поступки совершать (точнее, каких не совершать) человеку, который стремится действовать в духе данного требования. По крайней мере в рамках индивидуально-ответственного поведения ясно, какие практические выводы вытекают из него. То же самое в случае толерантности. В позитивной формулировке (быть терпимым к неприемлемым для тебя взглядам другого) остается неясным, как и что для этого надо делать и до какой степени один должен терпеть со стороны другого вещи, которые с его собственной точки зрения являются нетерпимыми. Если же понимать толерантность как требование не навязывать другому своих неприемлемых для него взглядов, то неопределенность, недвусмысленность исчезает.

Диалог культур нельзя понимать как локализованную и обзримую сумму действий, поддающихся в совокупности целенаправленному контролю. Его также нельзя замыкать на людей, по своему формальному или неформальному статусу призванных говорить от имени той или культуры (священнослужителей, писателей, министров культуры и т. п.), или сводить к мероприятиям, которые прямо обсуждают судьбы культуры, хотя, разумеется, и позиции этих людей, и эти мероприятия очень важны. В современном мире, в котором люди, страны и народы связаны между собой повседневно и многообразно, диалог культур представляет собой процесс, разворачивающийся на всех уровнях человеческих контактов и общественной активности, во всех сферах жизни. И — это, пожалуй, самое главное — он протекает по законам массовых процессов, сознательное воздействие на которые является ограниченным и эффективно может осуществляться по преимуществу через институционально-нормативные ограничения. Суть такого рода ограничений, имеющих в основном этическую и этико-юридическую природу, состоит в том, чтобы очертить само пространство диалога культур, а если говорить более конкретно — задать в предельно общем виде такие параметры, которые самой области межкультурных взаимодействий придадут культурный статус. Это достигается главным образом через ряд небольших по количеству, но категорических по силе запретов. Чтобы взаимодействие культур развивалось в режиме диалога, надо заблокировать пути конфронтации между ними. Здесь можно назвать, по крайней мере, три взаимосвязанных запрета, которые являются несомненными и имеют безусловный, категорический смысл.

Первым запретом, блокирующим конфронтации культур, должен стать отказ от самой идеи конфронтации на культурной основе. Это означает, что культурные особенности и различия не могут быть оправдывающими основаниями каких бы то ни было насильственных действий.

Далее, исходя из презумпции равенства культур, необходимо вынести за скобки диалога, вообще исключить из публичного дискурса сопоставление и в особенности противопоставление культур по ценностным критериям, наложить запрет на слова, действия, любые иные символически-знаковые проявления, которые могут восприниматься какой-либо культурой как оскорбительные. Включить какую-либо тему в повестку дня диалога — значит, проблематизировать ее, подвергнуть сомнению, поставить под вопрос. Поэтому, в известном смысле утрируя, но тем самым обнажая суть проблемы, можно сказать: диалог культур может охватывать все темы, кроме мировоззренчески-ценностных оснований самих этих культур.

Наконец, еще один категорический запрет является необходимым условием, дающим зеленый свет диалогу культур, — это отказ от абсолютистских претензий, от того чтобы заявлять собственную культуру как адекватное или более полное, чем другие культуры, воплощение тех высших истин и целей, на постижение и достижение которых они ориентированы. Говорят, что скромность украшает человека. Культуру она тоже украшает.

Очевидные в своей гуманистической направленности и общепризнанные в своей категоричности запреты создают лишь условия для диалога культур. Они очерчивают самые общие рамки, внутри которых только и может состояться продуктивное, каждый раз конкретное, неисчерпаемо многообразное взаимодействие людей и решение проблем на стыке разных цивилизаций и культур.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ВОЗМОЖНОСТИ И ПРЕДЕЛЫ¹

Материальная сфера человеческой жизнедеятельности в современном мире становится все более интегрированной и единой в масштабе человечества. А этико-культурная, духовная сфера остается разделенной, более того: традиционные, прежде всего религиозные и национальные линии размежеваний обостряются. Таково фундаментальное противоречие нашей эпохи.

1. В качестве возможных способов разрешения противоречия между социально-экономическим глобализмом и культурно-цивилизационным партикуляризмом предлагаются два основных конкурирующих сценария.

Первый заключается в том, чтобы политико-экономическую глобализацию дополнить этико-культурной и вестернизировать все человечество. Он исходит из молчаливо подразумеваемой и лишь в редких случаях открыто прокламируемой презумпции, что лидирующая роль Запада в материальной сфере является выражением и следствием преимущества его образа жизни.

Второй сценарий ориентирован на диалог культур. В методологическом плане он подразумевает автономию культур (в смысле их независимости как друг от друга, так и от технико-экономических аспектов общества), а в аксиологическом плане ориентирован на их равноценность.

Существует много аргументов против первого сценария. Он ведет к однообразию и тем самым — к обеднению совокупного культурного богатства человечества. На него, и это самое важное из возражений, не может быть получено согласие других — не западных — культур, не говоря уже о том, что и на Западе он также наталкивается на сопротивление с позиций демократии и гуманизма. Этот сценарий поэтому может реализоваться только насильственными методами с самыми непредсказуемыми последствиями, вплоть до апокалипсических.

Возражения против одного сценария не могут быть аргументами в пользу второго. Из утверждения об ошибочности установки на культурное доминирование Запада не следует заключение об истинности идеи диалога культур. Последняя сама по себе должна быть обоснована в своей принципиальной возможности

¹ Диалог культур и партнерство цивилизаций : VIII Междунар. Лихачевские науч. чтения, 22–23 мая 2008 г. СПб. : СПбГУП, 2008. С. 65–70.

и продуктивности. Диалог культур, рассмотренный в том обязывающем значении, которое вытекает из смысла понятий «диалог» и «культура», — отнюдь не очевидная вещь. Он представляет собой драматически противоречивый процесс, является ответственным вызовом для каждой из культур, вступающей в режим диалога.

2. С одной стороны, диалог культур предполагает особого рода единство между ними. Он не сводится к их взаимной терпимости, контактам, узнаванию, даже если эти отношения не являются вынужденными и вытекают из внутреннего убеждения каждой из них. Диалог предполагает нечто большее: такую соотнесенность и связанность культур между собой, когда они, объединенные общностью конечных жизненных целей, взаимно дополняют друг друга, нуждаются друг в друге, не могут существовать друг без друга. Диалог культур предполагает общность основоположений, которые только и могут задать адекватное пространство такого диалога. Все большие культуры современности, за которыми стоят великие религиозные и философско-этические традиции, доказавшие свою жизненность в ходе многовекового опыта многих народов и столкнувшиеся сегодня лицом к лицу, — все они, несомненно, обладают такой общностью. Всем им свойствен пафос истины и справедливости. Более того, в своем предельно абстрактном выражении они одинаково понимают истину и справедливость, отождествляя их с золотым правилом нравственности. Так думал, например, Л. Н. Толстой. Такой же позиции придерживался Махатма Ганди, который пришел к выводу, что все религии едины в своих внутренних принципах и различны во внешних проявлениях. В том, что касается перспектив совершенствования человека и общества, все они нацелены на идеал ненасилия, являющийся, по их мнению, подлинным смыслом и действенной конкретизацией золотого правила нравственности.

С другой стороны, диалог культур возникает из их различий. Качественные различия культур не только предпосылка и основание диалога. Они являются также его результатом в том смысле, что диалог не снимает этих различий, а в известном смысле обостряет их. Каждая культура замкнута на саму себя и опирается на некую, всегда так или иначе индивидуализированную культовую основу («национальный эпос», «святое место», «исторические битвы», «легендарные личности» и т. д.). В каждой из

них есть своя Илиада, своя Мекка, свой Пушкин — некое начало, которое обладает особенной ценностью только для нее и в этом смысле не переводимо на язык другой культуры. Каждая культура имеет свой символический ряд, свои схемы деятельности, поведенческие образцы, нормы, механизмы самодисциплины и т. д. Кроме того, культуры (в какой бы — этической, религиозной, социально-исторической — определенности мы их ни рассматривали) конституируют себя через противопоставление друг другу, через отношение «мы и они». Одна культура смотрится в другую не для того чтобы считаться с ней, найти себя в ней, а для того чтобы отличить себя от нее, противостоять ей, глубже осознать собственную идентичность. Диалог культур нельзя понимать как процесс, в ходе которого создается некий новый универсальный синтез. Различия культур, неповторимая самобытность каждой из них являются его пределом и ограничением. К примеру, если человек свободно говорит на нескольких языках, что можно считать свидетельством его принадлежности к разным культурам, то это не придает его речи новое качество по сравнению с теми, кто говорит на каком-то одном из этих языков. Сколько бы языков человек ни знал, он не может пользоваться ими всеми одновременно. Он говорит каждый раз на одном из них, представляя от имени какой-то одной культуры. Культуры не просто партикулярны, единичны. Они единственны. Они не слагаются и не вычитаются. Каждая из них в конечном счете равна самой себе.

Сходство самых общих этико-гуманистических основоположений культур и различие конкретных форм их бытования являются исходным пунктом двух противоположных и равно деструктивных стратегий в вопросе об их отношении друг к другу. Эти стратегии можно обозначить как космополитическую и шовинистическую. Первая игнорирует различия культур, вторая абсолютизирует их. Обе они изначально исключают диалог. В случае космополитической стратегии диалог становится излишним, беспредметным, а в случае шовинистической — невозможным и ненужным. Эти опасные тенденции, однако, в одном отношении полезны: они обозначают края пропасти, уходя от которых только и можно достичь желанной золотой середины. Как справедливо пишут авторы выполненного под эгидой ООН международного интеллектуального проекта «Преодолевая барьеры», — «пространство между анонимным универсализмом

и этноцентричным шовинизмом огромно и открыто. Оно стало той областью, на которой может и должен происходить междоцивилизационный диалог»¹.

3. Мудрость всякого диалога, диалога культур в особенности, состоит в соединении общезначимого (универсального) с самобытным. При этом очень важно точно определить, какая из этих двух составляющих является исходной основой диалога. Здесь вряд ли существуют единые рецепты для всех разновидностей диалога. В конкретном случае диалога культур, на наш взгляд, продуктивным может быть только движение, которое отталкивается от самобытности культур и тем самым проистекает из внутренних источников каждой из них в отдельности. Без взаимоуважительного отношения, основанного на признании изначального равенства культур по ценностному критерию, а следовательно, и суверенности каждой из них в формулировании собственных ценностных критериев и приоритетов, никакого диалога между ними быть не может.

Культуры притязают на то, чтобы быть самими собой, каждая из них считает себя как минимум не хуже другой, претендует на качественную полноту и завершенность. Как обнаруживаются эти притязания, каковы те индивиды и конкретные предметные сферы, в которых они проявляются наиболее выпукло, как складывается и какие формы имеет целостность той или иной культуры — все это важные и непростые вопросы, требующие специального изучения. Как бы, однако, на них ни отвечать, они не отменяют самих притязаний культуры. Даже если признать, что в фактическом отношении эти претензии необоснованны, тем не менее сам факт их наличия является существенным моментом межкультурной коммуникации. Диалог культур, конечно, не является спором их притязаний, но он также не может состояться и вообще лишается предметного смысла, если не учитывать эти притязания и не относиться к ним самым серьезным и ответственным образом.

Основные теоретические трудности и практические коллизии, связанные с диалогом культур и вытекающие из того, что каждая из них замкнута на саму себя и имеет исключительные притязания на адекватное понимание самой культуры в ее ценностных основаниях, получают, на наш взгляд, разрешение,

¹ Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями : пер. с англ. / под ред. С. П. Капицы. М., 2002. С. 59.

если рассматривать (помыслить) его (диалог культур) по аналогии с межличностным диалогом. Эта аналогия, по крайней мере, позволяет преодолеть препятствия на пути продуктивного диалога, связанные: а) с несоизмеримостью (различием «весовых категорий») культур и б) с их притязаниями на исключительность.

а) Культуры существенно различаются между собой по степени внутренней дифференцированности, уровню развития, широте распространения, достижениям общечеловеческого масштаба (влиянию на иные культуры), не говоря уже о других, более частных параметрах. Возникает вопрос: насколько возможны и справедливы отношения между ними, не учитывающие указанные различия? Допустимо ли вообще, и если да, то в каком отношении, столь разные культуры приравнять друг к другу, без чего, разумеется, нельзя говорить о диалоге между ними? Чтобы представить себе серьезность проблемы, достаточно, например, соотнести между собой охватывающие миллиарды людей мировые религии и какие-нибудь локальные языческие культы или великие письменные литературы развитых наций и устный фольклор небольших этносов. Попытки игнорировать эти различия, как если бы культуры реально, по своему фактическому состоянию, были равновелики, оборачиваются снижением критериев, по сути, имеют антикультурный смысл.

Проблема приобретает особую остроту и человеческую напряженность благодаря тому, что, хотя культуры не равны (и очень сильно не равны) между собой, тем не менее все они претендуют на равенство — в тех случаях, конечно, когда они открыто не заявляют о своем превосходстве. Малые культуры, как правило, ни в чем не хотят уступать большим.

Межкультурная ситуация в рассматриваемом аспекте схожа с межличностной ситуацией, которая также характеризуется тем, что индивиды сильно различаются между собой по материальному и социальному положению, уровню образования, моральным и другим качествам. Тем не менее индивиды приравниваются друг другу с точки зрения их морального достоинства и политических прав, уравниваются в качестве личностей, что и делает возможным диалог между ними. Схожим образом и культуры могут быть приравнены друг другу — приравнены не по факту, а по потенциальным возможностям. Поэтому, если нельзя говорить о равенстве культур, то вполне можно говорить о «презумпции

равенства» (С. Бенхабиб). Понятие презумпции равенства применительно к культурам может означать следующее: культуры передовые (продвинутые) и отсталые являются таковыми не в силу того, что первые изначально более совершенны, а вторые ущербны, и еще менее — в силу антропологических различий носителей этих культур. Они таковы только в силу обстоятельств, исторической судьбы. Первые вполне могли бы быть на месте вторых точно так же, как вторые — на месте первых. Следовательно, те культуры, которые по факту являются более отсталыми, заключают в себе потенциал, позволяющий подтянуться до уровня передовых. Имея перед глазами пример последних, и в особенности получая при этом их поддержку и помощь, они, возможно, могут сделать это быстрее и лучше. Тем самым задается диспозиция такого взаимодействия неравных культур, которое вполне может быть диалогическим, с обеих сторон нравственно приемлемым.

б) Каждой культуре свойствен пафос истины. А когда речь идет о больших культурах, заявляющих цивилизованные претензии, то пафос истины приобретает акцентированный, абсолютный характер. Самосознание таких культур становится (не может не становиться) сознанием своей исключительной миссии в мире. Если культуры в своих взаимоотношениях будут руководствоваться присущим каждой из них убеждением, что именно она является носителем высшей истины, то эти отношения неизбежно приобретут характер перманентной и жестокой конфронтации. Вся история идейно (в том числе и даже прежде всего религиозно) мотивированных войн является подтверждением этого.

Диалог невозможен между людьми и группами людей в той мере, в какой они во взаимоотношениях друг с другом апеллируют к абсолютным истинам, говорят от имени Бога, правды истории и т. п. Или, выражая эту мысль иначе, для того чтобы открыть дорогу диалогу культур, надо исключить из тематики (повестки дня) диалога присущие каждой из них претензии на абсолютную истину.

Диалог культур может касаться любых вопросов, кроме вопроса об их собственном ценностно-эпистемологическом статусе. Скажем, приверженцы ислама считают, что их религия является единственно истинной. Христиане думают, что таковой является христианство. За каждым из этих убеждений стоит своя самодостаточная правда — правда веры, которая потому и является

верой, что хотя она и пользуется рациональными аргументами, тем не менее, ни в коей мере не ставит себя в зависимость от рациональной критики. И если мусульмане и христиане хотят жить в режиме диалога, то они не могут сделать это иначе, как оставив свои религиозные убеждения при себе, для внутреннего пользования.

Моделью в данном случае, как и при рассмотрении предыдущего вопроса о равенстве культур, является этика межличностных отношений. Когда люди расходятся между собой столь радикально, что добро для одних становится злом для других и наоборот, то единственным условием того, чтобы их отношения не приняли форму насильственного конфликта, является взаимный отказ от претензий на исключительность права считаться носителем моральной истины.

4. Чтобы взаимодействие культур развивалось в режиме диалога, надо заблокировать пути конфронтации между ними. Здесь можно назвать по крайней мере три взаимосвязанных запрета, которые являются несомненными и имеют безусловный, категорический смысл.

Первым запретом, блокирующим конфронтации культур, должен стать отказ от самой идеи конфронтации на культурной основе. Это означает, что культурные особенности и различия не могут быть оправдывающими основаниями каких бы то ни было насильственных действий.

Далее, исходя из презумпции равенства культур, необходимо вынести за скобки диалога, вообще исключить из публичного дискурса сопоставление и в особенности противопоставление культур по ценностным критериям, наложить запрет на слова, действия, любые иные символически-знаковые проявления, которые могут восприниматься какой-либо культурой как оскорбительные. Включить какую-либо тему в повестку дня диалога — значит проблематизировать ее, подвергнуть сомнению, поставить под вопрос. Поэтому, в известном смысле утрируя, но тем самым обнажая суть проблемы, можно сказать: диалог культур может охватить все темы, кроме мировоззренчески-ценностных оснований самих этих культур.

Наконец, еще один категорический запрет является необходимым условием, дающим зеленый свет диалогу культур, — это отказ от абсолютистских претензий, от того, чтобы заявлять собственную культуру как адекватное или более полное, чем другие

культуры, воплощение тех высших истин и целей, на постижение и достижение которых они ориентированы.

Очевидные в своей гуманистической направленности и общепризнанные в своей категоричности запреты создают лишь условия для диалога культур, но они не могут составить основы их взаимопонимания — и не только потому, что они являются запретами, а еще и потому, что они очерчивают только общие рамки межкультурной коммуникации.

Наблюдаемые нами сегодня культурный изоляционизм, зримое нарастание идейно мотивированных групповых (родовых, этноплеменных, конфессиональных и др.) конфликтов нельзя считать случайными. Они свидетельствуют, с одной стороны, о том, что глобализация не может быть понята и не может состояться как сугубо внешнее, информационное и технологическое единство, без того, чтобы она не была одновременно внутренним сплочением человечества как единого публичного пространства и этико-культурной общности, а с другой — о том, что для такого социально-политического и духовно-нравственного сплочения в единую общность человеческих объединений, принадлежащих к разным культурам и цивилизациям, явно недостаточно совпадения исходных принципов этих последних и наряду с этим требуется еще единство внешних форм, конкретной символики духовной жизни и общественного поведения. Тем самым вопрос о путях глобализации, о возможностях трансформации информационно-технологических предпосылок единения человечества в его действительное единство существенным образом связан с вопросом о возможности глобального этоса, вырастающего на основе универсального культурного синтеза. Речь идет о том, способно ли человечество в целом выработать единый этос, подобно тому, как раньше его выработали отдельные народы и культуры, сможет ли оно общность основополагающих нравственных принципов дополнить общностью нравов, привычных форм повседневной жизни.

5. Понятие этоса, которое пришло к нам из греческой античности, не имеет широкого хождения в литературе и повседневной речи. Его можно кратко определить как сложившийся в процессе деятельного существования устойчивый нрав человека, а также общий нрав, характер той или иной группы людей, рождающийся в процессе их совместной общественной жизни. Этос обозначает ценностно заданное единство общественных нравов,

характеризует человека и общественную группу с точки зрения единства ее ментальных установок, жизненных образцов, общественных привычек, которые проявляются в повседневной культуре. Можно говорить об этосе личности, национальном этосе, аристократическом этосе, буржуазном (мещанском) этосе и т. д. Возникает вопрос, можно ли в таком же смысле говорить о глобальном этосе, который был бы един именно как этос не только в своих общих принципах, но и по своей символически-знаковой структуре, по конкретным нормам, механизмам функционирования, по стереотипам поведения.

В диалоге культур участвуют не только разные культуры, вступающие в диалог, там сверху того появляется еще одно действующее лицо — процесс самого диалога. Глобализация в сфере экономики, коммуникаций, политики создает такую сеть учреждений и связей, в рамках которой складываются человеческие отношения на сверхнациональной и сверхконфессиональной основе. В этом отношении показателен такой еще плохо изученный, но тем не менее в высшей степени реальный и действенный феномен, который в литературе иногда маркируется в качестве «глобального города». Он состоит из транснационального капитала и обслуживается по преимуществу рабочими-мигрантами. Глобальные (наднациональные) формы общения складываются вокруг Интернета, разветвленной и стандартизированной в мировом масштабе сферы потребления (супермаркеты, макдональдсы и т. п.), центров досуга, разного рода международных организаций, всемирных форумов, крупных образовательных центров и т. д. Словом, речь идет об особом вполне поддающемся социологической фиксации глобальном мире, в который втянуты уже сотни миллионов людей и которые функционируют поверх национальных, государственных, конфессиональных, этнокультурных и других традиционных разделительных линий. Более того, он оказывается автономным также по отношению к существующей социальной структуре и задает новую основу для дифференции в обществе. Социологи говорят о глобальной элите, состоящей из международных деловых, менеджерских и интеллектуальных кругов; она не укоренена ни в какой национально-государственной среде и не стремится к этому, ее представители, подобно древнегреческому философу, могли бы сказать о себе, что они везде являются иностранцами.

Что же происходит на этих площадках межкультурной коммуникации, в том пространстве, куда силой глобальных процессов

в сфере экономики, информации, политики и так далее стягиваются люди разных культур? Здесь действуют какие-то единые нормы поведения, свободные от привычных религиозных, мировоззренческих обоснований, в отрыве от них. И только благодаря такой эмансипации практической морали от метафизики и религии могут существовать современные мультикультурные образования — города, аэродромы, универмаги, крупные фирмы и так далее и тому подобное, даже городские жилища, где в одних подъездах, на одних лестничных площадках живут люди, исповедующие разные религии, принадлежащие к разным культурам, разным народам. Возникает новая культура поведения и общения, которая не привносится в человеческую коммуникацию извне, а возникает в ней самой и не нуждается в ином обосновании, кроме полноты и прочности самой этой коммуникации. Во всех этих внеконфессиональных, внеидеологических, вненациональных коммуникативных ситуациях люди обнаруживают высокую степень взаимоуважительности и нравственной сдержанности, даже более высокую, чем в отношениях между своими по вере, политическим убеждениям, национально-культурной принадлежности. Если присмотреться, как ведут себя люди на аэродромах, в супермаркетах, на других площадках «глобального мира», как они предъявляют себя друг другу, одеваются, здороваются, разговаривают и так далее, то нетрудно увидеть некую этическую (моральную) инфраструктуру, которую можно обозначить как глобальную (общепонятную, универсально значимую) по объему и коммуникативно целесообразную по содержанию. Такого рода инфраструктура, являющаяся прообразом глобального этоса, складывается во всех странах и регионах, активно втянутых в глобальные процессы, а не только на Западе.

6. Глобальный этос — это не мечта или фантазия. Он реально произрастает в современном опыте международных, межкультурных взаимодействий, тогда, когда это взаимодействие приобретает форму диалога.

Существенно важно подчеркнуть, что глобальный этос возникает не вместо национальных форм бытия человека, а поверх них. Это показывает несостоятельность широко распространенного и на сегодняшний день едва ли не основного аргумента против глобализации в области культуры, будто она сравнивает разнообразие ландшафта культурной жизни и приведет к ее обеднению. Разумеется, глобализация в каком-то смысле всегда есть

стандартизация, она сопряжена и воплощается в единстве оценок, символики отношений, схематизмов поведения и т. д. Речь в данном случае идет о таком единстве качественного состояния общественных нравов, которое не исключает ни индивидуальных, ни групповых различий. Ведь мы в пределах того или иного национального этоса тоже имеем массу различий. Но тем не менее это все-таки различия в рамках чего-то единого.

Нечто подобное можно предположить и в случае глобального этоса. Это — стандарт. Но в этико-культурном смысле. К примеру, существует русский национальный этос (национальный характер, если говорить привычными словами). О нем прекрасно писали В. О. Ключевский, Н. О. Лосский и др. Но это же не исключает того, что внутри него, то есть внутри русского этоса, существует еще масса других этосов — сибирского, северного, московского или еще какого-то. Можно взять другой исторический пример. Когда-то люди жили племенами, племя состояло из родов, а род — это была семья или большая семья. Потом племенной быт людей сменился народным, кровнородственный способ организации общественной жизни — территориально-государственным. Но семьи не исчезли из-за того, что человеческий кругозор стал намного шире семейного. У каждого из нас есть семья, своя маленькая вселенная кровных связей, семья играет исключительно важную, даже первостепенную мотивирующую роль в жизни. Семейные ценности и сегодня — базовые ценности. И каждому, разумеется, дорога своя семья; покидая публичное пространство политики или экономическое пространство деловой активности, каждый уходит в свой дом. Многообразие семейных существований вполне сочетается с единством в рамках определенного этноса. Точно так же этническое многообразие не отменяет единства национально-государственной жизни. Глобальный этос допускает и даже предполагает многообразие национальных этосов, подобно тому, как в рамках национального этоса существует множество субэтносов — этнических, религиозных или семейных. Единый глобальный этос внутри себя допускает огромное культурное многообразие, обладая при этом поведенческой цельностью. Он не исключает культурного плюрализма. Подобно тому, как астрономическое пространство не отменяет пространства географического, так глобальное культурное пространство не отменяет пространства национальных культур.

В тех элементах новых форм межчеловеческого общения, которые универсально (независимо от национальных, религиозных или иных традиционных различий) практикуются в настоящее время в пространстве глобального мира, в лучшем случае можно видеть только зачатки глобального этоса, некий намек на его возможность. И не только потому, что их мало. Для того чтобы они стали глобальным этосом, преобразовались в такое нравственное качество, которое может стать самостоятельной мотивирующей основой общественного поведения, одной коммуникативной целесообразности и внешней заданности мало. Требуется еще и соответствующая духовно организующая основа деятельности. Человеческие нравы всегда помещены в ту или иную смысложизненную перспективу. Невыявленной, непонятно игнорируемой (в том числе и в философских дискуссиях) остается смысложизненная перспектива глобального мира, а следовательно, и глобального этоса как адекватного ему душевного строя и состояния общественных нравов. В данном пункте этическое исследование возможности глобального этоса прямо смыкается с философско-историческим исследованием будущего человечества.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ДИАЛОГ КУЛЬТУР¹

Основная мысль моего доклада состоит в следующем: толерантность и генетически, и по существу связана с диалогом культур, она является тем специфическим нравственно-психологическим качеством и соответствующей этому качеству линией поведения, которые обеспечивают совместное общежитие, сотрудничество людей, принадлежащих к разным культурам².

1. В обыденной речи и популярных общегуманитарных текстах под толерантностью чаще всего понимаются дружелюбие, мягкость, корректность в отношениях, способность находить общий язык с другими, такая позиция в ментальных установках и межчеловеческих отношениях, когда индивид не навязывает грубо себя, свое понимание окружающим, а способен понять других, войти в их положение, посмотреть на вещи их глазами³. Она связывается со склонностью и способностью к компромиссам, к взвешенной усредненной линии поведения. Толерантный человек мыслится как человек, действующий в духе золотого правила нравственности, которое обязывает индивида поступать по отношению к другим так, как он хотел бы, чтобы с ним поступали другие. Такое понимание толерантности как общечеловеческого

¹ Диалог культур и партнерство цивилизаций : IX Междунар. Лихачевские науч. чтения, 14–15 мая 2009 г. СПб. : СПбГУП, 2009. С. 65–68.

² Просматривая этот доклад, задумался над его уместностью сегодня, когда в нашем публичном пространстве получает хождение тезис, согласно которому толерантность объявляется таким же ругательным словом, как и либерализм, а и то и другое провозглашается как духовное капитулянтство перед враждебной западной идеологией. Убедился в том, что сегодня он не менее актуален, чем тогда, когда был произнесен. Не повторяя всю развернутую в тексте аргументацию, укажу на два момента. Толерантность – не всякая терпимость, а терпимость особого рода, которая предполагает взаимоуважительное отношение и практическое сотрудничество между людьми различных мировоззренческих, религиозных, политических принципов и убеждений. Без нее невозможно не только существование многополярного человечества, но и консолидация нашего многоконфессионального и многокультурного отечества. (Примеч. авт. – 2024 г.)

³ Один из общелингвистических словарей определяет толерантность как «терпимость, снисходительность к кому-либо, чему-либо» (см.: Большой иллюстрированный словарь иностранных слов. М., 2002. С. 788). В словаре по этике она определена как «качество, характеризующее отношение к другому человеку как к равнодостоинной личности и выражающееся в сознательном подавлении чувства неприятия, вызванного всем тем, что знаменует в Другом иное (внешность, манера речи, вкусы, образ жизни, убеждения и т. п.)» (см.: Этика : энциклопедический словарь. М., 2001. С. 493).

качества само по себе верно, но оно не специфично, не выявляет ее собственного содержания и ее особой роли в жизни современного человека и общества. Конечно, толерантность связана со всегда уместной нравственной сдержанностью и уважительностью в отношениях, опирается на общегуманистическую мягкость общественных нравов. Она может быть также аргументирована общепонятными эгоистическими, утилитаристскими соображениями, напоминая то, что мир лучше войны, что взаимопонимание способствует успеху и т. п. Все это ценные суждения, свидетельствующие о том, что толерантность не является изолированным личностным качеством и поведенческой нормой, но они не дают ответа на вопрос, каково собственное содержание этого понятия в отличие или в дополнение к тем качествам и нормам, с которыми оно соседствует, перекрещивается.

Более адекватной, на мой взгляд, является интерпретация толерантности как терпимого отношения индивида к различиям, которые им самим оцениваются негативно. Конкретизируя такое определение, необходимо уточнить, в чем состоит терпимое отношение, сопряженное с толерантностью, и каков характер тех различий, для которых оно требуется.

2. Если говорить обобщенно, терпимость к различиям состоит в отсутствии корректирующего воздействия, то есть установки на то, чтобы снять, преодолеть их. Однако такого рода терпимость может поддерживаться разными причинами и, соответственно, иметь разный смысл. По Уолцеру¹, терпимость может быть: а) смирением с различиями ради сохранения мира; б) безразличием по формуле «пусть расцветают все цветы»; в) стоическим признанием неизбежного; г) формой интереса к различиям, вызванной уважением к другим моделям, любознательностью, желанием научиться чему-то новому и т. д.; д) одобрением различий из-за красоты многообразия, богатства возможностей в качестве условия расцвета человеческого общества. Как нетрудно заметить, разные формы терпимости располагаются между двумя крайними полюсами, на одном из которых различия воспринимаются как неизбежное более или менее предпочтительное зло, на другом они рассматриваются в качестве блага. В первом случае различия вынужденно терпят, во втором их сознательно культивируют.

Толерантность, рассмотренная в контексте диалога культур, связана с терпимостью второго рода. Это вызвано и определяется

¹ См.: Уолцер М. О терпимости. М., 2000. С. 24–25.

характером различий, которые порождают толерантность как личное качество и стратегию поведения.

3. Различия между людьми могут касаться вкусов, привычек, поведенческих стереотипов, которые хотя и значимы для каждого из них, но не настолько, чтобы он отождествлял с ними свою нравственную сущность. Но они могут также касаться вещей (принципов, верований, убеждений), которые имеют для людей первостепенное нравственно-непререкаемое значение. Скажем, одно дело различия, связанные с тем или иным отношением к моде, а другое дело, различия, связанные с принадлежностью к той или иной религии, национальной культуре. Терпимость нужна и в том и в другом случае, но совершенно разного рода. В первом случае достаточно терпимости в общем смысле, выступающей в форме снисходительности, принятия, практического благоразумия, той самой терпимости, которую проявляет родитель по отношению к непослушным детям, жена по отношению к загулявшему мужу, тонкий знаток музыки по отношению к застольному пению и т. п. Во втором случае требуется терпимость особого рода, или терпимость в собственном смысле слова, которую, по сути дела, только и можно назвать толерантностью. Это такое качество, которое позволяет либералу и коммунисту заседать в одном парламенте, мусульманину и иудею жить на одной лестничной клетке, китайцу и французу работать в одной лаборатории, позволяет им делать это, не теряя уважения к себе. Предметом толерантности являются глубинные различия людей, касающиеся их мировоззренческих принципов, верований, убеждений. Она представляет собой способ примирения, соединения того, что кажется изначально непримиримым, несоединимым.

4. Толерантность — продукт исторического развития. Античность выработала, теоретически осмыслила, практически испытала канон основных человеческих добродетелей, куда входили умеренность, мужество, справедливость и рассудительность (мудрость). Они фиксировали нравственную меру отношения индивида к себе и своим согражданам. Хотя отдельные философы и пытались мыслить космополитически, тем не менее нравственный кругозор древних греков обрывается на границе, отделяющей их от варваров. Им совершенно чуждо то, что мы именуем толерантностью. Среди древнегреческих мудрецов мы находим имя скифа Анахарсиса, который, как свидетельствует предание, по возвращению на родину был казнен за то, что изменил своим скифским

обычаям. В «Жизнеописаниях» Плутарха есть такой эпизод. Фемистокл велел казнить говорившего на двух языках посланца персидского царя за то, что тот воспользовался эллинским языком для передачи приказаний варвара. И этот поступок Фемистокла, как пишет Плутарх, считался похвальным. В действительности же он был таким же варварским, как и действия скифских варваров, каздивших Анахарсиса. У древних греков не было нравственного ресурса для того, чтобы подняться над своими различиями с варварами.

Средневековье дополнило античный нравственный кодекс теологически ориентированными добродетелями веры, надежды и любви, которые разорвали этнокультурную ограниченность нравственного кругозора и расширили его до границ христианской веры. Однако сама христианская вера стала пределом терпимости, которую несла христианская мораль. Терпимость не распространялась на веру, о чем свидетельствует характерное для этой эпохи сугубо негативное отношение к язычникам, мусульманам и иудеям.

Религиозный раскол в XVI веке и назревшая потребность перехода общества от сословной разделенности к национальному единству явились серьезным историческим вызовом для европейской культуры. Необходимо было найти формы общественной связи, которые сделали бы возможным существование в рамках одного политико-государственного пространства людей, которых разделяет религиозная вера. Ответом на этот вызов явилась практика веротерпимости — первая и до настоящего времени одна из основных исторических форм толерантности. Путь к ней лежал через долгие и кровавые религиозные войны. Веротерпимость, как говорится, была Европой действительно выстрадана. Первый правовой документ, учредивший практику веротерпимости, был принят в 1598 году. Это был Нантский эдикт. Он провозгласил, что представители реформированной религии не могут принуждаться к отречению и не могут притесняться, признал равенство в правах между ними и католиками в вопросах образования, лечения, государственного призрения¹.

Толерантность, возникшая как веротерпимость, в ходе длительного, многоаспектного и многотрудного, полного драматизма, слишком часто кровавого всемирного расширения исторического

¹ См.: Антология мировой политической мысли. М., 1999. Т. 2. С. 785.

процесса трансформировалась во взаимоуважительное отношение и равноправное существование людей, принадлежащих к разным расам, культурам, цивилизациям, придерживающихся различных мировоззрений и стилей жизни. Она была осмыслена и обобщена философами в качестве современной формы гуманизма и нравственного достойного поведения. Толерантность вошла в исторически формирующийся канон нравственных добродетелей и норм поведения. Она качественно преобразовала этот канон. Можно сказать, что толерантность явилась основным этическим достижением новоевропейской культуры, ее вкладом в общечеловеческую нравственность.

5. Современный этап всемирности человеческого существования, получивший название глобализации, характеризуется тем, что взаимодействие представителей разных культур стало систематическим, повседневным и массовым. Это взаимодействие в общем и целом подтверждает адекватность и жизненность толерантности как духовно-нравственной установки. В то же время оно порождает ряд специфических деформаций, вызванных конфликтом традиционно-абсолютистского взгляда на мораль с ее толерантным образом. Так, если сослаться на самый известный пример, правоверные мусульмане, идентифицирующие себя с благочестивым отношением к Мухаммеду, неспособны понять тех европейских интеллектуалов, которые, реализуя свое, как им кажется, нравственно законное право на свободу суждений, рисуют карикатуры на их пророка.

Возникает необходимость рассмотрения и уточнения понятия толерантности в свете целей и практики диалога культур. Наиболее злободневными и трудными являются следующие вопросы: а) означает ли толерантность примирительное отношение к нравственным деструкциям; б) как толерантность сочетается с пафосом истины, который свойствен универсальным мировоззренческим принципам; в) распространяется ли требование толерантности на саму толерантность и в чем должна состоять толерантная позиция по отношению к тем, кто отрицает толерантность?

6. Определения толерантности, как правило, делают оговорку, что она не распространяется на реакционные, преступные идеи. Хотя на первый взгляд такая оговорка кажется совершенно естественной и даже само собой разумеющейся, тем не менее, рассмотренная по сути и логически продуманная, она

противоречит самой идее толерантности. В самом деле, потребность в толерантном отношении возникает тогда, когда индивиды придерживаются разных верований, систем ценностей, когда они расходятся в понимании именно того, что считать добром, а что — злом. Толерантность как человеческое качество и стратегия поведения как раз нужна для того, чтобы разрядить данную ситуацию, не дать ей деградировать в насильственное противостояние, что стало бы ее нормальным продолжением, если бы каждая сторона продолжала настаивать на своей правоте. Она предлагает индивиду воздержаться от того, чтобы брать на себя право быть судьей в вопросах добра и зла, нацеливает на понимающее, учасливое отношение к другому, несмотря на то, что он не согласен с его взглядами и установками. Если бы у нас была возможность точно узнать, какие идеи являются реакционными, а какие нет, какое поведение является порочным, а какое нет, то в толерантности не было бы никакой нужды. Поэтому утверждать, что толерантность уместна только применительно к прогрессивным идеям, — все равно что предлагать пользоваться компасом только тогда, когда правильно ориентируешься по сторонам света.

В одном из современных богословских текстов я прочитал такую формулу: «Люби врагов своих, ненавидь врагов божьих и бей врагов отчизны». Первый вопрос, который возникает в связи с ней, состоит в следующем: «Как узнать и кто скажет нам, кто является врагом божьим и врагом отчизны?» Разве мало было случаев, когда врагами божьими и врагами отчизны объявляли совсем не тех, кого следовало бы? Допустим, у меня может быть свое, как мне кажется, вполне обоснованное мнение на этот счет. А что если кто-то другой так же убежденно объявит врагом и отчизны, и Бога уже меня самого? И еще один, не лишний в данной связи вопрос: разводя личных врагов и врагов Бога и отчизны, предлагая любить первых, ненавидеть и уничтожать вторых, не забываем ли мы о ситуации (для нравственно глубокого и последовательного человека вполне закономерной), когда враги Бога и отчизны являются для индивида также вполне личными врагами?! Как же вести себя человеку в этом случае — любить ли врагов или ненавидеть и бороться с ними?! Приходится признать, что Иисус Христос, заповедуя любить и прощать врагов, не проводя между ними селекции по признаку того, являются ли они личными или общественными, не только формулировал более

возвышенную нравственность, но и делал это логически более корректно.

Из сказанного вовсе не следует, будто принципы поведения и само поведение нельзя квалифицировать по этическому критерию, в координатах добра и зла. Речь идет о другом — о том, что нет таких знатоков или святых и безупречных людей, кто мог бы это сделать. Отсюда и проистекает стратегия толерантности, которая нацеливает на то, чтобы относиться не к принципу, а к индивидам, несущим его, и к ним относиться таким образом, чтобы принцип, даже если он для нас неприемлем, и в первую очередь тогда, когда он для нас неприемлем, не стал препятствием для взаимопонимания и сотрудничества с ними.

Особо надо сказать о том, что толерантность не означает примирительного отношения к нравственным порокам. Она, разумеется, не стирает различий между добродетелью и пороком, добром и злом. Она, как подчеркивалось выше, только запрещает индивидам брать на себя публичную роль судьи в этих вопросах. Кроме того, толерантность означает этическую нейтральность только в отношении философско-религиозно-политических убеждений. Но ее вовсе нельзя понимать как этическую нейтральность по отношению к деструкциям поведения.

7. Человеку свойствен пафос истины, который в первую очередь связан с его мировоззренческим выбором, убеждениями и верованиями. Убежденность в истинности собственных убеждений — важная характеристика последних. Возникает вопрос: не является ли толерантное отношение к иным жизненным принципам, убеждениям, взглядам своего рода гносеологическим капитулянтством и изменой самому себе? В ряде современных философских работ делаются попытки доказать, что объективность и логически сопряженная с ней абсолютность не являются признаками истины. Релятивирование понятия истины на первый взгляд может рассматриваться как стремление привести его в соответствие с потребностями толерантного взгляда на мир. Не затрагивая собственно гносеологических аспектов данной темы, следует сказать, что теоретическое обоснование толерантности не требует отказа от идеи абсолютности истины. Скорее наоборот.

Абсолютная истина является суммой относительных истин. Это означает, что ни одно из ее конкретных воплощений не может быть абсолютным. То же самое относится к абсолютной истине, понятой в качестве высшей истины жизни. Высшая истина

потому и является абсолютной и высшей, что отдельному смертному человеку она не доступна. Сказать, что я стою за абсолютную справедливость, и сказать, что мое понимание справедливости является абсолютно справедливым, — не одно и то же. Точно так же сказать: «Я верю в Бога» и сказать: «Все, что я говорю и делаю, суть то, чего хочет Бог» — не одно и то же. Тот, кто всерьез и ответственно относится к первому утверждению, никогда не сделает второго. Вот почему толерантность является условием сосуществования и сотрудничества людей, ориентированных на высшие истины и ценности.

Существенно важно понимать: абсолютная истина, понятая адекватно и принятая всерьез именно как абсолютная (в той мере, конечно, в какой человек вообще способен это сделать), означает, что ни одно из конкретных, претендующих на истинность и действительно являющихся истинными утверждений не является абсолютным. Любое конкретное понимание абсолютной истины является относительным именно потому, что это понимание абсолютной истины¹. Ответственное осознание этого ведет к толерантности, которая как раз и является этической санкцией многообразия форм существования и многообразия человеческих путей к абсолютной истине. Мы должны быть толерантны, потому что мы несовершенны, потому что можем ошибаться. Именно по этой причине мы нуждаемся друг в друге. Толерантность не означает и не требует согласия со взглядами других, их одобрения, она является деятельным признанием права человека на собственный путь к истине. Быть толерантным — значит понимать, что ты не обречен на истину, а другой не отлучен от нее.

Толерантность как взаимная терпимость людей с разными взглядами и принципами не означает, что она дезавуирует различие во взглядах и принципах, принижая тем самым их роль в жизнедеятельности человека. Она лишь признает возможность, допустимость, законность этих различий, задает такую жизненную позицию, когда они не закрывают дорогу для сотрудничества —

¹ Другое, по-своему интересное соображение по данному вопросу высказывает отечественный исследователь В. Л. Васюков. Он говорит, что выбор общего принципа, который предстоит исповедовать человеку, представляет собой чисто волевой акт, который не может быть рационально аргументирован. Поскольку решение об универсальных основоположениях является иррациональным, то «единственной парадоксальной возможностью совместного действия остается толерантность по отношению к выбору других» (см.: *Васюков В. Л. Толерантность и универсализм // Философский журнал. 2008. № 1. С. 155*).

сотрудничества, которое в какой-то степени может проистекать благодаря этим различиям, но в решающей мере, конечно, осуществляться, несмотря на них.

8. Особым является вопрос о том, как толерантность, культивирующая мировоззренческий плюрализм, согласуется с концепцией прав человека, которая заявляется в качестве универсального—транснационального, транскультурного—гуманитарного проекта. Здесь, несомненно, есть известное напряжение и даже противоречие, если только права человека понимать как догматическую совокупность абстрактных ценностей западного происхождения. В действительности они в таком «оголенном» виде не существуют нигде, в том числе и на Западе. Понимание и конкретное осуществление прав человека меняется от культуры к культуре, от страны к стране, от эпохи к эпохе. Права человека сами по себе существуют разве только в текстах философов и деклараций. В реальности мы наблюдаем многообразные опыты их осуществления. Толерантность означает, что ни один из этих опытов нельзя абсолютизировать.

Рассматривая толерантность в соотнесенности с правами человека, можно сказать, что она в известном смысле является ключом для понимания универсальной природы последних.

9. Испытанием общих принципов, определяющих стратегию поведения, является их обращение на самих себя. Хорошо известна логическая ловушка, в которую попал герой повести И. С. Тургенева «Отцы и дети», утверждавший, что он отрицает все принципы. На вопрос, является ли такое отрицание его принципом, он вынужден был ответить утвердительно, дискредитировав тем самым свой исходный тезис¹. Трудность, возникающая в случае толерантности, состоит в следующем: распространяется

¹ Это место из X главы романа «Отцы и дети»: «...аристократизм — принцип, а без принципов жить в наше время могут одни безнравственные или пустые люди... Аристократизм, либерализм, прогресс, принципы, — говорил между тем Базаров, — подумаешь, сколько иностранных... и бесполезных слов! Русскому человеку они даром не нужны». Более точной отсылкой был бы диалог из повести «Рудин»:

«— Прекрасно! — промолвил Рудин, — стало быть, по-вашему, убеждений нет?
— Нет — и не существует.
— Это ваше убеждение?
— Да.
— Как же вы говорите, что их нет? Вот вам уже одно на первый случай». (Примеч. авт. — 2024 г.)

ли толерантное отношение на мировоззренческие установки, отрицающие толерантность? Или, говоря по-другому, более точно: «Не отрицает ли толерантность саму себя в качестве всеобщего, универсального принципа?» А тем самым не ставится ли под сомнение ее нравственный статус, если иметь в виду, что универсализуемость является специфическим признаком нравственных основоположений? Чтобы ответить на эти вопросы, надо сделать два уточнения.

Первое. Особенность различий, с которыми имеет дело толерантность, состоит в том, что они, рассмотренные как результат индивидуального морального выбора, не поддаются квалификации по строгим, объективно удостоверяемым критериям (истины/заблуждения; прогрессивности/реакционности и т. д.). Этим они отличаются от других различий между людьми. Например, вкусы могут быть консервативными или модными, манеры — развязными или сдержанными, здоровье — крепким или слабым, образование — высшим, средним, начальным или вообще никаким, самооценка — завышенной, заниженной, адекватной, воспитание — патерналистским или антиавторитарным и т. д. и т. п. Но нельзя сказать, какое верование — христианское или мусульманское, какое мировоззрение — марксистское или либеральное, рассмотренное в качестве личностной позиции, является более предпочтительным по какому-либо поддающемуся продуктивному обсуждению критерию. Каждый приверженец соответствующей веры и социально-мировоззренческой позиции может вполне искренне быть уверен в ее правоте, истинности, прогрессивности и имеет одинаковые основания быть в этом уверенным.

Второе. Толерантность в качестве индивидуально-ответственной нравственной позиции является требованием, которое индивид предъявляет к самому себе. Понятая в качестве безличной нормы, соблюдение которой декларируется в качестве всеобщей обязанности, она становится элементом политико-правовой системы. Вообще особенность нравственного принципа состоит в том, что это такой принцип, который действующий индивид мыслит в качестве всеобщего и в этом качестве повелительным, безусловно обязательным для самого себя. То, что говорится о толерантности, есть общий признак нравственного требования как такового. Это требование, которое человек предъявляет не к другим, и даже не может, не имеет разумных оснований предъявлять к другим, а только к самому себе.

При сделанных уточнениях становится очевидным, что толерантность приобретает несомненную практическую действенность в качестве осознанного запрета на то, чтобы навязывать свои мировоззренческие убеждения и верования другим. Быть толерантным не значит требовать этого от взглядов других. Быть толерантным означает не навязывать другим своих взглядов. Так понятая толерантность обладает нравственной всеобщностью. Она тем самым открывает дорогу для взаимодействия, сотрудничества людей разных мировоззрений, религий, культур по тем вопросам, в тех сферах и формах, в которых они к такому взаимодействию и сотрудничеству готовы.

Таким образом, толерантность, понятая адекватно, в ее специфическом, исторически сложившемся содержании является нравственно-психологической основой диалога культур. И в то же время сам диалог культур является той реальностью современной общественной жизни, которая позволяет правильно понять суть и смысл толерантности.

КАК ВОЗМОЖНА ГЛОБАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ ЛЮДЕЙ?¹

1. В процессе глобализации обнаружилось фундаментальное противоречие, на которое до настоящего времени нет удовлетворительного ответа. Оно состоит в следующем. Нарастающая и успешная трансформация человечества в единое целое в финансово-экономическом и технологическом отношении сопровождается углублением и расширением его разделения в отношении духовном и культурном. Прогресс производительных возможностей человека, достигший общепланетарных масштабов и вплотную приблизивший его к тому, чтобы управлять природными основами своего существования, в силу какой-то дьявольской диалектики оборачивается ростом культурного изоляционизма, всплеском этнонациональных идентичностей и конфликтов, обращением к «корням», средневековым и даже языческим традициям.

2. Принятое объяснение этого исторического парадокса состоит в том, что культурный изоляционизм является естественной защитной реакцией на конкретную форму глобализации, которая на деле выступает как гегемония Запада, навязывание его ценностей. В качестве самого яркого примера такой реакции и доказательства обычно приводится антишахская революция в Иране под руководством Аятоллы Хомейни. Подобная интерпретация является слишком очевидной, чтобы быть правильной. Во-первых, процессы культурного, прежде всего этнокультурного, анархизма наблюдаются и в западных странах (в Великобритании, Бельгии и др.). Во-вторых, существуют примеры незападных стран, которые успешно включились в глобальную финансово-экономическую и технологическую сеть, сохранив свою духовную и культурную самобытность (самый яркий и показательный из них — Япония). В-третьих, экономические и технологические достижения Запада действительно неразрывно связаны с определенным строем ценностей. Приобщение к ним неизбежно ведет, не может не вести к одновременному заимствованию определенных элементов западной культуры, таких, например, как ориентация на успех, рациональная упорядоченность делового поведения, юридически гарантированная обязательность

¹ Диалог культур и партнерство цивилизаций: становление глобальной культуры : X Междунар. Лихачевские науч. чтения, 13–14 мая 2010 г. СПб. : СПбГУП, 2010. Т. 1 : Доклады. С. 61–63.

договорных отношений. Поэтому развивающиеся страны, поскольку они всерьез и ответственно относятся к преодолению своего экономического и технологического отставания, не могут занимать акцентированно враждебную позицию по отношению к западной культуре и образу жизни.

3. Для того чтобы глобализация, с одной стороны, не стала вестернизацией, а с другой — открыто не блокировалась процессами культурного изоляционизма, предлагается концепция диалога культур (цивилизаций). Нет сомнений: диалог — наиболее продуктивная форма взаимоотношений разных культур. Он наилучшим образом обеспечивает их взаимную уважительность и взаимное обогащение. Однако диалог не снимает различий между культурами. Он даже усиливает их. Непременное условие диалога культур (о каких бы культурах ни шла речь) — наличие общего для них пространства. Но это лишь одно из условий.

Другое условие состоит в том, что вступающие в диалог культуры не сводимы друг к другу. Каждая из них равна самой себе. Диалог культур — не спор, где рождается одна общая истина. Одна из его несомненных функций и следствий состоит в том, что стороны в ходе диалога осознают и более отчетливо фиксируют свое отличие друг от друга. Вообще современный человек тянется к индивидуализации: он больше ценит то, что отличает его от других людей, чем то, что соединяет с ними. Диалог культур (и особенно диалог культур национальных и религиозных), возможно, не всегда оборачивается углублением их дифференциации. Но он никогда не ведет к их синтезу, слиянию и тем более не может привести к созданию глобальной культуры.

4. Можно было бы подумать, что глобальная культура возможна, в логике стремления к господству над миром, как более или менее принудительное навязывание всему человечеству одной системы культурных ценностей, например западных. Но это противоречило бы самой идее господства, легитимность которого предполагает, что те, кто господствует, осознают свое человеческое превосходство над теми, над кем они господствуют, и поддерживают, культивируют свое отличие от них.

5. Словом, культура, как и народ, и государство, относится к такого рода явлениям, которые не могут существовать в единственном числе. Глобальная общность людей, если она вообще возможна, может быть только общностью сверхкультурной, транскультурной. Она находится по ту сторону культур в их

цивилизационной, религиозной, национальной выразенности. Рассуждая в терминах культурологии, можно сказать, что глобальная общность людей или, говоря точнее, универсальная основа, сплачивающая человечество в единое целое, возможна как сверхкультура.

6. Почему глобальная сверхкультура, а не глобальная культура? Чтобы ответить на этот вопрос, надо ясно очертить предмет, о котором идет речь. Таким предметом является перспектива кросскультурных процессов. Более конкретно — вопрос о том, может ли она, эта перспектива, завершиться таким единением людей и народов, когда они будут идентифицироваться в качестве представителей человечества в целом и строить (гармонизировать) свои отношения исходя из осознания этого факта. Самое важное при этом состоит в том, чтобы ответить, каким будет отношение такой гипотетической глобальной общности к ныне существующему многообразию культур — будет ли она качественно однотипной культуре как привычной основе единства людей в рамках локальных общностей (наций, конфессий и т. д.) и не растворит ли в себе их исторически сложившееся многообразие. Термин «глобальная культура» правильно фиксирует возможность возвышения человечества до практического осознания своей родовой сущности, но в то же время создает иллюзию, будто это может произойти в форме перехода от множества цивилизационно, религиозно и национально разделенных культур к единой культуре. Термин «глобальная сверхкультура» предпочтительней, так как он, сохраняя идею глобальности, в то же время подчеркивает, что глобальное практически-духовное единство человечества возникает поверх существующих культур, не отменяет их, не стирает их различий.

Моделируя характер соотношения глобальной культуры с локальными культурами, можно обратиться к следующей аналогии. На заре истории люди группировались по кровнородственному принципу. Со временем человечество перешло на иной — государственно-территориальный принцип организации совместной жизни, когда решающей основой соединения людей в коллективные организмы стали социальные связи вместо кровных уз, а родовой единицей общества стал народ вместо рода. Однако ни родственные узы как способ соединения индивидов в первичную ячейку, ни семья как такая ячейка не исчезли из-за того, что духовный кругозор и общественная практика

вышли далеко за кровно-родственные рамки. Семейные ценности и на сегодняшний день остаются базовыми, самыми важными в системе человеческих предпочтений. Люди научились сочетать, соединять многообразие семейных существований с единством народного существования. Более того, второе невозможно без первого. Рассуждая по аналогии, можно предположить, что глобальная сверхкультура будет не унификацией национальных и иных локальных культур, а новой и качественно иной надстройкой над ними.

7. Я попытаюсь схематически представить, как глобальная сверхкультура может выглядеть применительно к поведению, общественным нравам, то есть в качестве глобального сверхэтноса.

Глобальное общество — не только более или менее отдаленная перспектива: оно формируется сегодня и в зачаточном виде фактически уже существует. Оно существует в формах мощнейших транснациональных компаний, играющих решающую роль в финансово-экономической сфере, всеохватывающих информационных систем, огромного количества разнообразных международных гуманитарных организаций, политических объединений и т. д. То, что именуется процессом глобализации, — это реальное движение в направлении глобального общества: в него втянуты сотни миллионов людей. Процесс глобализации оказывает влияние на все стороны жизни. Он не ограничивается материальной (финансово-экономической, технологической и т. д.) сферой жизни, а затрагивает, и притом существенно, также ментальную сферу, область отношений между людьми. Речь идет не только об идеологии глобализма, например, пропаганде концепции прав человека. Дело в том, что сами универсальные технологии заключают в себе определенную логику поведения индивидов и отношений между людьми, которые в них втянуты. Они объективно задают, формулируют универсальную (глобальную) схематику поведения, то, что можно было бы назвать этосом глобально организованного общества.

Те, кто делает и обслуживает современные самолеты, трубопроводы, работает в банковской системе, строит небоскребы и тому подобное, в пределах своего делового поведения ведут себя, в общем и целом, одинаково, независимо от своей национальности, конфессиональной или иной культурной принадлежности. Здесь канон поведения задается самим делом, он объективен, не зависит от внутреннего мира индивидов, их

душевных и иных человеческих качеств. Конечно, культурно обусловленные психологические и нравственные различия индивидов имеют значение с точки зрения того, насколько они готовы включиться в современные высокотехнологичные производства и тонко организованные, требующие высокой исполнительской дисциплины формы деятельности. Но, поскольку они включаются в них, их поведение оказывается однотипным. Оно определяется прежде всего способностью рационально контролировать свои действия и подчинять их внешним, объективированным схемам деятельности. Такая способность, надо думать, является одним из элементов глобального этоса, который складывается наряду (поверх и сквозь) с национальными, религиозными и иными человеческими этосами.

8. Выше говорилось, что диалог культур не выводит за рамки культур, не снимает различий между ними. В то же время сверхкультура как зародыш, прообраз глобальной общности людей формируется именно в процессе диалога культур. Диалог культур нельзя понимать как простое схождение, встречу, взаимодействие разных культур. Он прежде всего представляет собой сам процесс их взаимодействия, то, что делает такое взаимодействие возможным — особое гуманитарное пространство, которое находится между культурами, является продолжением каждой из них и в то же время ни в одну из них не входит, в известном смысле является «нейтральной территорией» по отношению к каждой.

В широком плане таким пространством можно считать любое взаимодействие людей, принадлежащих к разным культурам. Таковы, например, межконфессиональные и межнациональные браки, особенно те из них, где супруги и дети сохраняют и культивируют конфессиональные и языковые различия, или пребывание в инокультурной среде (обучение в зарубежном университете, переезд в другую страну и т. д.). Однако с точки зрения межкультурного диалога такие случаи не являются специфичными — браки не обязательно должны быть межконфессиональными, университеты не предполагают обязательного наличия иностранных студентов, государства могут обходиться без иммигрантов. Говоря по-другому, понятия брака, университета, государства не предполагают поликультурного происхождения тех, кто образует эти формы общности. Практическое взаимодействие людей разных культур и в этих случаях может иметь, конечно, форму диалога,

но не обязательно; они могут также приобретать конфликтный характер, а еще чаще развиваться в направлении ассимиляции, смены культурной идентичности.

Для понимания специфики диалога культур более показательными являются такие коммуникативные площадки, на которых сходятся люди разных культур, которые изначально предназначены для людей разных культур и могут существовать только в форме их упорядоченного взаимодействия. Таковы, например, международные аэропорты, супермаркеты, интернациональные коллективы различных международных проектов, международные туристические центры и т. п. Способ существования (поведения, общения) людей на этих площадках (в отличие от того, как они являют себя в монокультурной среде) заслуживает специального культурологического исследования. Но даже предварительный, основанный на простой наблюдательности взгляд позволяет увидеть ряд характерных особенностей.

Прежде всего бросается в глаза, что люди, независимо от того, какова их этническая, конфессиональная или иная культурная принадлежность, на этих площадках чувствуют себя уверенно, ведут себя с полным сознанием законности своего пребывания здесь.

На таких изначально интернациональных площадках люди, как правило, не демонстрируют своего культурного своеобразия, не настаивают на нем, вообще на этот аспект личности не обращают внимания. Так, например, пассажиры международных аэропортов не чувствуют себя дискриминированными из-за того, что они не могут пользоваться родным языком и должны обращаться к служащим на английском языке. Соответствующая ситуация рациональность поведения людей состоит в том, что они оставляют свое культурное своеобразие, своих богов и обычаи при себе и руководствуются в словах и действиях конкретной целью, ради которой они здесь оказались, выбирая для этого соответствующие специальные и продуманно подобранные средства.

Наконец, еще одна особенность общения людей на интернациональных площадках состоит в том, что это общение характеризуется высокой, можно даже сказать, акцентированной степенью вежливости и учтивости. Здесь люди ведут себя иначе, чем в собственной (родной) культурной среде, более настороженно, подтянуто, не без интереса друг к другу, но стараясь выдержать дистанцию, быть подчеркнуто уважительными.

Таким образом, поведение людей в тех проявлениях, в которых можно видеть зачаточные формы глобального этоса (или сверхэтоса), в отличие от того, как они ведут себя в пределах своих локальных (национальных, конфессиональных и др.) общностей, характеризуется тем, что оно максимально объективировано (в частности, вынесено во внешние, зримые, общезначимые, контролируемые схемы деятельности) и рационально упорядочено. В нем нивелируется индивидуальное, эмоциональное, культовое начало — все то, что идет от традиции, устоявшихся привычек. Здесь индивид обнаруживает себя прежде всего как субъект целерациональной деятельности, если воспользоваться терминологией М. Вебера. Если же воспользоваться категориальным строем М. М. Бахтина, то можно сказать, что индивид в своем поведении единичен (представляет собой лишь экземпляр универсального рода разумного существа), но не единствен, и в этом смысле речь действительно идет о стандартизации поведения. Это была бы пугающая перспектива, если бы глобальный сверхэтос отменял национальный, религиозный и иные этосы, разнообразящие картину общественных нравов и межчеловеческих отношений. Однако как надстройка над ними, как общая «крыша», предохраняющая от опасности столкновений на почве культурно обусловленных различий в поведении, такого рода стандартизация может рассматриваться в качестве блага.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ПРЕДЕЛЫ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА¹

Два исторических события последнего времени заставляют вернуться к вопросу о диалоге культур, в частности, по-новому взглянуть на вопрос о самой его возможности. Первое из них состоит в признании президентом Франции и канцлером Германии краха политики мультикультурализма. Второе — это восстание масс в ряде стран Северной Африки и Ближнего Востока, тех самых масс, представители которых, попав в страны Европы, оказались непроницаемы для политики мультикультурализма. Внешне эти события не связаны между собой, тем не менее внутренне такая связь существует.

Восстание мусульманских масс в своих странах позволяет предположить, что крах политики мультикультурализма на самом деле означает признание ограниченности культурологического подхода к проблемам межкультурного взаимодействия в развитых европейских странах. Для понимания и практического решения этих проблем необходимо расширить исследовательские подходы к ним.

Прежде всего, надо учитывать, почему и как в культурно-гомогенных странах Европы возникают инокультурные анклавы выходцев из стран третьего мира. Совершенно очевидно: перебираясь правдами и неправдами (большой частью, конечно, правдами, по вполне легальным каналам) в развитые страны, люди из так называемого третьего мира убегают от нищеты, от бесправия, а чаще всего и от того, и от другого. В конечном счете та же причина, которая порождает эмигрантские потоки из этих стран, вывела в них людей на улицы. Это недовольство социальными и политическими условиями жизни.

Далее надо понять, почему люди, став иммигрантами, не мирятся со своим второсортным материальным и социальным положением, хотя оно намного лучше, чем у их оставшихся на родине соотечественников и чем было там у них самих. Дело в том, что людей побуждают покинуть свои страны и выводят на улицы не только одни и те же причины, но и одни и те же идеальные устремления: ценности демократии, свободы, человеческого до-

¹ Диалог культур в условиях глобализации : XI Междунар. Лихачевские науч. чтения, 12–13 мая 2011 г. СПб. : СПбГУП, 2011. Т. 1 : Доклады. С. 61–65.

стоинства. Решаясь на эмиграцию в развитую Европу, люди рассчитывают не только на улучшение условий своей жизни по сравнению с тем, что они имели на родине, но и на достойное существование по европейским критериям. Но именно этого последнего они здесь не получают. Они с удивлением обнаруживают, что европейцы видят их культурные особенности, цвет кожи, платки и минареты, но не видят их человеческого родства с собой; ощущают, что именно из-за культурных различий их готовы скорее изолировать, изгнать, чем понять и сотрудничать. Отсюда склонность к иррациональным и разрушительным действиям, которые порождены скорее глубинной завистью и уязвленным самолюбием, чем стремлением защитить свои права. В связи со сказанным уместно процитировать неожиданное и довольно точное суждение Славоя Жижека: «Фундаменталистский исламский террор основывается не на вере террористов в свое превосходство и не на их желании оградить свою культурно-религиозную идентичность от наступления глобальной потребительской цивилизации: проблема фундаменталистов не в том, что мы считаем, что они хуже нас, а скорее в том, что они втайне сами так считают (то же, по-видимому, ощущал и сам Гитлер по отношению к евреям). Именно поэтому наши снисходительные политкорректные заверения, что мы не считаем себя лучше их, только усиливают их бешенство и *ressentiment*. Проблема не в культурном различии (их попытке сохранить свою идентичность), а ровно в обратном: фундаменталисты уже похожи на нас, потому что они втайне применили наши стандарты и мерки к себе. (Это явно относится и к далай-ламе, который обосновывает тибетский буддизм в западных терминах стремления к счастью и избегания страданий.) Парадоксальным образом фундаменталистам действительно не хватает некоторой дозы „подлинно расистского“ убеждения в собственном превосходстве»¹.

Словом, восстание масс в арабо-мусульманских странах, проходящее под лозунгами социальной справедливости и демократии, и в той мере, в какой оно проходит под этими лозунгами, позволяет понять, что политика мультикультурализма потому и терпит крах, что она не доходит до социальных и нравственных глубин проблемы.

¹ Жижек С. Некоторые политически некорректные размышления о насилии // Логос. 2006. № 2. С. 9–10.

Судьба мультикультурализма в Западной Европе имеет для нас не только абстрактно-познавательное значение. Она важна также для понимания российской ситуации. Россия, конечно, счастливо отличается от Западной Европы тем, что она имеет многовековой опыт государственной жизни в условиях этнокультурного и конфессионального многообразия. Однако значение этого опыта нельзя преувеличивать: он ограничен историческими условиями, в которых складывался, и формами, в которых существовал. Культурное многообразие современной России качественно иное, по крайней мере, в двух отношениях.

Во-первых, входившие в состав Российского государства народы и конфесии в целом жили на своих исторически существовавших территориях, сохраняя относительную обособленность и преемственность своего образа жизни. В этом отношении показательно, что для двух крупных пришлых народов — немцев и евреев — в годы советской власти были выделены особые территории и созданы автономные государственно-административные структуры. Это было, видимо, сделано как раз для того, чтобы вписать их в традиционную российскую версию культурного многообразия. В настоящее время ситуация коренным образом изменилась: люди, принадлежащие к разным культурам и конфессиям, покидают свои экологические ниши, они пришли в непосредственное и систематическое общение, которое приобрело социологически значимые масштабы. Сегодня поликультурность — не только характеристика демографии государства, но и реальность повседневной жизни.

Во-вторых, раньше Российское государство (и в царский, и в советский период) было наднациональным (империей, союзом республик). Современное Российское государство, если иметь в виду его основной постсоветский исторический вектор, развивается в сторону национального государства, а именно русского национального государства. Тем самым проблема сочетания единой государственной идентичности с разнообразием культурных идентичностей приобретает новое измерение и чревата глубокими конфликтами. Это становится проблемой и для самого русско-православного населения не менее острой, чем для других этнокультурных и религиозных групп.

Поликультурность — новая реальность новой глобальной эпохи, новый исторический вызов, в том числе для России. Политике

мультикультурализма в современном мире, поскольку он, современный мир, становится глобальным, нет альтернативы. Сегодня для всех очевидно, что нарастающее единство человечества в области технологий, экономики, финансовых коммуникаций, отчасти политики сопровождается усилением исторически сложившихся цивилизационных и культурных различий, всплеском многообразных этнических, конфессиональных, региональных и других идентичностей. Однако не все видят связь одного с другим — того, что диверсификация, если можно так выразиться, в области духовной жизни является продолжением и дополнением глобализации в материальной сфере. Дело не просто в том, что только в перспективе глобализма высвечивается само духовное и культурное многообразие мира, актуализируется и обостряется чувство культурной самобытности. Еще важнее другое: в рамках процессов глобализации регионы оказываются связанными между собой по принципу сообщающихся сосудов, что неизбежно приводит к свободному передвижению людей и порождает ситуацию культурного многообразия в качестве нормы общественной жизни. Попытки поставить юридические и физические заслоны, препятствующие свободному перемещению людей, противоречат самой сущности глобализма, что, разумеется, не означает, будто надо настезь открыть двери для передвижения людей так же, как они открыты для товаров и информации. Это лишь означает, что культурный плюрализм в том виде, в каком он складывается в развитых странах Запада и региональных центрах, как Москва, является в очень большой степени следствием неравномерности и диспропорций в экономическом и социальном развитии стран и континентов. Его нельзя рассматривать только как культурологическую проблему. Соответственно и диалог культур, как способ легитимации культурного многообразия, необходимо интерпретировать с ясным осознанием его возможностей и пределов — с таким осознанием, которое, с одной стороны, видит в многообразии культур формы, ограничивающие общие для всех людей интересы и стремления, а с другой стороны, оставляет открытой перспективу формирования глобальной общности людей.

Точное определение собственного содержания и возможностей диалога культур позволяет одновременно очертить его пределы и тем самым сочетать этико-культурологический анализ поликультурности с социальным и философско-историческим подходами к нему. Адекватное понимание диалога культур состоит в его

интерпретации как открытого процесса — такой формы взаимоотношений людей, которая является лишь аспектом (моментом) их многогранной исторически развивающейся совместной деятельности. С этой точки зрения ряд концептуальных положений являются особенно важными.

Одно из ключевых положений концепции диалога культур состоит в том, что культуры сами по себе не взаимодействуют, не вступают в диалог. Это могут делать только люди, принадлежащие к той или иной культуре. Культуры, особенно культуры в их этнонациональной, религиозной, цивилизационной выраженности, объединяют большие, социологически значимые группы людей. Принадлежность к культуре — генерализирующая, а не индивидуализирующая характеристика человека. Отсюда следует как минимум два вывода.

Во-первых, так как принадлежность к культуре — общая характеристика большой группы людей, то никто из них в отдельности не имеет исключительного или преимущественного права выступать (свидетельствовать) от имени культуры, представлять ее. Это тем более верно, что люди, принадлежащие к одной культуре и несущие ее в себе, могут по-разному понимать и чаще всего действительно по-разному понимают ее сущность и нужды. Русский равен русскому. Христианин равен христианину. Европейец равен европейцу. Нет такого русского, который был бы более русским, чем другой. Русский остается русским, даже если он принимает другую веру и другое имя. Нет такого христианина, который был бы более христианином, чем другой. Л. Н. Толстой был глубоко верующим христианином, а Синод Русской православной церкви признал его позицию нехристианской. Но право одного считать себя христианином было столь же законным, как и право других отказывать ему в этом. Нет такого европейца, который был бы более европейцем, чем другой. Даже если он уезжает на Гаити и живет там по местным обычаям, он все равно остается европейцем, и, быть может, в самом факте такой перемены места и образа жизни он является им более, чем в чем-либо другом.

Во-вторых, поведение отдельных индивидов, их поступки нельзя выводить из их принадлежности к культуре. Принадлежность к культуре, как, например, и принадлежность к человеческому роду, является только условием поведения индивидов, задает некие рамки, пространство, в котором совершаются их поступки, но не объясняет их. Конечно, культурная идентичность —

более конкретная характеристика, чем биологическая идентичность, но тем не менее все равно и она остается слишком общей для понимания поведения отдельных индивидов.

Можно предположить, что мотивирующая роль культурной идентичности индивидов оказывается иной, в частности, становится более осознанной и действенной в процессе взаимодействия с индивидами, принадлежащими к другой культуре, в ситуации поликультурного существования. Однако следует иметь в виду, что люди, принадлежащие к разным культурам, встречаются, взаимодействуют между собой, как правило, не в связи с их культурными различиями, а по совершенно конкретным поводам и интересующим их проблемам, которые находятся вне этих различий. К примеру, мы в Москве в последние годы по месту жительства часто контактируем с иммигрантами из Таджикистана, которые работают дворниками. Работают они в этом качестве не потому, что они таджики, а потому, что их заставляет нужда. И берут их на эту работу не потому, что они — таджики, а потому что они готовы выполнять ее. Этот маленький случай поликультурности обусловлен совершенно конкретным делом и совпадением интересов — нашего интереса иметь чистые дворы, их интереса заработать деньги. И существующие между нами культурные различия в данном случае прямого отношения к делу не имеют. Так происходит в подавляющем большинстве случаев.

Ситуация поликультурности чревата опасностью абстрактного мышления, состоящего в том, что конкретные факты и индивидуальные действия человека рассматриваются исключительно сквозь призму его принадлежности к другой культуре. Она требует более высокого, чем монокультурная среда, интеллектуального уровня и нравственной дисциплины: первый состоит в конкретности мышления, умении судить о каждом деле по его собственным критериям, вторая требует рационального обусловленного сдержанности оценок, выстраивания отношений в логике индивидуально-ответственного поведения. Например, если, возвращаясь к нашему примеру, дворник хорошо убирает и ведет себя уважительно и, в особенности, если он делает свое дело плохо и доставляет неудобства жильцам, то надо понимать, что так действует и ведет себя не «таджик» и тем более «не таджики», а наш дворник, вот это конкретное лицо. Деформация в рассуждении, когда содержательный и конкретный анализ конкретных действий привязывается к одной абстрактной, а именно этнонациональной

характеристике человека, как если бы последняя была основным или единственным детерминирующим фактором его поведения — такой сбой в мышлении, в логике приводит к этической деструкции и оборачивается одной из самых опасных форм моральной демагогии и фальши.

Поликультурность становится драматически напряженной и выступает в своем специфическом содержании тогда, когда предметом отношений между людьми, принадлежащими к разным культурам, становится сам факт их принадлежности к ним — то, что отличает их друг от друга именно как представителей разных культур. Это могут быть языковые проблемы, религиозные и национальные святыни, поведенческие и обрядовые культурные символы, то или иное понимание исторически отягощенных и идеологически нагруженных проблем и др. При всех различиях этих предметностей самих по себе, а также степени их остроты в различных контекстах следует заметить, что всем им свойственно нечто общее: они входят в ментальное ядро человека, фиксирующее его личностную идентичность и чувство достоинства. Связь человека с этнонациональной культурой, религией, а через них — с собственной цивилизацией является более глубокой, чем, например, связь с профессией, социальной группой, культурно-эстетическим течением, регионом, учреждением и т. д. Она имеет интимную, личностную и потому неотчуждаемую природу. Общее правило, на мой взгляд, должно состоять в том, чтобы предельно уважительно и корректно относиться к культурной идентичности человека, с пониманием того, что речь идет о его личностном достоинстве.

Символы культурной идентичности, все то, что человек воспринимает как священное для себя, не могут быть предметом диалога, а, может быть, и вообще публичного дискурса. В процессе диалога культур и для того чтобы этот диалог был продуктивным, можно обсуждать все, кроме вопроса об их сравнительной ценности. Для каждого человека лучшей культурой в мире является собственная культура, точно так же, как лучшей женщиной в мире — собственная мать. Культурная идентичность находится за пределами того, что подлежит свободному выбору, если понимать под последним рационально взвешенную процедуру. Она относится к тому же ряду, в котором располагаются убеждения и верования личности.

Диалог культур, на мой взгляд, должен строиться по той же схеме, с теми же ограничениями и бережностью, что и межличностный диалог.

Нравственно цементирующей основой диалога культур, гарантией того, чтобы факт принадлежности людей к разным культурам не оказал на них деструктивного, разрушительного воздействия, является толерантность, включая такой ее элемент, как политкорректность.

Толерантность — терпимое отношение не просто к непривычным, раздражающим особенностям окружающих, а к таким их особенностям, в силу которых они являются и остаются другими, не могут не быть другими — другими и в силу своего расового, этнического, социального происхождения, и в силу своих верований и культурной принадлежности. И это — терпимое отношение не в смысле душевной щедрости (мягкости, снисходительности и т. д.), а скорее наподобие сознательно культивируемой, даже стоически окрашенной позиции по отношению к необходимости. Первоначально возникшая как веротерпимость в условиях религиозного раскола и как способ его нравственно-правовой легитимации, толерантность распространилась со временем на партийно-политические убеждения, а в современную эпоху и на различия, коренящиеся в принадлежности к различным культурным мирам. Она представляет собой духовно-нравственный и этико-правовой базис единства гражданского общества, социального и публично-пространства, складывающегося несмотря на изначальные различия индивидов, поверх их мировоззрений, верований, политических убеждений, культурных различий.

Толерантность как определенный тип отношений между людьми, позволяющий им сотрудничать и быть взаимно уважительными несмотря на их мировоззренческие, политические, культурные различия, не означает релятивирования, девальвации последних. Ее скорее следует понимать как требование более серьезного, ответственного, рефлексивно-обогащенного отношения к мировоззренческим, духовно-нравственным основам человеческого существования. Более того, толерантность означает не отказ человека от абсолютных ценностей, составляющих внутреннее духовное ядро личности, а только лишь отказ от того, чтобы придавать абсолютный смысл своим собственным представлениям о них.

В качестве добродетели и общей нормы поведения человека в современном плюралистическом, поликультурном обществе

толерантность имеет много проявлений, среди которых особую остроту и актуальность в последнее время приобрела политкорректность. Политкорректность подвергается разнообразной, часто заслуженной критике и даже осмеянию. Она и в самом деле в каких-то случаях приобретает комические формы, становится предметом идеологических злоупотреблений. Тем не менее правильно понятая политкорректность является огромным гуманистическим завоеванием именно в связи и в контексте диалога культур. Насколько я понимаю, политкорректность состоит в целенаправленной политике, направленной на то, чтобы очистить публичное пространство от слов, фигур речи, жестов, действий, которые несут на себе явную или скрытую негативную нагрузку, воспринимаются как оскорбления теми, на кого они направлены (особо следует подчеркнуть: сам факт, что они воспринимаются какой-либо группой как оскорбления, является достаточным, чтобы считать их таковыми).

Диалог культур не снимает различий между ними, в каком-то смысле даже обостряет их, помогает яснее осознать и почувствовать. Он является как выражением многообразия культуры, так и способом его сохранения. Конечно, диалог между культурами возможен постольку, поскольку они имеют нечто общее, прежде всего идентичность основополагающих принципов. В то же время он предполагает различия, воспроизводит и закрепляет их, показывает неповторимость и самоценность каждой культуры. Диалог культур — свидетельство того, что культура существует и должна существовать в многообразии форм, притом в умножающемся многообразии. В связи с этим встает вопрос о перспективах исторической эволюции форм человеческой жизни, о возможности глобальной общности людей. Не закрывает ли диалог культур саму возможность такой общности?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учитывать, что в диалоге культур всегда есть дополнительная составляющая, как бы дополнительный «субъект» — помимо культур, которые участвуют в диалоге, еще и сам процесс диалога. Чтобы выделить процесс диалога как место встречи, пространство взаимности людей, принадлежащих к разным культурам, надо провести одно различие.

Люди разных культур могут встречаться на почве и в пространстве какой-то одной культуры (типичный случай: иммигранты

из Азии и Африки в странах Европы). Они также могут встречаться на пересечении различных культурных потоков, на территории, которую в этом отношении можно считать нейтральной (типичные случаи: международные аэропорты, международные организации и т. д.). Различие между этими двумя случаями является принципиальным. В первом — культурные различия являются привходящим, вторичным и в этом смысле случайным фактором (московские дворы могли бы убирать и сами москвичи, и было бы лучше, чтобы убирали они). Во втором случае культурные различия являются существенным фактором, так как сами эти коммуникативные площадки задуманы, предназначены для людей разных культур, которые появляются там в качестве законных и желанных участников какого-то общего дела. Данное различие можно обозначить еще таким образом: люди, принадлежащие к разным культурам, встречаются между собой в первом случае несмотря на то, что они принадлежат к разным культурам, во втором случае — благодаря этому. Самое важное, принципиальное отличие состоит в том, что конфликтный потенциал культурных различий во втором случае намного (качественно!) меньше, чем в первом, можно даже сказать, практически отсутствует.

Диалог культур в собственном и строгом смысле слова как сотрудничество, соединенность людей, принадлежащих к разным культурам, имеет место именно во втором случае, когда площадка диалога, соединяющее их дело, находится в пространстве между культурами. Особенности поведения людей, их взаимоотношения в точках пересечения культур, способность быть вместе, оставаясь в рамках своей культурной идентичности, позволяют предположить, что в процессе диалога культур (по крайней мере в той степени, в какой он разворачивается на нейтральных площадках) складываются некие универсальные, сверхкультурные формы общения, которые способны стать зародышем... глобальной общности людей. Но глобальная общность людей — это уже другой предмет (нечто качественно иное, чем культура, своего рода сверхкультура), который выходит за рамки этико-культурологического анализа и находится в ведении иных научных методов (аксиологического, философско-исторического и др.).

III. НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО И ВСЕМИРНОЕ УСТРОЙСТВО

НАЦИЯ И ЛИЧНОСТЬ¹

Данные тезисы представляют собой предварительные, лишенные строгости размышления, цель которых — рассмотреть вопрос о возможности интерпретации национальной проблематики и ее теоретических обобщений в этико-нормативном аспекте.

1. В литературе среди множества взглядов на нацию выделяются два подхода к ее пониманию, которые условно можно назвать реалистским и номиналистским, имея в виду употребление этих понятий в рамках старого философского спора о природе общих понятий. Согласно первому из них (реалистскому) нация представляет собой историческую общность людей, которой предшествуют род, племя, народ и которая характеризуется совокупностью признаков: единством территории, языка, экономики, культуры, психологического склада, самосознания. Эти признаки находят обобщенное выражение в стремлении нации к государственной-политической самостоятельности. Самоопределение, суверенность — своего рода телос нации. Современные государства суть национальные государства: их основой, общественным базисом являются не сословные различия, а исторически сложившееся национальное единство. Постсословные государства являются демократическими, но они демократические именно в качестве национальных, они обретают свою легитимность не в божественной санкции, а в общей воле. Второй подход — номиналистский — сводит нацию к союзу граждан, рассматривает государство не как выражение и кульминацию национально-культурного развития, а как определяющую и даже учреждающую основу нации. Понятие нации отождествляется с политическим сообществом и отрывается от этнокультурной основы, которая при первом подходе имеет решающее значение. Оно оказывается номинальным обозначением одной из многих групп, куда входят люди, в частности той из них, куда они входят в качестве граждан.

¹ Диалог культур в условиях глобализации : XII Междунар. Лихачевские науч. чтения, 17–18 мая 2012 г. СПб. : СПбГУП, 2012. Т. 1 : Доклады. С. 74–76.

Эти подходы и заключенные в них понятия нации чаще всего фигурируют под названиями культурной нации и гражданской нации. Они акцентируют внимание на разных сторонах и стадиях жизни нации и в принципе могли бы дополнять друг друга. Но в качестве законченных концепций они альтернативны. Концепции культурной нации и гражданской нации различаются между собой по целому ряду критериев: первая рассматривает нацию как категорию философии истории, вторая — как категорию политической социологии; первая считает, что нации создают государства и допускают возможность многонациональных государств, вторая считает, что государства создают нации и потому само понятие многонационального государства является противоречием определения; первая нацеливает на культурную гомогенность государства, вторая признает и санкционирует культурное многообразие. Есть еще один признак, которому, на мой взгляд, в научной литературе уделяется недостаточное внимание, но который очень важен для понимания сути национальной проблематики и мог бы стать важным аргументом в спорах вокруг нее, но в особенности важен для осмысления ее необычайной злободневности в наши дни. Он касается того, какую роль играет национальная принадлежность в нравственном самосознании личности или, говоря по-другому, как национальная идентичность человека соотносится с другими формами его идентичности.

2. Разные концепции наций предполагают и формируют разный характер отношения личности к ней, они заключают в себе, если можно так выразиться, разные антропологии.

Теория культурной нации исходит из того, что национальная принадлежность является бытийной характеристикой человека. Подобно тому как индивид не может выпрыгнуть из физических параметров, указывающих на время и место его существования в мире, так он в своем общественном бытии не может не входить в состав какой-то нации. Индивида вне нации не существует. В этом смысле нация не является предметом выбора. Конечно, национальная принадлежность — не природная, а общественная характеристика человека, она опосредуется опытом сознательной жизнедеятельности индивидов. Более того, она включает в себя необходимость принятия индивидами своей национальной идентичности и выработки отношения к ней, которое, разумеется, может протекать и протекает у разных индивидов с разной степенью осознанности и акцентированности.

Однако каким бы внутренне свободным, критическим и даже отстраненным ни было отношение индивидов к факту своей национальной принадлежности, оно всегда является вторичным и никак не может изменить самого этого факта. Даже тогда, например, когда кто-то находит национальную форму бытия ограниченной, хочет преодолеть ее и стать космополитом, он не может сделать этого, начиная с того, что он должен мыслить и говорить об этом на определенном национальном языке. И, услышав о ком-то, что он космополит, логично и естественно поинтересоваться, космополитом какого национального разлива он является. Надо думать, русский космополит будет отличаться от космополита китайского или арабского. Космополитизм вполне может быть выражением национального начала; во всеединстве Владимира Соловьева больше русскости, чем в претендующей на то же самое этнической ограниченности какого-нибудь квасного русского неоязычника наших дней. Если дать волю воображению и предположить, что все объявившие, считающие себя космополитами индивиды из разных уголков мира собрались вместе на каком-нибудь острове для того, чтобы культивировать новую вненациональную форму общежития, то и в этом случае они не смогли бы осуществить свой замысел и сами со временем стали бы особой нацией космополитов. Словом, следуя логике концепции культурной нации, индивиды свою национальную принадлежность не выбирают, они ее приобретают до того, как научаются выбирать.

Из теории гражданской нации вытекает противоположный вывод — она отождествляет национальную принадлежность человека с его гражданством и относит ее тем самым к таким характеристикам человека, которые могут быть изменены актом сознательного выбора. Конечно, гражданство человека тоже предзадается фактом рождения в определенном государстве (или этнической принадлежностью в случаях государств, где она потенциально означает право на гражданство), но, во-первых, ее можно поменять и, во-вторых, может поменяться само государство, как это совсем недавно произошло, например, с Советским государством. По крайней мере в принципиальном плане индивид в том, что касается его национально-государственного статуса, сохраняет свободу выбора. Он как бы сам причисляет себя к определенной нации, является в плане национальной принадлежности тем, кем себя считает.

3. Вопрос, конечно, не в том, что и как называть, закрепить ли термин «нация» за этно-культурной составляющей человека или за его принадлежностью к определенному политическому сообществу. Традиция употребления термина «нация» действительно является различной в разных языках и странах, что само, в свою очередь, может рассматриваться как следствие и доказательство реальных национальных различий. Признавая исключительную важность усилий по уточнению и прояснению термина «нация», следует признать, что они не могут сводиться к тому, чтобы развести разные значения и закрепить за ним какое-то одно. Речь должна идти о содержательном анализе, призванном определить действительное место этого понятия в системе жизни человека и общества. С этой точки зрения важно рассмотреть, каково место национальной составляющей в идеологии и в системе ценностей индивида, его идентичностей. Оставим в стороне вопрос о национализме как идеологии, заметив лишь, что в общественном сознании советского периода, когда нация понималась как историко-культурная общность людей, национализм рассматривался преимущественно в негативном аспекте, а в настоящее время в рамках интерпретации нации как согражданства ему придается во многом позитивный смысл, совпадающий с гражданской лояльностью и патриотизмом. Рассмотрим проблему национальной идентичности в рамках индивидуально-ответственного существования человека.

4. При рассмотрении места и роли нации в жизненном мире индивида, даже более конкретно — в его самосознании, существенными представляются по крайней мере следующие три момента. Во-первых, индивид всегда имеет определенную и ясную позицию по вопросу о своей национальной принадлежности. Во всяком случае иметь такую позицию входит в норму его общественного существования. В отличие от вопроса «Кто мы?», ответ на который может оставаться неопределенным и неоднозначным, как это, например, происходит сегодня при обозначении общероссийской идентичности, вопрос «Кто я?» такой размытости не допускает. На него нельзя не иметь определенного ответа. Во-вторых, самосознание личности непременно включает в себя сознание этно-культурной идентичности, в том числе в тех случаях, когда последнюю в силу традиции словоупотребления не принято обозначать как национальную. В-третьих, национальная идентичность не просто осознается личностью, а входит в ее «я-сознание».

Она в рамках личного самосознания является более интимной и ранимой структурой, чем такие формы идентичности, как социальная, профессиональная, территориальная и др. Особое место и роль национальной идентичности определяются тем, что она, как правило, прямо замкнута на чувство нравственного достоинства. В отличие от гражданства, которое удостоверяется внешним образом и всегда предполагает ряд фиксированных прав и обязанностей, национальная идентичность представляет собой ментальный и душевный строй индивида, она входит в его неотчуждаемое личностное ядро.

5. Общественное бытие индивидов имеет национальную форму: индивиды формируются в качестве личностей в определенной национальной среде и, что особенно важно, национальная мотивация входит в смысловую основу их жизнедеятельности. Человек национален не только в своем этосе, привычных формах мышления и поведения, но и в своих убеждениях. Это является следствием и индикатором того, что нация представляет собой также качественно новую стадию духовного развития общества, ее в известном смысле можно считать пострелигиозной формой духовной жизни. Европейский опыт Нового времени, с теми или иными особенностями подтверждаемый опытом вхождения в современность других культурных регионов, говорит о том, что национальные различия людей сильнее их религиозного единства и что именно национальные границы оказываются современными границами их духовного сплочения и общественной солидарности. Национальная мотивация поведения часто соединяется с религиозной мотивацией; значительно усиливаясь благодаря такому союзу, она сама приобретает в определенной мере культовый, веровательный характер. Представление о национальных святынях вошло в язык и культуру, как и представление о религиозных святынях.

6. Особая роль национальной идентичности в жизни индивидов, ее глубокая личностная укорененность, трепетный, нравственно охраняемый статус в системе ценностей накладывают определенные обязательства и ограничения на общественный дискурс по национальной тематике.

Общее правило должно состоять в том, чтобы о нациях говорить так, как если бы это были живые люди, имея в виду, что речь идет прежде всего о сфере ценностей, о предмете, прямо затрагивающем достоинство конкретных индивидов. На первом плане

здесь должны быть соображения не истины, а такта, учтивости, уважения. В данном отношении часто более важно, не что говорится, а кто говорит, в какой связи. И, самое важное, насколько сама речь приемлема, может быть принята, одобрена теми, на кого она направлена. Когда на сегодняшнем фоне постоянных конфликтов на так называемой национальной почве вспоминают о советском опыте сравнительно гармоничного общения людей разных национальностей, обычно ссылаются на то, что тогда вообще не интересовались национальным происхождением человека, не было принято, даже считалось неудобным спрашивать об этом. Это действительно было так, и совсем не потому, что недооценивался национальный аспект жизни. Люди не акцентировали на этом внимание по причине, очень похожей на ту, в силу которой они не выносят на публичное обсуждение глубоко личные, интимные проблемы и стороны своей жизни. В данном случае действует логика, в силу которой святое является сокровенным и имя Бога не следует произносить всуе. Сдержанность — очень важное требование в том, что касается публичного разговора о национальных проблемах, в особенности применительно к конкретным нациям, людям, ситуациям. Это — тот предмет, о котором надо больше молчать, чем говорить.

Недопустимо увязывать конкретные действия конкретных людей с их национальной идентичностью. Это неверно по существу и разрушительно для человеческого общения. Считать, что какое-то действие индивидом совершено в силу (по причине) его национальной принадлежности, — значит снимать с него персональную вину, если речь идет о чем-то плохом, или отнимать личную заслугу, если речь идет о чем-то хорошем. Это означает, кроме того, незаслуженно хвалить и незаслуженно порицать всех других представителей той же национальности.

Национальная идентичность действительно представляет собой глубоко укорененную, интимную структуру личности, но именно это как раз означает, что ее нельзя отрывать от индивида, что последний вовсе не является экземпляром национальной серии людей, сам ответствен за свои действия в сугубо личном качестве. Когда какой-то конкретный дагестанец совершает преступление, то он совершает это не потому, что он дагестанец, точно так же, как тогда, когда какой-то человеческий индивид совершает преступление, то он совершает это не потому, что он человек.

В публичном разговоре на национальную тему очень важны аксиологические акценты, правильные векторы порицаний и восхвалений. Ориентиром здесь может быть нравственная модель межличностных отношений, суть которой состоит в том, что судить надо себя, а не других. Эта модель исходит из убеждения, что все люди равны в моральном достоинстве, хотя, разумеется, они различаются между собой (и порой очень сильно) по моральным качествам. То же самое можно сказать о равенстве людей в их национальном достоинстве. Нации различны, но равноценны, ни одна не лучше и не хуже другой, и каждая имеет свои достоинства и недостатки, своих героев и преступников. Из признания этого следует, что отношение людей к собственной нации может и, как правило, должно быть критическим, а отношение к другим нациям, напротив, — акцентированно позитивным. Норма, критерий здоровья нации выдержан в той же личной логике: судить себя, а не других. Излишне говорить, что на деле мы, как правило, наблюдаем нечто противоположное.

О КУЛЬТУРЕ, ЦЕННОСТЯХ И СМЫСЛАХ (Вольные заметки на заданную тему)¹

1. Я уже имел случай отметить особенности Лихачевских чтений. Они больше, чем научный форум, на котором излагаются уже достигнутые научные результаты, их, скорее, следует считать своего рода лабораторией по исследованию диалога культур. На них год от года меняется ракурс рассмотрения диалога культур, и соответственно наше понимание этого феномена становится более конкретным и объемным. В этом году таким ракурсом является аксиология.

Другая особенность наших Чтений заключается в том, что теоретические размышления о диалоге культур идут параллельно с самим диалогом культур и как бы непосредственно вплетаются в этот процесс. Так получилось, что намеченный на этот год разговор о ценностном и коммуникативном аспектах диалога культур совпадает с ситуацией, когда этот диалог оказывается под вопросом именно из-за различия в их ценностных основаниях и смысловых выражениях.

В Лихачевских чтениях прошлого года, посвященных теме «Диалог культур в процессе глобализации», как бы заочно участвовали государственные лидеры Германии и Франции, которые незадолго до того признали крах политики мультикультурализма. В Чтениях этого года также есть заочная часть, которая врывается к нам из самой гущи жизни — это гражданская война в Сирии и теракты в Бостоне. Если эти события считать выражениями (особыми случаями) конфликта, окрашенного в цивилизационные различия Востока и Запада, то они свидетельствуют, что этот конфликт в известном смысле становится внутренним делом и Запада, и Востока — внутриарабским конфликтом и, учитывая, что один из бостонских террористов является американским гражданином, внутриамериканским конфликтом. И в том и в другом случае ценностные различия оказались сильнее диалога и взорвали его пространство. Невольно приходит в голову мысль, которую мы всячески старались и стараемся изгнать, — не рано ли мы отбросили слова Киплинга, что Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись.

¹ Диалог культур: ценности, смыслы, коммуникации : XIII Междунар. Лихачевские науч. чтения, 16–17 мая 2013 г. СПб. : СПбГУП, 2013. С. 66–67.

2. Вопрос о ценностях и смыслах в контексте диалога культур провоцирует на выяснение различия между этими понятиями. Это, конечно, важно. Не философу возражать против уточнения слов и понятий, ведь некоторые даже думают, что в этом и состоит назначение философии. Я бы, однако, хотел обратить внимание на другой момент. Что бы мы ни понимали под ценностями и смыслами, как бы ни соединяли и ни разъединяли эти понятия, совершенно несомненно, что они самым существенным образом и прямо связаны с культурой. Ведь культура — это то, что люди вносят в мир, человеческая печать, которая накладывается на мир. Она прежде всего и заключается в тех ценностях и смыслах, которые составляют ее основу и во имя которых человек осуществляет свою деятельность. Словом, ценности и смыслы — это сердцевина культуры. Разные культуры — разные ценности и смыслы.

Открытый и взрывоопасный вопрос состоит в следующем: как различие ценностных оснований культур обнаруживает себя в диалоге между ними или, говоря по-другому, как возможен диалог между культурами, базирующимися на различных ценностных основаниях? Ответ на него, из которого мы явно или неявно исходили и исходим в своих дискуссиях и которому на практике следовали и следуем в рамках демократически организованной общественной жизни, можно было бы приблизительно сформулировать так. Диалог между культурами протекает в некотором общем для них пространстве, которое совпадает с пространством публичной жизни. Последнее базируется на принципах рациональной коммуникации, праве, здравом смысле и благоразумии; в него люди вступают как граждане, и в нем они оцениваются по общепризнанным критериям того, что считается правильным и неправильным. Все, что касается особых ценностных установок и претензий культур, вступающих в диалог, а также этнических, религиозных и других особых культурных идентификаций граждан, рассматривается как их частное дело, оттесняется на периферию публичного пространства или вообще выносится за его границы. Хотите носить мусульманские платки — носите дома, но не в школе (это у нас), или наоборот, хотите ходить с обнаженной головой — ходите дома, но не на публике (это в Иране); хотите свадьбу со стрельбой — пожалуйста, в горах, но не на улицах Москвы, и т. п.

Такое решение вопроса исходит из принципиального отделения общей сферы общегражданской жизни от частных сфер различных культурных идентификаций. Однако такое разделение все более становится неприемлемым и невозможным по многим основаниям. Укажу только на два. Во-первых, культурно дистиллированное публичное пространство деградирует до пустой формальности политкорректного поведения, да плюс к тому еще заполняется различными суррогатами и подделками культуры. Во-вторых, в условиях современных технологий оказывается все более трудным провести границу между публичной и частными сферами жизни: частные сферы становятся доступными для публичного обозрения, да и сами претендуют на публичность.

3. Новые вызовы, перед которыми оказался процесс диалога культур, наиболее выпукло обнаруживаются и могут быть проиллюстрированы на примере того, как изменяются место и роль религии в современном обществе и как это изменение получает отражение в дискуссиях о постсекулярном мире. Современные демократические государства сложились и функционируют в общем и целом как светские. Правда, мера светскости в них выражена с разной степенью полноты и последовательности, но, тем не менее, во всех случаях церковь отделена от государства, религия считается частным делом. Сегодня, однако, религия, которая, судя по всему, обретает новое дыхание, претендует на то, чтобы быть представленной в публичном пространстве и оказывать свое влияние на образование, социальную политику, законодательство и т. д. Мы видим, например, что РПЦ совсем не желает довольствоваться ролью частного объединения православных россиян и замыкаться в границах церкви; она берет на себя ответственность за развитие общества в целом, внедряется в образование, медицину, армию, пытается сказать свое решающее слово в вопросах общественной морали и т. д. И это — не какое-то исключительное явление. Нечто подобное происходит во всем мире, где-то в более радикальных формах, как, например, на мусульманском Востоке, где-то в более мягких, как, к примеру, в странах Западной Европы. Но и в странах Западной Европы апелляция к христианским ценностям становится все более публичным делом. В них вопрос о том, что современный мир стал постсекулярным, уже почти перестал быть дискуссионным: речь идет только о том, в чем эта постсекулярность состоит. Одни авторы полагают, что вера может найти место в рамках рационального дискурса,

другие видят в ней самостоятельный источник, придающий легитимность публичному пространству. Все это говорит о том, что религиозная вера, религия как один из субъектов в современном диалоге культур исходит из того, что ее ценности с точки зрения обоснованности и общественной значимости вполне сопоставимы с ценностями секулярного сознания и имеют такие же права на публичность, как и они. Принципиальный вопрос состоит в следующем: можно ли обоснованно оспорить данную позицию в рамках концепции диалога культур? На мой взгляд, это трудно сделать. Сегодня вера встречается с рациональным дискурсом не в гегелевской перспективе исторического развития, а в кантианской перспективе взаимодополнительности. Они встречаются не на вертикали исторического развития, где одна стадия сменяет другую, а на горизонтали многообразия современной жизни, и в качестве партнеров, равновеликость которых гарантируется концепцией диалога культур.

4. То, что говорилось выше о соотношении веры и знания, приложимо также и к другим случаям диалога культур, — скажем, между национальной культурой и этничностью, между традиционной сексуальной культурой и культурой сексуальных меньшинств, между высокой культурой и культурой массовой и т. д. Ведь диалог культур, рассмотренный с точки зрения его ценностных оснований, уравнивает все культуры, которые находятся в режиме диалога. Но тем самым подрывается идея развития культуры, ее прогресса. Более того, ставится под сомнение возможность в этой сфере общезначимых критериев, более развитых, совершенных форм и состояний. Это, на мой взгляд, ключевая проблема, с которой сталкиваются и на которую наталкиваются и теория, и практика диалога культур в настоящее время.

Следует, возможно, еще раз вернуться к вопросу о том, о чем мы действительно говорим, когда рассуждаем о диалоге культур. И в самом ли деле речь идет о диалоге культур или о взаимодействии, диалоге конкретных людей, индивидуально ответственных за все, что они делают, включая также культурно обусловленные мотивы и особенности их действий? Ведь простая, очевидная и в то же время в высшей степени важная истина состоит в том, что культуры, цивилизации, ценности, смыслы, идеи, мировоззрения ничего не делают, не могут делать (разве что только в некоем переносном, фигуральном смысле) — все делают люди (отдельные индивиды и их организованные группы),

которые принадлежат к определенным культурам, цивилизациям, придерживаются определенных ценностей, практикуют определенные смыслы, исповедуют определенные идеи, мировоззрение. И когда люди действуют тем или иным образом, они делают это по той причине, что решили так действовать, и именно это является самым важным, когда мы говорим о вине и ответственности. А тот факт, что они, действующие индивиды, принадлежат к определенным культурам, придерживаются определенных идей и ценностей, является вторичным («приобщенным», говоря языком Бахтина) моментом.

«СВОИ» И «ЧУЖИЕ» В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ¹

Первый вопрос, который следует обсудить в связи с заявленной темой, состоит в следующем: «Как она коррелирует с теорией диалога культур в глобализирующемся мире, которая является концептуальной основой Лихачевских чтений?» Совершенно очевидно, что одно несовместимо с другим.

Диалог культур представляет собой такую форму их взаимодействия, которая не ставит под сомнение различия между ними, не снимает их, не разводит по ценностному критерию, а, напротив, санкционирует, признает в качестве блага, нормы совместной жизни в современном мире. Сам смысл диалога состоит в том, чтобы располагать культуры в плоскости сотрудничества, а не конфронтации. Что касается оппозиции «свои–чужие», то это древнейший принцип разделения и противопоставления людей по признаку их групповой принадлежности. Она, конечно, является формой общественной связи, но такой, которая дана в качестве акцентированного, направленного противостояния. По сравнению со многими далекими, неведомыми объединениями людей, с которыми и к которым может не быть вообще какого бы то ни было отношения, как если бы они не существовали вовсе, «чужие» имеют то преимущество, что выделены в качестве объекта противостояния, борьбы. «Чужие» — те, с которыми мы не хотим быть вместе и по отношению к которым изгнание, изоляция, возведение границы, стены являются самыми гуманными способами действия; они нам нужны, чтобы противостоять им.

«Свои» и «чужие», которым нет места в теориях диалога культур, вдруг появляются тогда, когда разные культуры встречаются не в научных дискуссиях, а за пределами наших текстов и академических аудиторий, на улицах наших городов. Например, взятый самый наглядный и вполне российский случай: эти объекты встречаются в качестве коренных жителей и иммигрантов. Они часто вступают в конфронтацию именно как группы людей, различающиеся по определенному культурному признаку. Речь в данном случае не идет о том, что конфликтующие группы изначально маркируют друг друга как «своих» и «чужих», а о том, что культурные различия (язык, обычаи и т. п.) становятся основой такого

¹ Диалог культур и партнерство цивилизаций : XIV Междунар. Лихачевские науч. чтения, 15–20 мая 2014 г. СПб. : СПбГУП, 2014. С. 55–57.

маркирования. Это как бы вторичные, производные, культурно мотивированные «свои» и «чужие». В Москве в последнее время принято шумно праздновать, в том числе уличными шествиями, завезенный из Ирландии День святого Патрика, и это воспринимается москвичами, в том числе националистически мыслящими, вполне нормально. А случающийся время от времени в общественных местах танец лезгинка вызывает возмущение. Не от ценностной ли маркировки культуры идет это различие?

Следовало бы задуматься, нет ли в концепциях диалога культур какого-то серьезного упущения, не позволяющего схватить во всей полноте реальный процесс их взаимодействия, не исключая, в частности, использование культурных различий в качестве аргумента для человеческих противостояний.

Философско-культурологические теории, ориентированные в своих нормативных выводах на объединяющие людей общегуманистические принципы диалога, рационального дискурса, толерантности, содержат собственные ограничения. В них нет изначального универсализма, что делает их этически уязвимыми. Они все, как правило, предполагают согласие, взаимность в качестве некой аксиомы человеческого существования. Их универсализм является вторичным, он обусловлен принятием самого исходного принципа, который должен этот универсализм гарантировать. Они не дают ответа на вопрос, как строить диалог, оставаться в рациональном дискурсе, быть толерантными с людьми, которые не признают этих принципов и настроены на противоположный, разделяющий, воинственный тип отношений. Не удивительно поэтому, что авторы и приверженцы таких концепций нередко приходят к выводам, которые никак не согласуются с их общегуманистическим пафосом, оправдывая, например, варварские бомбардировки Югославии или утверждая, что воюющих с Израилем палестинцев нельзя считать другими, то есть теми, кто достоин диалога, и т. д. Проявляют ли эти авторы в данном случае простую человеческую слабость, вступая в виде индивидов в конфликт с самими собой в качестве мыслителей, или сами концепции обрекают их на такие исключения?

Диалог культур, как уже отмечалось, признает многообразие и разнообразие культур как факт, благо, адекватную и благотворную форму развития человека и общества. Это базовая идея данной концепции. Понятое в таком качестве культурное много- и разнообразие исключает взгляд на него изнутри

одной культуры — взгляд, в рамках которого как раз оказывается не только возможным, но и неизбежным группирование людей по культурным признакам с целью их членения на «своих» и «чужих». Культурное многообразие предполагает некую транскультурную точку отсчета, которая является нейтральной по отношению ко всем встречающимся и вообще возможным культурам и более высокой, чем каждая из них в отдельности и все они вместе. Что это за точка отсчета и есть ли она в наших концепциях диалога культур? Мне кажется, это один из самых слабых (чаще всего замалчиваемых) и требующих разработки пунктов в этих концепциях.

Существенно важно подчеркнуть, что мы говорим не вообще о диалоге культур, а о диалоге культур в глобализирующемся мире. На этот второй, исключительно важный конкретно-исторический аспект (что речь идет именно о глобализирующемся мире) обращается, как я думаю, недостаточно внимания. Если говорить о глобализирующейся перспективе всерьез и ответственно, то это означает, что мир как человеческий дом становится единым и никто в нем не является, не может быть чужим, и, что особенно важно подчеркнуть, где бы реальный живой человек ни находился, он находится в своем доме и не может по этому критерию быть подвергнут дискриминации. Что такое глобальность в финансовом или технологическом плане — это более или менее ясно и очевидно. Доллар имеет силу во всех уголках мира. И все уголки мира охвачены Интернетом. Однако мир един, и все обитающие в нем люди являются его хозяевами не потому, что он опутан Интернетом и долларами. Наоборот, его удастся охватить едиными технологическими и финансовыми сетями по той причине, что он един и принадлежит всем обитающим в нем людям. Теоретическое признание этой важнейшей констатации обязывает дополнить понимание диалога культур как минимум двумя разъясняющими моментами.

Во-первых, теория диалога культур предполагает и включает в качестве своей аксиологической предпосылки признание самоценности человека как человека в лице каждого индивида, признание этого до всех его культурных определений и отличий, а соответственно и признание его права на культурное развитие и оформление в том виде и направлении, которые он сам находит правильными и нужными. Вчера мы могли думать, что точка зрения христианского священника выше позиции языческого

шамана, и на этом основании истреблять язычество и язычников. Вчера мы могли думать, что научный взгляд на мир несоместим с религиозным мракобесием, и на этом основании истреблять и само это мракобесие, и его упорствующих носителей. Все это считалось вехами восходящего, прогрессивного развития. Сегодня мы тоже можем думать так, но это уже не может быть основанием для того, чтобы дискриминировать, ставить под вопрос легитимность тех людей и верований, которые нам кажутся отсталыми, примитивными, может быть, даже недостойными, как иногда выражаются, высокого звания человека, не может быть основанием для того, чтобы ставить под вопрос само их право иметь собственные (с чьей-то точки зрения отсталые) верования и обычаи.

В свете глобального взгляда на мир и человеческое существование приобретает актуальность общая ценностная установка греческих софистов, которые, как известно, впервые противопоставили человеческие установления (нормы, государственные законы, обычаи — то, что в последующем получило обобщенное название культуры) и природу. Они не просто развели природу и культуру как две качественно различные реальности человеческого существования. Софисты возвысили природу, поставили ее выше культуры, считая, что она, природа, одна для всех людей, объединяет их, в то время как установления культуры варьируются от народа к народу, от поколения к поколению и разделяют людей¹. Эта мысль о том, что природное единство людей выше их культурных различий, наполняется в свете глобализации новым, более глубоким и теперь уже вполне историческим смыслом. Она уже сама становится принципом культуры.

Но что это значит и как выразить, закрепить в культуре, в нашем понимании жизни эту простую мысль, что наш единый мир, единый теперь уже не в гениальных прозрениях философов, а в реальном опыте все расширяющейся и углубляющейся глобализации, что он принадлежит всем живущим в нем людям, с их живыми телами, прошлым и будущим, памятью и надеждами? Существует, на мой взгляд, только одна возможность для того, чтобы закрепить эту мысль в культуре, а именно принять ее в качестве безусловной истины и императива действия. Собственно, это уже было сделано, когда было сказано: «Прощайте врагов

¹ См.: Гусейнов А. А. Античная этика. М., 2011. Гл. «Софисты».

ваших» и выдвинут идеал ненасилия в качестве единственно возможной линии поведения, снимающей гибельное для человеческого существования разделение людей на «своих» и «чужих». Речь идет об изначальном и абсолютном запрете на насилие в отношениях между людьми, запрете на него в каких бы то ни было формах и без каких бы то ни было исключений. Это и есть конкретное и точное признание того, что наш единый мир принадлежит всем живущим в нем людям.

Только при такой предпосылке, которая означает, что в глобализирующемся мире нет «чужих» и культурные различия, которые вторичны по отношению к различающимся в этом аспекте индивидам, не могут быть основанием для их маркирования в качестве «чужих», что они не могут стать «чужими», ибо в качестве просто людей уже являются «своими», — только при такой предпосылке и при таком расширении концепция диалога культур получает надежную опору и оказывается изначально и принципиально универсальной. И действительно становится теорией именно диалога культур. Так понятая концепция диалога культур уже не может быть смущена или бессильна перед вопросом: «Как быть в ситуациях людей и позиций, которые не признают самой идеи диалога культур?», ибо возможность существования таких людей и позиций и их право быть теми, что они суть, и занимать те позиции, которые они занимают, уже входит в саму эту концепцию. Только на основе и в контексте ненасилия как первого и абсолютного человеческого приоритета диалог культур из вынужденного и терпимого феномена превратится в желанное и радостное состояние и будет застрахован от трансформации культурных различий в противостояние «своих» и «чужих».

Второй момент, связанный с расширением и обогащением теории диалога культур, касается новых оснований и форм обитания людей в мире. Глобальный мир, если мы принимаем это определение не как фразу, а как обязывающую характеристику современного этапа развития общества, принадлежит всем обитающим в нем людям. Это означает, что везде, где бы они ни были, они будут на своем месте. Но тем не менее люди и в отдельности, и складывающимися между ними группами занимают каждый раз какое-то определенное место и не могут сразу находиться везде, ибо людям необходимо располагаться так, чтобы всем нашлось место. Здесь возникает противоречие между, с одной стороны, вновь складывающимся глобальным видением и глобальным

статусом мира и, с другой — традиционным принципом закрепления людей за определенными территориями, в результате чего некоторые территории считались и считаются священными, одухотворяются в качестве культуротворящего источника жизни народов. Зримых проявлений этого противоречия достаточно много: признаваемое большинством государств право людей свободно покидать традиционные территории, которое не дополняется столь же широкой обязанностью принимать их; особый, уже сегодня во многом транснациональный и трансгосударственный статус прав человека; массовый и многовекторный характер миграционных процессов и др. Противоречия эти свидетельствуют о том, что сегодня мы находимся еще не в глобальном мире, а в мире, который направляется к нему и в котором идет поиск новых форм обитания человека.

Проблемы, возникающие в связи с массовой миграцией людей, хорошо иллюстрируют переходный (в направлении к глобальному миру) характер нашего времени. Прежде всего следует заметить, что миграция — это знамение времени, которое объясняется не только экономическими причинами, хотя они и являются самыми броскими. Воспрепятствовать ей с целью остановить, заблокировать, отменить в принципе невозможно. Правда, это и не нужно, но если бы даже было нужно, то все равно невозможно. Эмигрируют не только из стран третьего мира в развитые страны: массовое, подчиняющееся уже не моральным императивам, а социологическим законам передвижение людей имеет место также и в самих развивающихся, и в развитых странах между собой. К примеру, в России на слуху прибывающие к нам миграционные потоки. Но мы забываем об огромном числе россиян, переселившихся в другие (большой частью европейские) страны. В миграционных потоках большую роль играют, конечно, гуманитарные и культурные предпочтения, но более важно понять, что сама принимающая массовый характер решимость мигрировать, со сравнительной легкостью покидать «свои» территории является совершенно новым по сравнению с предшествующими столетиями и первостепенным по своему культурному значению и гуманитарному настрою феноменом. Это, конечно, выражение, знак глобализирующегося мира, и для его осмысления требуются новые понятия. В связи с этим представляется интересной мысль известного социолога Зигмунда Баумана, предлагающего традиционную метафору почвы (земли) заменить метафорой

якоря¹. Тем самым подчеркивается, что человек не покидает «свою» почву (землю, территорию), чтобы поселиться на «чужой», он в другом месте бросает якорь. Современный житель Земли больше напоминает путешественника или моряка, бороздящего моря и океаны, чем привязанного к полю крестьянина.

Еще одна линия размышлений по поводу нашей социогуманитарной лексики и ее уточнения связана с необходимостью глубже осознать и технологически более четко провести предложенное Максом Вебером различие между целерациональными и ценностно-рациональными действиями. Разумеется, перемещения людей в мире, складывающиеся миграционные потоки не могут не регулироваться, но это регулирование должно быть целерациональным (управленческим, техническим), касающимся его законодательного оформления, создания приемлемых условий и т. д. Но оно не может затрагивать культурных аспектов, быть формой культурной дискриминации, ограничивать свободу культурного самовыражения людей — напротив, должно способствовать тому, чтобы создавать необходимые для этого дополнительные условия.

В связи с общественными обсуждениями и реакциями на проблемы миграции не могу избежать одного замечания. В нашей стране почти не слышно голосов в защиту мигрантов (в особенности из среднеазиатских стран) в связи с их бесправным положением, не звучат даже робкие протесты против гонений, психологического прессинга, унижений, которым они подвергаются со всех сторон; практически никакой благодарности за огромный, тяжелый и грязный труд, который они берут на себя, никакого сочувствия их обреченности жить вдали от своих семей; внимание акцентируется главным образом на отрицательных сторонах, проблемах и неудобствах, сопряженных с их пребыванием. Даже со стороны социалистов и левых сил крайне редки голоса против эксплуатации труда мигрантов. Не знаю, когда еще русская публичная мысль и журналистика были столь эгоистичными, жестокими и бессердечными. В связи с этим по контрасту и в укор нам хотел бы привести выдержку об иммигрантах в Европе из прочитанной недавно (в январе этого года) в Афинском университете лекции французского философа Алена Бадью: «Французский премьер-министр — социалист сказал в начале 1980-х годов:

¹ См.: *Бауман З.* Прощание с миром своих и чужих // *Вокруг света.* 2011. № 12.

„Иммигранты — это проблема“. Нужно поставить это высказывание с головы на ноги: „Иммигранты — это возможность“. Масса иностранных рабочих и их детей свидетельствуют в наших старых и измученных странах, что у мира есть молодость, есть продолжение, есть бесконечное число новых возможностей. Благодаря иммигрантам и будет создана политика будущего. А без них мы так и погрязнем в нигилистическом потребительском и полицейском порядке. Нами тогда и начнут понукать юные лепеновцы в обнимку с полициями. Приезжие могут научить нас становиться иностранцами для самих себя, смотреть на себя со стороны и не слишком очаровываться длинной историей западных белых людей, которая подходит к концу и больше ничего не порождает, кроме чисток и войны. Не будем ждать нигилистической катастрофы нашей „гарантированной безопасности“, будем приветствовать подлинный коммунизм, всегда юный, будем ждать завтрашнего дня, который придет к нам как желанный иммигрант»¹. Если даже Бадью преувеличивает и ошибается, то, согласитесь, нам, философам и интеллектуалам, лучше преувеличивать и ошибаться в ту сторону, что и он, чем в противоположную.

¹ Бадью А. Коммунизм приезжего: афинская лекция // Гефтер : интернет-журнал. 2014. 31 марта.

О НАЦИИ КАК ИДЕЕ И ИСТОРИЧЕСКОМ ЯВЛЕНИИ¹

Предлагаемые заметки являются приглашением к дискуссии и претендуют лишь на одну из точек зрения в ней.

Несомненный, во многих своих проявлениях очевидный факт общественного развития в современном мире состоит в том, что глобализация и универсализация в одних сферах человеческой жизнедеятельности сопровождаются нарастающей локализацией и конфликтностью в других сферах. Если исходить из того, что цивилизация — это «тело» общества, его материальная сторона, а культура — его «душа», идейно-смысловая сторона, то можно сказать: универсализация касается цивилизационного аспекта общества, а локализация — его культурного аспекта. По сути дела, речь в конечном счете идет именно о конфликте цивилизации и культуры. Человечество по своим экономическим и технологическим показателям, уровню производительных возможностей подошло к той стадии, когда оно способно преодолеть исторически обусловленную разобщенность и перейти к формированию единого цивилизационного пространства. Процессы глобализации как раз ведут в направлении единой цивилизации, охватывающей все человечество. В то же время в области культуры общий вектор развития имеет противоположную направленность, здесь мы наблюдаем очевидное нарастание непонимания, отчужденности, воинственных противостояний. Складывается впечатление, что человечество цивилизационно готово стать единым, а культурно — нет.

Разумеется, цивилизационный аспект жизнедеятельности не существует вне, помимо культурного. Речь идет не только об общем соответствии между типом цивилизации и типом культуры, которое не без конфликтов и противоречий достигается в пределах больших исторических эпох. Взятая в своем непосредственном выражении цивилизационная деятельность также протекает в определенном интеллектуальном и аксиологическом обрамлении, предполагает и формирует обслуживающую ее человеческую культуру. В этом смысле глобализация, распространяющаяся на все континенты и народы, и для того, чтобы она могла распространяться на них, сопровождается

¹ Современные глобальные вызовы и национальные интересы : XV Междунар. Лихачевские науч. чтения, 14–15 мая 2015 г. СПб. : СПбГУП, 2015. С. 74–78.

ся и дополняется соответствующей культурой, необходимой и достаточной для протекания этих процессов. Таковыми являются, например, идеология, психология и даже этика потребления, своего рода fast food культуры. Этот непосредственно включенный в практику глобализации суррогат культуры, конечно, не снимает и не смягчает отмеченный разрыв между цивилизацией и культурой, а сам становится дополнительным источником культурных напряжений и противостояний в мире.

Когда мы говорим о нарастающей изоляции и углубляющихся конфликтах в области культуры, в особенности на стыке различных исторически сформировавшихся типов культур, то речь идет о культурах в их относительной или абсолютной самостоятельности по отношению к экономическим и технологическим аспектам общества; о культурах в том виде, в каком они воплощены в соответствующих религиях, искусствах, философиях, нравственных практиках, национальных традициях и тому подобном и имеют для людей самоценное значение. Существует много свидетельств роста культурного самосознания в его акцентированно самобытном выражении, являющегося негативной реакцией на культурные стандарты глобализации. Среди них можно назвать, например, возвращение религии в публичное пространство, рост влияния так называемых консервативных идеологий, возрождение традиционных форм поведения. Одним из свидетельств этого, а тем самым и одним из показателей расхождения между цивилизацией и культурой в современном мире является рост национального самосознания, национализма, национально ориентированных общественных и политических движений. Особого размышления в этом отношении заслуживает опыт Европы.

Новоевропейская цивилизация, которая сегодня играет ведущую роль в цивилизованном выравнивании современного мира, принесла с собой идею национального государства. Национальное государство — это европейское, а если говорить более детально, то западноевропейское изобретение. Именно Европа своей невероятно успешной и в то же время глубоко трагичной судьбой последних двух столетий продемонстрировала необыкновенную продуктивную мощь национально организованной формы общественного бытия и испытала все сопряженные с этим смертельные опасности. Сегодня Европа стремится прорвать ставший для нее узким горизонт национального государства

и сформировать (отчасти даже сформировала) политико-юридическое и финансово-экономическое пространство, которое соответствует общей тенденции, ведущей к единой цивилизации. Однако, как ни странно, это не исключило, а в известном смысле даже обострило национальное самосознание европейских народов, разбудило «спящих собак» этничности.

Судьба национальной идеи в современном мире, в особенности ее противостояние культурно-нивелирующим тенденциям складывающейся глобальной цивилизации, позволяет по-новому взглянуть на феномены нации и национализма в историческом процессе. Здесь хотелось бы обратить внимание на два момента.

1. В нашей литературе, как и в общественном сознании, существуют два разных понимания природы нации. В одном варианте она понимается как этнокультурная общность, принадлежность к которой определяется рождением и воспитанием. Другая точка зрения рассматривает нацию как политическую общность, принадлежность к которой определяется гражданством. Эти концептуальные подходы, на мой взгляд, односторонни и абстрактны. Это не значит, что они ложны. Нет, они именно односторонни. Они представляют собой разное понимание нации, выражающее взгляды и пристрастия тех, кто дает такие определения, но не суть нации в ее полноте. Это приблизительно так, как если бы, желая определить человека, одни говорили бы, что он есть разумное существо, а другие возражали бы, что он есть существо общественное (социальное). На самом же деле человек разумен в качестве социального существа и социален в качестве существа разумного. То же самое относится к отмеченным различиям в определении нации. В действительности нация представляет собой этнокультурную общность, которая получает продолжение и завершение в форме национального государства и благодаря этому становится нацией.

Чтобы понять это единство культурной и политической составляющих нации, следует иметь в виду, что нация возникает как преодоление сословного разделения общества. Национальное государство соответственно является постсословным, то есть демократическим. Государство только в качестве национального становится демократическим.

Сословное государство характеризовалось тем, что господствующие в нем сословия были культурно, ментально отделены от угнетенных сословий, противостояли им. Общество в ту фео-

дальнюю эпоху было полуобразованным. Образование являлось привилегией так называемых благородных сословий, а низшие сословия составляли необразованную и бесправную массу подданных. Государственное устройство, политика и в значительной степени политический класс в сословно организованном обществе были отделены от этнокультурной основы подавляющего большинства подданных государства. Линии социально-статусных размежеваний были также в целом и линиями культурных размежеваний. Становление нации и формирование национального государства означали преодоление данного разрыва, и само это преодоление было его важнейшим элементом. Народ становился нацией по мере того, как государство становилось национальным, создавая единое пространство для развития национальной культуры, интеллектуального и человеческого роста своих граждан.

Каждый человек принадлежит определенной этнокультурной общности, это от него так же мало зависит, как факт его рождения и то, в какой семье и культурной среде он родился и вырос. Этнонациональная принадлежность человека — это его судьба. Этничность свою, как и свое тело, человек не выбирает. Это не значит, конечно, что этничность представляет собой биологический феномен. Это лишь значит, что человек есть социальное существо и свою первичную групповую принадлежность он наследует. Этническая принадлежность человека аналогична его биологической определенности только в том, что и то и другое он приобретает еще до того, как получает возможность выбирать. Иное дело — гражданство, которое в значительной мере является делом выбора. Однако человек становится гражданином не в качестве абстрактной единицы, а в своей этнонациональной определенности. Особенность национального государства и одновременно критерий того, что оно действительно является национальным и в этом смысле соответствует своему понятию, состоят в том, что оно позволяет гармонически сочетать предзаданную этнонациональную идентичность человека с его гражданской идентичностью. И оно остается национальным в той мере, в какой умеет это делать. (Особый вопрос: как достигается такое сочетание? Опыт свидетельствует, что оно может достигаться разными путями — от возведения этничности в политический принцип до такого полного отделения одного от другого, когда само гражданство становится своего рода новой этничностью, дополняющей первичную этничность, какой бы она ни была.)

Словом, современная демократия, а соответственно и понятие национального государства, которое является синонимом демократического, включает свободу этнокультурного развития народов как естественной основы индивидуальных свобод. Уместно заметить: именно потому, что нация существует в единстве государственно-политических и этнокультурных аспектов, соединяет в себе идею гражданства и идею этничности, всегда сохраняется опасность универсально-космополитических и националистических, шовинистски-почвеннических извращений в ее понимании.

2. Нация, будучи постсословной формой человеческого общежития, означала не только политическое равенство, трансформацию общества из полубразованного состояния в образованное и просвещение народа, возвышение патронируемых подданных в самостоятельных граждан. Она вместе с тем противостояла разделяющей сословной идеологии и представляла собой новую форму духовной общности. Нация всегда несет определенную идею. Без идеи нации нет самой нации. Нацию можно и следует понимать как определенную форму духовной общности и соответственно как определенную ступень духовного возвышения общества. В этом смысле важно подчеркнуть, что нация является не только постсословным, но и пострелигиозным образованием.

Нация представляет собой пострелигиозное образование не только в хронологическом, но и в собственно историческом смысле. Она находится также в ряду духовных форм и претендует на то, чтобы быть более высокой, объединяющей народ и одухотворяющей ее силой, чем религия. Одной из самых драматичных, пожалуй, самой драматичной линией становления европейских наций было противостояние церковно-папистскому универсализму и борьбе за сплочение, единство народа против разделяющих его религиозных различий, за учреждение секулярного публичного пространства государства. Одна из доказанных и выстраданных опытом европейского развития в Новое время истин состоит в том, что национальное единство выше и важнее не только классово-политических, но и религиозных различий. Эта же истина получает подтверждение в области межгосударственных отношений: теперь уже оказывается, что национальные различия важнее, намного более существенны и значимы, чем религиозное единство. Общий характер и схемы взаимодействия между

господствующей религией и формирующимися нациями, которые продемонстрировала европейская история, подтверждаются также на опыте других регионов, в частности современного мусульманского Ближнего Востока.

Какой более высокий духовный смысл несет нация, в чем заключается ее идея? Выраженная в предельно общем и кратком виде, она заключается в справедливости. Национальная стадия исторического развития одновременно означает принципиально новую, более высокую стадию общественной справедливости. Справедливость, совпадающая с идеей нации в своей антисословной направленности, означает демократическое жизнеустройство общества (то, что в знаменитом лозунге Французской революции 1789 г. выражено словами «свобода» и «равенство»), а в своей антиклерикальной направленности — служение народу (то, что в том же лозунге выражено словом «братство»). Эти два аспекта национальной идеи связаны между собой самым тесным образом: служение народу вместо служения Богу означало готовность найти земное решение человеческих упований, которые как раз увязывались с демократическими формами жизни.

Понимание нации как духовной общности переходит в более высокое понимание человеческого достоинства и справедливости, обеспечивая тем самым гражданское единство и внерелигиозную сплоченность общества. Такое понимание имеет особенно важное значение в том отношении, что оно оставляет открытой перспективу внационального взгляда на мир, предохраняя тем самым от националистической зашоренности сознания. Национальное самосознание опирается на осознание ценности национального бытия. Это своего рода аксиома, выражающая факт принадлежности человека к определенной нации и позволяющая, даже обязывающая его выделять ее в своих ценностных приоритетах среди всех других наций, подобно тому как он выделяет своих родителей среди всех остальных людей. Вместе с тем желание блага своему народу и стремление внести свой вклад в его приумножение предполагают знание того, в чем заключается это благо. Это означает, что национальные проблемы можно правильно понять только в более широком, чем сама нация, исторически развивающемся контексте человеческой и исторической справедливости.

Взгляд на нацию как одновременно исторический и духовный феномен напрямую связан с пониманием патриотизма. Патриотизм как любовь к Отечеству включает привязанность ко всему

своему, родному — к языку, природе, воспоминаниям детства, памяти предков и т. п. Одновременно и даже прежде всего он нацеливает на то, чтобы подчинить личные интересы общественным («Жила бы страна родная, / И нету других забот!»), понятым именно как благо своего народа и государства. Патриотический строй мыслей и чувств выходит в жизни человека и общества на первый план тогда, когда речь идет о взаимоотношениях, сотрудничестве, конкуренции, конфликтах с другими народами и государствами. Патриотизм выражает жизненную позицию, исходящую из убеждения, что Родина (Отечество) — превыше всего. Он соединяет, сплачивает людей в пределах Отечества и в то же время неизбежно (по крайней мере до некоторой степени) ментально замыкает их в этих пределах, обособляя тем самым от представителей других отечеств. В этой двойственности заложена возможность различных теоретических и идеологических толкований патриотизма, в результате чего патриотизм, призванный сплачивать людей, становится источником раздоров между ними.

В истории России то или иное понимание патриотизма (своего и чужого, самобытности и универсальности, традиций и заимствований и т. д.) было одним из основных предметов идейных и практических противостояний в обществе. Тема эта в русском исполнении настолько большая и сложная в своих конкретных решениях и нюансах, насколько и острая, даже кровавая в своих практических следствиях. В общем и целом, в данном вопросе выделяются два полярных подхода, каждый из которых называет свой взгляд на патриотизм истинным, а противоположный — ложным.

Один из этих подходов, который идейными противниками был клиширован как слепой и казенный, акцентирует внимание на самобытности России. Он исходит из того, что у России свой особый путь и иноземные, прежде всего западные, заимствования для нее губительны, что ее беды начались с реформ Петра I, свернувшего страну с ее собственного оригинального пути на путь заимствований западных образцов. Представители этого направления считают, что свое лучше чужого лишь потому, что оно свое. Их отношение к истории, традициям и быту народа является не критическим, и потому их патриотизм считается слепым. А одну из счастливых особенностей своего народа они видят в покорности государству, стоящему на страже общего блага, и потому патриотизм их именуется казенным. В самом общем философско-

методологическом плане данный подход получил выражение в концепции локальных культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, согласно которой не существует общих закономерностей и единой линии развития народов, а каждый из них в своей типологической определенности равен самому себе. В конкретной нравственно-политической направленности патриотизм в данном случае отождествляется с национализмом и реализует себя в противостоянии буржуазно-индивидуалистической Европе.

Другой подход, который его идейными противниками обозначается как универсалистский, космополитичный, антинациональный, исходит из убеждения, что нация не является последним словом истории и ее судьбу надо рассматривать в более широкой, чем сама нация, духовной и исторической перспективе. Суммируя кратко, его можно свести к следующим положениям.

Нельзя любить Родину с закрытыми глазами: патриотизм не исключает, а предполагает и требует критического отношения к наличному состоянию народа и государства, уровню их политического, интеллектуального, нравственного развития.

Никто не имеет патента на патриотизм, тем более правящие круги, которые склонны злоупотреблять патриотическими чувствами ради охраны и укрепления своего привилегированного положения.

Патриотизм — это не национализм, он предполагает и требует уважительного отношения к другим народам и государствам, заимствования всего передового, ценного из их опыта и достижений.

Второй подход, на мой взгляд, исходит из более адекватного понимания нации как исторического и духовного феномена, чем первый.

Ниже приведу ряд цитат В. С. Соловьева в надежде, что он может стать одним из в высшей степени полезных заочных участников нашей дискуссии. Его позиция может быть сегодня особенно актуальной в том, что касается национализма, имея в виду, что сегодня об этом стали говорить без негативной коннотации¹.

«Ставя, в силу национального принципа, служение *своей* (курсив мой. — А. Г.) народности как *высшую цель*, каждый народ тем самым обрекает себя на нравственное одиночество...» (с. 280).

¹ Цитаты взяты из работы «Национальный вопрос в России» по изданию: Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. М. : Правда, 1989. Т. 1 : Философская публицистика. (В скобках по тексту указаны страницы этого издания.)

«...принцип национальностей может представляться в другом виде: он может являться не как выражение народного эгоизма, а как требование международной *справедливости*, в силу которой *все* народности имеют *равное* право на самостоятельное существование и развитие» (с. 280).

«Для того чтобы народ был достойным предметом веры и служения, он сам должен верить и служить чему-нибудь высшему и безусловному: иначе верить в народ, служить народу значило бы верить *в толпу людей...*» (с. 281).

«Но чтобы патриотические заботы о народной самостоятельности были плодотворны и безупречны, необходимо помнить две вещи: во-первых, что самостоятельная народность все-таки не есть высшая и окончательная цель истории, а есть лишь средство или ближайшая цель; а во-вторых, что к достижению этой ближайшей цели ведет отнюдь не возбуждение национального эгоизма и самомнения, а, напротив, пробуждение национального самопознания, то есть познания себя как служебного орудия в совершении на земле Царствия Божия» (с. 284).

«Вы говорите: служа своему народу, мы тем самым служим и человечеству. С таким же правом можно сказать, что, служа самому себе, я служу своей семье, служа своей семье — служу своему народу и т. д., и в результате выйдет, что я могу ограничиться служением самому себе. Но *каким* служением? Все это только игра слов; дело же зависит от того, *в чем* и *как* я служу себе и другим» (с. 307).

«...у целого народа не только есть совесть, но иногда эта совесть в делах национальной политики оказывается более чувствительною и требовательною, нежели личная совесть в житейских делах» (с. 328).

«Помимо внешних благ, о которых должно заботиться государство, народ наш хочет еще совсем другого. Он хочет *правды*, то есть согласия между действительною жизнью и той истиной, в которую он верит» (с. 331).

«Внутреннее противоречие между требованиями истинного патриотизма, желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и фальшивыми притязаниями национализма, утверждающего, что она и так всех лучше, — это противоречие погубило славянофильство как учение...» (с. 444).

«Вместо того чтобы настаивать на русском пути и русских началах, как будто русское и хорошее значили одно и то же, —

следовало точнее и последовательнее отделить в русской действительности и русской истории белое от черного, несколько не смущаясь тем, что белый цвет одинаково бел для всех народов земли» (с. 475).

«...различия между *национальностью* и *национализмом*, — ведь это то же самое, что различие между *личностью* и *эгоизмом*» (с. 516).

«...*народность* и *национализм* две вещи разные (так же как *личность* и *эгоизм*)...» (с. 592).

«...отречение от своего национального эгоизма вовсе не есть отрицание своей народности...» (с. 592).

«Человечество представляется нам чем-то отвлеченным — пусть так; но ведь и нации сложились на глазах истории, и тысячу лет тому назад „Франция“, „Германия“ должны были представляться такими же отвлеченными терминами, как теперь „человечество“» (с. 602).

«*Какому* национальному делу служили, чье национальное самосознание выражали апостолы, мученики, наконец, великие учителя церкви?..

Это обстоятельство лучше всего уясняет нам великую разницу между *народностью* как положительной силой в живых членах единого человечества, и *национализмом* как началом отделения частей от целого — началом, отрицающим человечество и губящим самую народность. Только понимая и принимая это различие, можно выйти из темной и удушливой сферы национального *самодовольства* на открытый и светлый путь национального *самосознания*» (с. 603–604).

«Народность *сама по себе* есть лишь ограниченная часть человечества, могущая стоять в том или другом отношении к абсолютному идеалу, но ни в каком случае не тождественная с ним; поэтому когда такой частный факт берется как он есть и возводится в высший принцип, когда отдельному народу приписывается исключительная и неотъемлемая привилегия или монополия на абсолютную истину, тогда он из преимущественного носителя и служителя всечеловеческого идеала превращается в безусловный довлеющий себе предмет нашего служения, то есть в *идола*, поклонение которому основано на лжи и ведет к нравственному, а затем и материальному крушению» (с. 628–629).

IV. БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕКА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

ЧТО ТАКОЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО?¹

Постановка вопроса

Одно из возможных прочтений темы очередных Международных Лихачевских чтений «Глобальные вызовы и национальные интересы» состоит в следующем: в рамках национальных интересов невозможно дать адекватный ответ на глобальные вызовы. Национальных интересов много, так же много, как и наций, число которых, даже если взять за единицу нацию-государство, превышает две сотни. И, самое главное, их число имеет тенденцию к возрастанию. Они в каждом случае, даже если иметь в виду самые большие нации, представляют ограниченную совокупность людей на ограниченной территории и в масштабах человечества и планеты в целом имеют частную, локальную природу. Вызовы же, о которых идет речь, глобальны, являются угрозой для планеты и всего человечества. Для ответа на них субъектом действия должно выступать само человечество в своей естественной ответственности за условия жизни на Земле. Возможно ли это, и если да, то каким образом? Вот вопрос, который требует теоретического осмысления и практического решения.

1. Прежде всего следует отметить, что нации, ограниченные своими интересами, не могут сложиться в некое целое (единство), способное действовать солидарно (в рамках единого плана) даже перед лицом общей для всех угрозы. Это невозможно и по определению и по факту.

По определению невозможно, так как каждой нации свойственно в такой же мере объединять входящую в ее состав совокупность людей поверх их семейных, племенных, этнических, расовых и иных различий, в какой и изолировать, разделять, отличать, противопоставлять их другим нациям. Здесь действует своего рода диалектика: объединение через обособление и противопоставление. Как отмечают специалисты, оппозиция «свои–чужие» свойственна любой коллективной идентичности, для

¹ Современные глобальные вызовы и национальные интересы : XVI Международ. Лихачевские науч. чтения, 19–21 мая 2016 г. СПб. : СПбГУП, 2016. С. 71–75.

национальной же идентичности она является базовой; неслучайно особенно напряженными и чреватými конфликтами оказываются отношения между приграничными и близкородственными народами. Как часть не может быть равна целому, так и интерес нации не может совпадать с интересом человечества, если последний вообще существует. Нации не могут выстроить свое бытие на основе и в логике глобальных вызовов; даже в тех случаях, когда им выгодно представлять глобальные интересы, быть, как говорится, локомотивами истории, они делают это исходя прежде всего из своих особых интересов, руководствуясь стремлением к самосохранению и расширению своих возможностей в качестве данной нации. В деятельности нации, сопряженной с глобальными вызовами, на первом месте стоит ее выгода, а не благо человечества. Доказательством этого может служить отношение к такой сугубо рукотворной глобальной угрозе, как опасность самоуничтожения, которую несет с собой ядерное оружие: обладающие им государства смотрят на это оружие с точки зрения собственной безопасности и превосходства, а вовсе не в общечеловеческой перспективе, и всячески оберегают свою монополию на него. Этой же логикой руководствуются страны, которые не имеют ядерного оружия и стремятся всеми правдами и неправдами приобрести его.

Нации не могут сложиться в глобальное целое также по факту, о чем свидетельствует реальная политика государств, рассматриваемая в контексте процессов глобализации. В связи с этим бросаются в глаза две тенденции. Во-первых, каждая страна старается использовать открывающиеся в ходе глобализации возможности для получения конкурентных преимуществ и захвата лидирующих позиций в мире, стремится выдать свои национальные интересы за глобальные, в чем сегодня особенно преуспела одна заокеанская держава. Во-вторых, неизбежно возникающие в ходе глобализации ситуации социальной-политической нестабильности (неопределенности, подвижности, изменчивости) порождают центробежные (не центростремительные, как можно было бы ожидать, а именно центробежные) тенденции, становятся поводом и источником не объединения и укрупнения этнонациональных общностей, а, напротив, разъединения, обособления, реализации неудовлетворенных национальных претензий на самостоятельность. Существуют опыты объединения национальных усилий во всемирном масштабе с целью

обеспечения безопасности (ООН), совместной борьбы за сохранение окружающей среды (саммиты Земли, климатические форумы и др.). Эти опыты ценны, поскольку нет ничего другого, но они вторичны по отношению к национальным интересам и по своей эффективности несоразмерны опасностям, которым призваны противостоять.

2. Часто в общегуманитарном дискурсе мы используем понятие человечества: говорим от имени человечества, делаем что-то ради человечества, скорбим по человечеству, гордимся человечеством, разочаровываемся в нем. Что подразумевается под этим словом и включают ли такого рода апелляции к человечеству, рассуждения от его имени конкретное и ответственное содержание или они представляют собой красивые фигуры речи, которые имеют лишь превращенное (риторическое, демагогическое или иное) значение?

Человечество представляет собой прежде всего биологическую популяцию определенного вида — человека разумного, совокупность всех живущих и живших когда-либо на земле индивидов, представляющих этот вид. Оно, как считается, венчает биологическую эволюцию и переводит свое бытие в социальную форму, создает вторую, надбиологическую среду своего обитания — культуру, которая производится, поддерживается и наследуется индивидами и их объединениями в процессе их прижизненной активности и закрепляется в символических формах информации. Человечество есть синтез биологического и социального, оно является таковым и на уровне популяции в целом, и на уровне каждого человеческого индивида: благодаря искусственно создаваемой социальной среде оно как вид победило в борьбе за существование и превратило планету в свою экологическую нишу; каждая человеческая особь является жизнеспособной и реализует свое деятельное существование благодаря соединению генетической информации с культурной.

Среди специалистов нет бесспорного единства по вопросу о том, было ли происхождение человека однократным процессом и, возникнув в одном месте (в Восточной Африке), люди расселились по всей планете, или оно происходило многократно в разных частях света. Что касается социальной эволюции, то мы можем уверенно утверждать, что это был многократный процесс и в какой-то мере он все еще остается таковым. Культурное развитие проходило по различным самостоятельным и независимым

друг от друга линиям, которые, как маленькие ручейки, соединялись между собой, образуя большие полноводные реки. По такой схеме, вероятнее всего, возникали известные нам, в том числе дошедшие до наших дней, цивилизации, каждая со своей автохтонной историей становления и развития, которые, кстати сказать, первоначально и складывались вдоль больших рек.

В социально-культурном развитии человечества удивительно то, что оно, хотя и осуществлялось в форме различных самостоятельных цивилизаций, тем не менее протекало по неким общим законам и сопоставимым друг с другом линиям, проходило через одни и те же стадии, идентичность которых особенно высока в случае форм производства (собирачество, охота, земледелие, скотоводство, индустриальное развитие). Даже деление на исторические периоды (древность, Средние века, Новое время) оказывается универсальным и с теми или иными уточнениями применимо к каждому потоку цивилизационного развития. Оставляя в стороне вопрос о роли взаимных влияний, которые в какой-то форме все-таки имели место, и даже допуская, что этих влияний было больше, чем мы сегодня знаем, следует признать, что такая выровненность линий развития свидетельствует об объективности социальной эволюции, позволяет осмыслить ее как процесс, который протекает независимо от состава, целей и сознательных усилий участвующих в нем людей, хотя и реализуется через их деятельность.

3. Оставляя в стороне сложный вопрос сочетания биологической эволюции и социального развития, принимая в качестве очевидного то, что социальное развитие человечества продолжает биологическую эволюцию или надстраивается над ней, но в любом случае протекает автономно и несравнимо динамичнее, чем природный процесс в человеке, следует заметить, что глобальные вызовы и опасности имеют если не исключительно, то преимущественно социальную природу и требуют именно социальных (общественных) решений. С этой точки зрения важно отметить еще две особенности исторического развития человечества в форме отдельных самостоятельных цивилизаций.

Одна особенность состоит в том, что каждая цивилизация формировалась, укреплялась, расширялась в борьбе, в том числе и даже в первую очередь насильственной, между входившими в ее орбиту обществами (странами), а также между социальными группами внутри этих обществ (стран). И в настоящее время

продолжается скрытая и явная борьба народов и государств за доминирование, господство в рамках своего цивилизационного пространства. Как бы то ни было, к современному состоянию цивилизации пришли с огромным опытом войн и социального насилия, с глубоко укорененными и всесторонне поддерживаемыми убеждениями и привычками силой защищать свои интересы. Неслучайно из представленных сегодня в мире цивилизаций, сопоставимых по своим масштабам и историческим претензиям, по крайней мере четыре (европейская в двух относительно самостоятельных подвариантах — западном и российском, Китай и Индия) уделяют первостепенное внимание вооруженному потенциалу и обзавелись ядерным оружием. А еще одна (пока разрозненная внутри себя и не имеющая несомненного лидера) — исламская цивилизация — также идет в этом направлении, компенсируя свое отставание в привычном вооружении таким необычным, но чрезвычайно эффективным средством насилия, как терроризм.

Другая особенность заключается в том, что каждой цивилизации соответствует своя культура, имеющая всеобщую природу. Каждая из них мыслит себя как универсальный исторический проект, выражение всечеловеческой и безусловной истины. Цивилизация порождает, получает продолжение и закрепление в общемировой культуре, как если бы вообще она была одной-единственной или, по крайней мере, самой достойной. Единого, исторически целостного человечества в реальности не существовало в прошлом и не существует и сегодня. Но оно существовало идеально, в форме культуры. У каждой цивилизации есть своя идея человечества, позволяющая ей мыслить себя центром и средоточием мира. Касаясь старого спора о соотношении культуры и цивилизации, следует заметить, что культура выражает дух цивилизации, закрепляет ее претензии на всеобщность и универсальность, а тем самым и несовместимость с другими цивилизациями. Культура, словно панцирь, придает каждой из цивилизаций герметичность, позволяющую и даже принуждающую сознать себя не как одну из многих (или нескольких), а как единственную.

4. Цивилизации, развивавшиеся до настоящего времени каждая своим путем, в рамках своего культурного оформления, исторической инерции, более или менее локально очерченной территории сошлись, уперлись «головами» друг в друга, в результате

чего их существование в прежних автономных режимах оказывается более невозможным и их дальнейшая судьба будет зависеть от того, смогут ли они подняться над самими собой и обрести устойчивость под единым куполом. Глобализация, этот набирающий силу тренд современного мирового развития, является попыткой перехода от многотысячелетнего процесса развития человечества в форме отдельных цивилизаций к его существованию в качестве единой цивилизации или суперцивилизации. Успех такого перехода вовсе не предзадан. Конечно, всякий переход наряду с возможностями заключает в себе и риски, и в этом смысле человеческое будущее (и отдельных индивидов, и общества в целом) всегда было и остается вероятностной величиной, однако степень такой вероятности различна, в настоящее время она (по крайней мере в том, что касается будущего человечества) принципиально меньше, чем когда-либо раньше. Ведь глобальные угрозы глобальны не только в том смысле, что касаются всех, но и в том, что они угрожают самому существованию человечества.

Прошло более 20 лет с тех пор, как С. Хантингтон высказал мысль о столкновении цивилизаций как одном из признаков начавшейся новой эпохи в международных отношениях. Речь, в частности, шла о том, что после холодной войны линией разделений в международных конфликтах становятся не идеологии, а культуры, и что сами конфликты из внутрицивилизационной сферы перемещаются в межцивилизационную. Оценивая эти утверждения, исходя из опыта постсоветской России, можно заключить, что первое из них оказалось верным, второе — нет. В самом деле, полный отказ России от идеологической конфронтации с Западом, как и от самой побуждавшей к такой конфронтации идеологии, и переход в своих идейных и ценностных приоритетах на позиции Запада не изменил архитектоники ее отношений с Западом, которая остается конфронтационной. В то же время конфликты на постсоветском пространстве, которые можно охарактеризовать как внутрицивилизационные, не исчезли и скорее усиливаются, чем ослабевают. В этом отношении показателен следующий пример. В качестве иллюстрации своего тезиса, что конфликты переходят в межцивилизационную сферу, Хантингтон ссылается на опыт преодоления назревавшего военного столкновения между Украиной и Россией в начале 1990-х годов и замечает, что «это два славянских, по большей части православных

народа, на протяжении столетий имевших тесные связи. И поэтому в начале 1993 года, несмотря на все причины для конфликта, лидеры обеих стран успешно вели переговоры, устраняя разногласия. В это время на территории бывшего Советского Союза шли серьезные бои между мусульманами и христианами, напряженность, доходящая до прямых столкновений, определяла отношения между западными и православными христианами в Прибалтике, но между русскими и украинцами дело до насилия не дошло». То, чего не случилось в отношениях между Россией и Украиной тогда, произошло через 20 лет. Этот пример не опровергает утверждения о цивилизационных основах современных конфликтов, но он, как и множество аналогичных примеров в других регионах, показывает, что движущими силами мировой политики остаются национальные интересы, а ее субъектами — национальные государства.

Цивилизационно-культурный фактор в международной политике действительно оказывается более важным, чем идеологический, но не сам по себе, а благодаря тому, что он приобретает решающее значение в консолидации национальных государств. Нации-государства, как и прежде, остаются решающими субъектами мировой политики, только они связывают свое самоутверждение преимущественно с тем, что защищают ценности своей культуры и цивилизации. В той мере, в какой можно говорить о столкновении цивилизаций, его субъектами остаются национальные государства.

5. Глобальные интересы и вызовы упираются в партикуляризм и конфликтность национальных интересов. Вопрос о возможности адекватных ответов на них оказывается вопросом о возможности преодоления национальных разделений в более высоком синтезе. Будет ли когда-нибудь национальная разобщенность преодолена в некой сверхнациональной (постнациональной) общности, подобно тому как нации преодолели этноплеменную разобщенность, а многообразие языков дополнено неким единым для всех эсперанто? Это на сегодняшний день сценарий если не полностью закрытый, то маловероятный. В общественном сознании его не существует даже в виде утопии. Движение идет скорее в обратном направлении, о чем свидетельствуют опыты Советского Союза и Югославии.

Такой же проблематичной и еще менее вероятной остается возможность социальной консолидации человечества вокруг

одного (единого) властного центра легитимного насилия, образование некоего государства в мировом масштабе. Опыт говорит о том, что открываемые глобализацией возможности рассматриваются доминирующими сегодня нациями-государствами как шанс получить такое превосходство в военной силе, которое позволит наконец осуществить те всемирные имперские амбиции, которые в прошлом, как считается, терпели крах из-за отсутствия соответствующих технологических средств. Господствующие в российском обществе идеи и настроения исходят из того, что государствовоподобное всемирное объединение, будучи нереальным, к тому же еще и нежелательно, что оно стало бы формой культурной деградации.

Словом, человечество как социальное целое складывается активно, в силу законов общественного развития, о чем, в частности, свидетельствуют процессы глобализации. Но его нет в качестве субъекта социального действия, и его возможность стать таким субъектом блокируется национально-государственной и цивилизационно-культурной разнородностью. Нации-государства (сами по себе или даже если бы им удалось сгруппироваться по цивилизациям), может быть, в состоянии объединиться для решения какой-то отдельной угрозы, такой, например, как опасность глобального потепления, но они в принципе не могут стать устойчивым объединением, действовать как целое. В этом отношении социальная эволюция, как представляется, подобна биологической: ведь существование человека как вида гарантировано его разнообразием, в том числе и тем, что он существует в виде многих «стад», а не сбивается в одно.

Если даже предположить, что человечество станет объединенным под некой единой общепризнанной властной инстанцией, то и в этом случае оно бы не приобрело качества, позволяющего ему адекватно отвечать на глобальные угрозы. Такие угрозы, как и любые события большого исторического, а тем более общепланетарного масштаба, являются объективным итогом, своего рода равнодействующей практически бесчисленного количества единичных (индивидуальных и групповых) действий и отличаются от них, как сумма отличается от чисел, из которых она складывается. Судьбы народов и государств не зависят от правителей, хотя последние, конечно, как-то влияют на них. Точно так же и судьбы человечества не могут зависеть от тех, кто будет им управлять, сколь бы разумными те ни были. Социология и философия

истории говорят о том, что организация больших масс людей подчиняется своим объективным законам и общественное развитие надо рассматривать как естественно-исторический процесс.

6. Единство человечества, маловероятное или вовсе исключенное на коллективном уровне и в форме общеобязательных юридически гарантированных управленческих решений, может стать реальностью, действенной силой на индивидуальном (личностном) уровне и в форме нравственно ответственной позиции. Поскольку в ответ на глобальные угрозы требуются разумные действия человека, коренящиеся в его свободе воли, то они только и могут существовать в форме нравственного ядра его общественного поведения. Человечество как идея и идеал существовало давно, по крайней мере начиная с так называемого осевого времени. Если говорить, например, о европейской культуре, то можно сослаться на философские абстракции человека, монотеистические взгляды на его происхождение и божественное предназначение, выдающиеся гуманистически ориентированные эстетические и нравственные опыты. В настоящее же время в контексте вызовов глобализации речь идет о том, чтобы то, что было идеей и идеалом, стало самоочевидной повседневной практикой.

Понятие человечества может наполниться адекватным содержанием и стать реальностью, приобрести действенную силу только при условии человечности всех составляющих его индивидов. Отвечая на вопрос: «Что такое человечество?», мы можем сказать: человечество — это человечность. Здесь снова уместна аналогия с биологической эволюцией: природа гарантирует сохранность вида тем, что видовые признаки закреплены (заложены, закодированы) в организме каждой особи. Также действует и социальная эволюция — с той лишь разницей, что она не закладывает человечность в качестве родовой сущности человека изначально в каждого индивида, а предполагает в качестве его свободного решения.

Человечность людей как путь, благодаря которому человечество приходит к единству и обретает свою историческую субъектность, кажется утопической. В действительности же этот путь вполне реалистичен, и его реализм заключается в том, что другого нет. Другой путь приведет к гибели, и человечество сегодня идет по нему. Суть этого пути состоит в том, чтобы добиться сплоченности и единства действий в масштабе человечества

силой внешнего принуждения. Если человек отличается от механических тел и от других живых существ, если наличие в нем разума и души что-то всерьез значат и призваны придать вселенной новое качественное состояние, то отсюда как минимум следует, что он может сам задавать условия своего существования, а не только подчиняться внешним воздействиям, а также инстинктам и желаниям своего тела.

7. По крайней мере два возражения против самой возможности человечности как действенной, работающей универсальной нормы требуют аргументированного ответа. Во-первых, от нормы нет прямого перехода к поступку. Поступки всегда индивидуализированы, единственны, как и сами индивиды, которые их совершают. Во-вторых, тот партикуляризм национальных и иных культурно детерминированных интересов, который, как уже отмечалось, блокирует их общечеловеческий синтез, получает также выражение в поведении представляющих эти интересы индивидов.

Оба возражения снимаются, если рассматривать человечность в контексте негативной этики и понимать не как содержательную позитивную программу, а как совокупность безусловных запретов. Запрет является особой нормой, так как он может прямо, без опосредования частной посылкой, перейти в поступок, который заключается в не-делании чего-то. Для того чтобы подчиниться запрету на определенные поступки, индивиду не требуется ничего дополнительного (особого), кроме собственной воли следовать этому запрету. Говоря о действенности запретов в общем смысле, речь, следовательно, можно вести только о том, относятся ли они к очевидным в своей определенности конкретным поступкам и принимаются ли индивидом в их обязывающей силе. Что касается конкретно человечности как выражения родовой сущности человека, то вопрос сводится к следующему: может ли она воплотиться в запретах, способных стать нравственно обязывающей индивидуальной позицией?

Человечность или гуманность в широком смысле является синонимом моральности и может быть расшифрована как любовь к человеку, совершение добра для его блага. Однако это общее положение является недостаточным для того, чтобы решить, как вести себя, какое совершить действие в той или иной ситуации. Легко догадаться, что, например, верующий отец и свободомыслящий отец, одинаково любя каждый своего ребенка и желая ему добра,

будут рассказывать им разные истории и давать читать разные книги. Также будут разными в рамках той же самой общей нормы действия отца-христианина и отца-мусульманина. Вполне естественно и нравственно желать блага своему отечеству и соотечественникам, однако в рамках такой установки в истории России одни общественные деятели призывали оградить Отечество от западного влияния, другие, напротив, всячески культивировать такое влияние. И так едва ли не во всех вопросах и ситуациях, что вполне нормально: разные люди — разные мнения, разные позиции. Иначе предстает проблема человечности, если перевести ее на язык запретов, что, впрочем, этика и делала издавна, формулируя свои кодексы поведения.

Существуют как минимум два запрета: на насилие («Не убий») и на ложь («Не лги»), которые однозначны в том, что из них следует (чего должно не делать) для того, кто принимает их, и которые, безусловно, человечны, ибо утверждают человечество в лице каждого человека. Они задают не содержание поступка, а только архитектонику отношений между людьми — такую, которая нацелена на поддержание человечества во всей полноте составляющих его индивидов. Понятая таким образом человечность не противоречит и не исключает многообразия партикулярных интересов и ситуаций, напротив, она санкционирует их возможное разнообразие. Смысл этих запретов заключается в том, что они блокируют действия, которые отлучают индивида от родовой сущности, как если бы он сам был больше, чем человек. Они включают индивида в человечество, не позволяя ему в то же время возвыситься над ним.

БУДУЩЕЕ БЕЗ БУДУЩЕГО¹

Общая тема секции «Кризис цивилизации: будущее человека и человечества» сопрягает между собой понятия кризиса цивилизации и будущего. Именно этому сопряжению посвящены предлагаемые заметки.

1. Словосочетание «кризис цивилизации» прочно вошло в нашу общегуманитарную лексику. Оно, на мой взгляд, не имеет сколько-нибудь строгого понятийного содержания и скорее является концептом, обозначающим широкую совокупность разнообразных явлений, когда успехи, к которым стремятся и которых добиваются люди, оборачиваются угрозами и опасностями для них. Так произошло, например, с достижениями ядерной физики, обернувшимися созданием атомного оружия, или с бурным промышленным развитием, ставшим, как уверяют многие специалисты, причиной опасного потепления климата. Речь идет не просто о противоречивости и трудностях цивилизационного развития, а об особом — апокалиптическом — их восприятии.

Существует много свидетельств такого восприятия. Вот лишь некоторые из них. В философии истории получили популярность циклические теории, противостоящие идеям линейного прогресса, как, например, учения Н. Я. Данилевского, А. Тойнби. В XX веке были три великих моралиста, получивших всемирную известность и признание, — Л. Н. Толстой, Махатма Ганди, Альберт Швейцер — и все трое были противниками современной цивилизации в ее важнейших аспектах. В художественной фантастике едва ли не преобладающими стали катастрофические сюжеты (война с инопланетянами, бунт роботов против людей и т. п.). Вызывают широкий интерес и привлекают общественное внимание пессимистические прогнозы социологов, как, например, статьи С. Хантингтона о столкновении цивилизаций, Ф. Фукуямы о конце истории.

Еще один факт. На обложке научного журнала Чикагского университета «Bulletin of Atomic Scientists» с 1947 года изображены часы, показывающие без нескольких минут полночь. Полночь в данном случае символизирует ядерную катастрофу, несущую гибель человечеству, а само изображение получило название «Часы

¹ Глобальный мир: системные сдвиги, вызовы и контуры будущего: XVII Междунар. Лихачевские науч. чтения, 18–20 мая 2017 г. СПб.: СПбГУП, 2017. С. 63–66.

Судного дня». Суждение о том, насколько мы близки к ядерному апокалипсису, выносит совет директоров журнала вместе с приглашенными экспертами, среди которых около двух десятков нобелевских лауреатов. В 1947 году часы показывали без 7 минут полночь. В 1991-м стрелка была отодвинута назад до 17 минут, и это был самый оптимистический прогноз за эти почти 60 лет, если вообще позволительно говорить об оптимизме, когда речь идет об отсчете времени до конца света. Последние два года часы показывали без 3 минут полночь. По итогам выборов президента в США стрелки были передвинуты на 30 секунд вперед, и до ядерной полуночи, таким образом, остается 2,5 минуты. Настроения, оценки, ожидания и страхи — это, конечно, не научные утверждения и прогнозы. Но тем не менее они являются важным симптомом. И надо понять, что за ним стоит.

2. Одна из причин широкой распространенности упаднического настроения конца света, можно предположить, заключается в том, что человечество осталось без будущего. Будущее, как категория человеческого существования, как минимум двузначно. Это вытекает из различия между физическим и социальным временем в том виде, в частности, как это различие описано А. А. Зиновьевым в книге «Фактор понимания».

Физическое время фиксирует последовательность событий в мире, при этом события являются лишь опорными точками для абстрагирования времени, а сами по себе в эмпирическом содержании в расчет не принимаются. Социальное время сфокусировано на самих событиях, содержании объектов, реальной жизни во времени. В аспекте социального времени будущее — не просто то, что происходит «после», как и прошлое не то, что было до того времени, которое отделяет «до» от «после» и именуется настоящим. Здесь будущее отделено от прошлого границей настоящего, которое и есть не что иное, как эта граница (как заметил Ортега-и-Гассет, «настоящее — лишь наличие прошлого и будущего, то единственное место, где они реально существуют»¹). В аспекте социального времени будущее — не просто то, что происходит после, как и прошлое не то, что было до того времени, которое отделяет «до» от «после» и именуется настоящим. Здесь эти категории содержательны и варьируются в зависимости от реальной жизни социальных субъектов (отдельных людей или их сплоченно действующих объединений).

¹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСЕ, 2002. С. 207.

«Для социального субъекта физическое настоящее не есть лишь миг, не имеющий протяженности. Для него это — протяженный временной интервал, в котором он рассчитывает и совершает свои действия так, как будто время не уходит в прошлое и не приходит из будущего, — как будто время есть нечто застывшее»¹. В социальном будущем (как, впрочем, и в социальном прошлом) решающим является то, что оно благодаря сознанию субъекта включено в его реальную жизнь, становится его настоящим. Как категория исторического, социального бытия человека, будущее открыто, на него можно повлиять. Здесь на первый план выходит вопрос о том, каким будет то, что случится после, на какое будущее мы можем рассчитывать и надеяться и, самое главное, на какое будущее нам следует работать. Будущее в таком понимании выступает как желательное и более совершенное состояние человека и его деятельности по сравнению с тем, что есть, — то, что человек хочет, чтобы было, и к чему он стремится.

3. Понятие времени, его членение на прошлое, настоящее и будущее связаны с осмыслением человеком своей жизни как разворачивающейся во времени, говоря точнее, с осмыслением того, как он сам может влиять на свою жизнь, направлять, проектировать ее. Само отношение человека к своему существованию как бытию во времени — важная веха в его историческом самосознании, момент преемственности культуры как специфического для человека механизма наследования. При этом ориентированность в социальном времени может иметь разную (в том числе крайне низкую, почти отсутствующую в примитивных обществах) степень выраженности и разную направленность. Для нас важно отметить, что она не всегда и необязательно обращена в будущее (достаточно сослаться на древние представления о золотом веке в прошлом, на консервативный вектор общественных процессов, на религиозное перенесение будущего в потусторонний мир). Направленность общественного сознания и практики на устройство жизни в будущем — это особый случай, характерный для современной, в частности и в особенности, европейской цивилизации Нового времени, которая возникает и развивается под знаком прогресса. Для этой цивилизации и для нас, принадлежащих к ней, грядущее — это преимущественно лучшее будущее. В нашем случае «после» и «лучше» сливаются. Наш язык

¹ *Зинovieв А.* Фактор понимания. М. : Алгоритм, 2006. С. 464.

не исключает сопряжение с будущим пессимистических определений (например, печальное будущее), но более для него привычны оптимистические выражения: счастливое будущее, светлое будущее, блестящее будущее и т. п.

4. Представление о лучшем будущем также является двояким. В одном случае будущее понимается преимущественно как более совершенное настоящее, связывается с возрастанием интеллектуальных и технических возможностей общества. При таком подходе прогресс совпадает с контролем над будущим как физическим временем, будущее рассматривается как улучшенная пролонгация того, что есть: мы живем лучше (богаче, комфортнее и т. д.), чем наши родители, наши дети будут жить лучше, чем мы. Это, если можно так выразиться, чисто технический взгляд на будущее, которое кардинально не затрагивает социальных форм жизни, даже если они оцениваются негативно. К примеру, ставится вопрос о сокращении разрыва между бедными и богатыми, но не о его преодолении, об улучшении условий содержания в тюрьмах, но не об искоренении преступности и т. п. Предполагается, что человек в силу своей изначальной природы нацелен на собственную выгоду и доминирование. Благодаря разумному устройству жизни можно ограничить, упорядочить, смягчить деструкции поведения людей и их взаимных отношений, подобно тому как можно противостоять разрушительным проявлениям природных стихий, но нельзя устранить их. Классическим примером такого взгляда является, например, учение Гоббса, исходящее из базовой установки, что человек человеку — волк.

Второй взгляд на будущее является сугубо социальным и исходит из того, что оно есть не просто улучшенное настоящее, а нечто качественно иное. Опять цитируя Ортегу-и-Гассета, «одному Богу известно, что будет завтра, и это тайно радует нас, потому что лишь в открытой дали, где все неожиданно, все возможно, и есть настоящая жизнь, подлинная полнота жизни»¹. Именно принципиальная открытость будущего позволяет сопрягать его с идеальным состоянием и мыслить как нечто само по себе совершенное. Его образ формируется не по аналогии с настоящим, а на основе фантазии и, как правило, по контрасту с устаревшим, несправедливым и ненавистным настоящим, как его отрицание, часто просто переворачивание. Следует заметить, что мысленное

¹ *Ортега-и-Гассет* Х. Указ. соч. С. 35.

преодоление наличного положения вещей представляет собой основной механизм возникновения идеальных представлений о человеке и обществе.

Так, например, в середине I тыс. до н. э. было сформулировано золотое правило нравственности («не делай другому того, чего не желаешь себе»), которое обозначило гуманистическую основу нравственных усилий всего последующего развития вплоть до наших дней. Его появление может считаться чем-то совершенно невероятным для той еще полуварварской эпохи, между тем оно может быть осмыслено в качестве законного продукта своего времени, если принять во внимание, что оно является отрицанием господствовавшего тогда механизма социальной регуляции — талиона («око за око, зуб за зуб»). Идеально-романтический взгляд на будущее исходит из представления о самодостаточной мощи и неисчерпаемых возможностях человека. Он был заложен эпохой Возрождения с его культом человека, получил воплощение в различного рода коммунистических утопиях. В его основе лежит представление об изначальном стремлении человека к добру, его неограниченных возможностях в стремлении к совершенству. Такой взгляд на человека развивал, например, Жан-Жак Руссо.

5. Два взгляда на будущее, один из которых понимает его как улучшенное продление настоящего, а другой — как его кардинальное преобразование, были не просто и не только двумя философскими платформами. Они являлись также двумя доминантами исторического развития в Новое время, широко представленными в практике социально-политической борьбы и закрепленными в формах общественного сознания. Их можно обозначить как эволюционно-охранительную и революционно-критическую тенденции восходящего, прогрессивного общественного развития: первая видела в будущем пространство для продолжения настоящего, не находя в нем самостоятельного источника для того, чтобы мир стал другим; вторая рассматривала будущее в идеальной перспективе, как возможность для исторического творчества, качественного обновления форм жизни. Они были не только фактически различны, но и осознавали свои различия и находились во взаимной борьбе, в которой одерживала верх то одна тенденция, то другая, в зависимости от чего и сами эпохи (периоды) в развитии общества именовались революционными и стабильными (мирными, эволюционными). Не только эпохи, но и различные социумы

и народы также, видимо, отличаются мерой склонности к той или иной ориентации на будущее. Так, например, различаются приверженность англичан к общественному развитию в рамках традиций и потенциальная готовность французов к революционным решениям проблем; также стало общим местом противопоставление деловитости и прагматизма американцев, надеющихся на себя, мечтательности и бытовой неорганизованности русских, надеющихся еще и на «авось».

6. Стабильно-охранительная и революционно-критическая линии общественного развития Нового времени, в решающей мере определявшие состав и характер сил, в сложной и разносторонней борьбе которых складывалась в этот период большая история, имели своим предметом отношение к капитализму как к универсальной экономической формации. Речь шла именно об этом, об отношении к капитализму как к высшей форме развития на базе частной собственности и вытекающих из нее форм господства и подчинения в обществе; о том, является ли он последним словом истории, неисчерпаемо способным к эволюции на собственной основе, или он неприемлем именно в своих основаниях, своим буржуазным духом и подлежит уничтожению (в той или иной форме), ибо подлинное, достойное человека царство свободы, равенства и братства лежит за ним. Предметом противостояния и борьбы было будущее капитализма. Вопрос в том, является ли этим будущим сам капитализм в его постоянно совершенствующемся виде, — иначе говоря, захвачено ли будущее капитализмом навсегда и тем самым вопрос о будущем в социальном, историческом смысле закрыт, — или будущее остается свободным резервуаром для исторического творчества и капитализм неизбежно обречен на гибель, а будущее не может не быть антикапитализмом. Историческая критика капитализма приняла форму всесторонне обоснованного проекта и обрела всемирные масштабы с возникновением марксистской идеологии и организованной под ее знаменем общественно-политической борьбы пролетариата как основного угнетенного при капитализме класса.

С победой в России в 1917 году антикапиталистической революции и образованием на одной шестой территории Земли социалистического государства эти две тенденции общественного развития, которые до этого противоречиво сплетались в рамках одних и тех же общественных организмов, оформились

в противостоящие лагеря: на одной стороне Советский Союз, первоначально один, позже во главе социалистического лагеря, куда в середине 1980-х годов входили 15 стран, на другой стороне — развитые капиталистические страны, консолидировавшиеся после Второй мировой войны во главе с США. Это была не обычная борьба конкурирующих сил за овладение чем-то, что равно дорого и на что претендует каждая из борющихся сторон: за рынки, территории, богатства и т. д. Это было всемирно-историческое идейное противостояние за разное понимание общественного жизнеустройства, смысл которого состоял в самом этом идейном противостоянии, а не в каких-то достигаемых в результате данного противостояния конкретных целях. Ведь социалистическое общество в том виде, в каком оно сложилось в Советском Союзе и других странах социалистического лагеря, в максимальной (и как оказалось в чрезмерной) степени было ориентировано на будущее и заявляло себя как альтернативу капитализму, более счастливого и гуманного будущего для человечества, чем капитализм. На кону были разные пути развития общества. Вопрос стоял так: быть или не быть истории как движению к идеальному будущему.

Это конкретное противостояние социализм проиграл, оставив в стороне вопрос почему (пусть закономерно), не будем говорить как (пусть бездарно), но проиграл. Выдержав военные нападения, выстояв в кровавых схватках, когда, по всем расчетам, он, казалось, не мог и не должен был выиграть, социализм проиграл в холодной войне, проиграл тогда, когда, опять-таки по всем расчетам, не должен был проиграть. Заметим кстати, сам характер поражения свидетельствует о том, что это была не обычная борьба за власть и территории; тогда, когда речь шла о власти и территории, в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов, СССР выиграл невероятным образом. Он проиграл, когда борьба перешла в плоскость идейного противостояния и моральной выдержки. Поражение Советского Союза вместе с его союзниками имело многочисленные следствия: развал Советского государства, расширение западного военного блока, обнищание и духовная деградация населения, разрастание конфликтных очагов в мире и пр.

Однако одним из самых основных следствий явилось то, что прервалась идеально ориентированная линия общественного развития. Социализм вместе с Россией, связавшей свою судьбу

с ним, вышибли из истории. Вот уже более 25 лет Россия пытается всячески отделить себя от социализма, убедить мир, что у нее есть «нормальное» тысячелетнее прошлое с царями, священниками, помещиками, капиталистами; что о ней нельзя судить по короткому периоду, когда она была соблазнена и узурпирована большевистскими «дьяволами», да и эти 73 года она сопротивлялась: у нее были свои мученики, своя белая эмиграция, был генерал Власов и много еще подобных ему; что она порвала с коммунистическим прошлым, отменила его праздники, прокляла вождей, торжественно перезахоронила царя и объявила его святым; что разграбила государственную собственность, создала созвездие олигархов и так далее — словом, привела себя в приличный цивилизованный вид, но ей не верят. Да и сама она, кажется, не очень верит себе. Вместе с социализмом человечество лишилось альтернативного социального будущего. Капитализм, по всему похоже, остался без внутренних или внешних сил, несущих в себе его отрицание. Победив в холодной войне, он захватил будущее, именно гарантированное будущее, как точно выразился А. Зиновьев, является его основным трофеем.

7. Ощущение кризисности современного состояния цивилизации связано с осознанием окончательности ее победы, с мыслью, что это уже навсегда. Цивилизация достигла герметичности и ее существованию в историческом, социальном смысле ничто не угрожает. Ей принадлежит не только настоящее, но и будущее. Будущее для нее лишено риска, оно есть пролонгация ее настоящего, постоянно улучшаемого, но неизменного в своих базовых принципах: частная собственность, власть денег, культ силы, рыночное общество, фетишизм потребления. Это состояние можно обозначить как будущее без будущего: физическое будущее без исторического (социального) будущего. Будущее как «после», но не как «другое».

У нас в общественных дискуссиях, в средствах массовой информации часто задаются вопросом: что мы строим, какое общество, на какие цели ориентируемся? За ним стоит ощущение некой образовавшейся пустоты в смысле социального будущего. Постоянно возобновляющиеся попытки сформулировать некую общенациональную идею являются выражением того же ощущения. Вопрос стоит так: от социализма мы отказались, что вместо него? Это не специфически русский вопрос, хотя в России, возможно, он звучит более остро и насущно; он касается и более

развитых и благополучных стран Запада, которые также никуда перескакивать не собираются. Надо задуматься, насколько правомерен сам вопрос? Может, будущее в физическом смысле вполне достаточно для социума, и стремление заполнить его идеальным общественным устройством является иллюзией, историческим анахронизмом? Является ли жизнеспособным такое состояние цивилизации, которое исключает качественное обновление социальных форм жизни и будущее которого представляет собой количественные изменения того, что есть? Существует ряд оснований думать, что такое состояние нежизнеспособно по ряду причин. Прежде всего это противоречит природе человека, сущность которого не дана в качестве факта, а задана в качестве долга и реализуется через его вторую природу — создаваемую им искусственную среду социальной жизни. Каждое поколение социума, опираясь на достигнутое, в то же время начинает заново, привносит свое, другое, чем то, что было.

Далее, цивилизационный застой противоречит всему пафосу культуры, ее гуманистическим идеалам, которые питались мечтами об идеальном обществе. Наконец, если будущее окажется закрытым для идеальных устремлений людей, то они найдут другой выход, в самом очевидном варианте — устремятся в прошлое или в воображаемый мир. Так это и происходит, как показали последние десятилетия постсоциалистического развития. С одной стороны, религии, триумфально вернувшись в публичное пространство, с другой — международный терроризм фундаменталистской ориентации пытаются заполнить ту историческую пустоту, которая образовалась в связи с крушением социалистического мира и отказом, если можно так выразиться, от идеала и идеального общества.

Словом, можно сказать, кризис цивилизации имеет много причин и проявлений. Одна из важных, быть может, самых важных из них — это отказ от общественного идеала, потеря самого будущего.

ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ В СВЕТЕ ОДИННАДЦАТОГО ТЕЗИСА МАРКСА О ФЕЙЕРБАХЕ¹

Тема Лихачевских чтений 2018 года «Контуры будущего в контексте мирового культурного развития» может быть конкретизирована двояко: с одной стороны, как взгляд на будущее сквозь призму культуры, с другой — как взгляд на культуру сквозь призму будущего. В предлагаемых заметках я остановлюсь на втором аспекте, взяв за исходный пункт понимание будущего в философии Карла Маркса в том виде, в каком она изложена в его «Тезисах о Фейербахе».

1. Одиннадцатый тезис Карла Маркса о Людвиге Фейербахе гласит: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretirt, es kommt darauf an sie zu verändern» («Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»)². Он столь же неразрывно ассоциируется с именем Маркса, стал таким же крылатым, как и лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» (и тот и другой, заметим кстати, высечены на гранитном памятнике на его могиле). Этот тезис — больше, чем яркое выражение, хотя оно и является в высшей степени ярким. Он представляет собой основополагающую формулу, первый принцип философии Маркса, в нем, если воспользоваться традиционным словарем, против которого данный тезис как раз направлен, выражена суть того, что можно было бы назвать учением о бытии, метафизикой марксизма. Основной смысл этого учения, резюмированного в одиннадцатом тезисе, был сформулирован в самом начале (первом тезисе) того же текста и состоит в том, чтобы «предмет», «действительность», «чувственность» брать не в форме «объекта», как это делал предшествующий материализм, и не в качестве порождаемой самим субъектом абстракции, что имело место в идеализме, а как «человеческую чувственную деятельность», «практику»³. Речь идет о том, чтобы предметный мир рассматривать в форме человеческой чувственной деятельности, а человеческую чувственную деятельность — как предметную деятельность.

¹ Контуры будущего в контексте мирового культурного развития : XVIII Междунар. Лихачевские науч. чтения, 17–19 мая 2018 г. СПб. : СПбГУП, 2018. С. 60–64.

² Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М. : Политиздат, 1955. С. 4.

³ Там же. С. 1.

Бытие — это не внешний по отношению к человеку и равный самому себе мир, а человеческая практика. При этом практика, понятая не абстрактно, не как идея, философский постулат, а именно как практика — предметная деятельность людей в том виде, в каком она реально разворачивается в истории. И когда Маркс объяснению мира противопоставляет его изменение, он, разумеется, не отрицает и не дискредитирует объяснение, не ставит его под сомнение, а лишь предлагает не придавать ему самодовлеющий смысл, а рассматривать как момент самой действительности, на объяснение которой философия претендует, он, по сути дела, говорит о том, что нельзя останавливаться на объяснении. К примеру, в «Немецкой идеологии» Кант критикуется за то, что он «успокоился на одной лишь „доброй воле“, даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенос осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов в потусторонний мир»¹, то есть не за идею доброй воли и даже не за то, что она противопоставлена потребностям и влечениям индивидов, а за то, что не вписана в реальный исторический контекст. Вторичность сознания по отношению к бытию не означает, что бытие дано до сознания, которое появляется только во вторую очередь (такая интерпретация допустима как методический прием в рамках материалистической гносеологии). На самом деле сознание имманентно бытию и не может быть понято в отрыве от него, точно так же, как и само бытие не существует и не может быть адекватно понято вне порожденного им сознания. Именно эта включенность сознания в бытие в качестве его вторичного, но тем не менее неизменного продукта, в силу чего и то и другое суть два момента (аспекта) живых и совместно действующих индивидов, и получает обобщение в категории практики.

Практика, понятая в качестве философского основоположения, имеет две особенности, которые задают определенные параметры для понимания культуры. В ней снимается абстрактное противопоставление бытия и сознания, которые выступают моментами, двумя органичными, хотя и не равноценными аспектами общественно организованной практической деятельности. Отсюда следует, что, во-первых, общественная практика

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. С. 182.

охватывает мир целостно, в исчерпывающей полноте. В рамках общественного бытия сознание не выносится за пределы бытия, а погружено в него, имманентно ему, и философ, сознающий бытие, сам включен в него в качестве его мыслящего органа. Во вторых, вопрос о том, что сознается (мыслится), то есть что представляет собой бытие, прямо и неразрывно соотнесен с тем, кто сознает (мыслит).

2. Культура в самом общем виде определяется через ее соотношение (сопоставление) с природой — как то, что не является природой, отличается от нее и образует особый, искусственный, мир. Показательное наблюдение: едва ли не всем понятиям, характеризующим человека и его существование, мы находим аналоги в природе: применительно к природной жизни в тех или иных ее аспектах говорят о красоте, морали, мышлении, языке, общественном устройстве, архитектуре, властных отношениях и т. д. Но применительно к ней не принято апеллировать к культуре: это понятие зарезервировано за собственно человеческими делами, оно ведь и призвано отличить привнесенное человеком от природного (естественного). Культура представляет собой вторую, неприродную, природу человека. Это утверждение, как и всякая тавтология, обладает интуитивной ясностью. Проблемы, теоретические трудности и разногласия начинаются при уточнении того, в чем заключается культурное начало, эта вторая природа человека, и как она связана с его первой природой.

Отличие культуры от природы не является наглядным, чувственным, предметным, мы не можем отделить одни вещи от других и сказать, что одни относятся к природе, а другие — к миру культуры, не можем провести зримую границу между естественным миром природы и искусственным миром культуры. Дело в том, что культура существует, реализуется всегда в веществе природы, она во всех своих проявлениях вещественна, чувственна, телесна. Как писали Маркс и Энгельс, «на „духе“ с самого начала лежит проклятие — быть „отягощенным“ материей <...> в виде языка»¹. Вещество природы, подвергаясь изменениям в процессе культурной обработки, не меняет своей естественной природы, а если и меняет, то по собственным природным законам. Еще софист Антифонт приводил такой замечательный пример: если посадить в землю черенок оливы, говорил он, вырастет олива,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. С. 29.

а если посадить в землю скамью, сделанную из оливы, то опять вырастет олива, если вообще что-то вырастет, но скамья не вырастет. Кульгура не меняет природу в ее внутренней необходимости, она придает ей лишь новый смысл, включает ее в другую, собственно человеческую систему отношений и целей. Человек не может изменить природу дерева, он может только использовать ее для своих целей, преобразовать в скамью, чтобы можно было сидеть на ней и вести беседу, в свирель, чтобы можно было играть на ней, в приклад для ружья, чтобы можно было воевать с его помощью, и т. д. Словом, культура не существует вне природы, понимая под последней реальный эмпирический (живой и неживой) мир, подчиняющийся своим законам и причинным связям.

Но существует ли природа вне культуры? Мы в своем трезвом взгляде на мир, конечно, не сомневаемся в том, что она существовала еще тогда, когда не было человека и его культуры, и, надо думать, будет существовать после того, если (или когда) они снова исчезнут. Вопрос в том, существует ли она вне культуры после того, как появился человек с его культурой, где-то рядом с культурой, еще не охваченная ею. Говоря иначе, является ли культурно освоенная природа лишь частью природы в целом или последняя целиком включена в пространство культуры? Опять-таки очевидно, что природа, рассмотренная вширь и вглубь, полна неизведанных тайн, мест, куда не проникал человеческий взгляд, и их, этих тайн и мест, неизмеримо больше, чем мы знаем и видим, но и они не первозданны, а также являются фактами культуры, ибо помечены в ней как неизведанные тайны и места, куда не проникал человеческий взгляд. Более того, человеческий ум осмыслил природу в ее неисчерпаемой бесконечности и научился радоваться тому, что того, что он не знает, всегда и неизмеримо больше, чем того, что ему уже известно; ведь существует даже парадокс познания, согласно которому рост знания расширяет область незнания. Человек постигает природу в формах культуры. Прежде всего его отношение к ней опосредовано языком, он с ней не сталкивается прямо, его вхождение в природу в качестве природного (физического) существа является лишь начальным пунктом, от которого он уходит и имеет дело уже с природой поименованной, о-значенной. Далее, он воспринимает природу участливо, в контексте собственной сознательной деятельности, в той мере, в какой она включена в эту деятельность, в ее цели и ценности,

в те общественные отношения, которые ее обрамляют и цементируют. В этом смысле отношение человека к природе является принципиально субъективным, оно выражается в том, что он накладывает на нее свою печать, переводит в идеальную форму бытия, возвышает до уровня истины, оценивает, нормирует, раскрашивает, мифологизирует, обожествляет, обездушивает и т. д.

Человек тем и отличается от прочих живых существ, что сила его жизни заключена не в теле, а в разумной душе, тело — это, как говорили стоики, лишь сосуд, а его действительным телом как носителем жизни является вся природа, преобразованная в формы культуры. В таком понимании культура совпадает со знаковой, символической, общественной формой, которую приобретает природа (материя) в человеческой деятельности. В этом смысле природы вне культуры не существует, можно добавить: не существует для человека, хотя сказать «не существует» и сказать «не существует для человека» есть одно и то же, если учесть, что утверждение об объективности природы само является фактом культуры. Понимание природы в свете Марксовой философии, которая отличается от всех прежних философий тем, что является философией исторического материализма, вполне точно определяет Дьерд Лукач, когда характеризует природу как «общественную категорию»: «И то, как устроено отношение этой природы к человеку и в какой форме человек сталкивается с природой, одним словом, что значит природа по своей форме и содержанию, по своему объему и предметности, — все это всегда общественно обусловлено»¹. Образы природы исторически обусловлены, вторичны по отношению к культуре, доказательством чего является само их многообразие — как описательное (от хаоса до совокупности вечных законов), так и ценностное (от жесточайшей взаимной борьбы до нравственной идиллии). Единство природы и культуры наиболее зримо обнаруживается в случае соотношения естественных условий труда и самого труда в его различных исторических формах. Естественные условия труда, особенно плодородие почвы, влияют на рост производства, но это вовсе не ведет к обратной зависимости и не означает, что более благоприятные условия ведут к росту производства. Они лишь обозначают естественную

¹ Лукач Д. Изменение функций исторического материализма // История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты) / пер. с нем. С. П. Поцелуева. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. С. 314.

границу, за пределами которой может начаться рост прибавочного продукта, и «эта естественная граница отодвигается назад в той мере, в какой прогрессирует промышленность»¹.

Таким образом, бытие, понятое как собственно человеческое бытие, как деятельность, практика, предполагает единство, совпадение природы и культуры: природа есть вещественное, предметное, чувственное содержание культуры, культура — человеческая форма бытия природы. Можно сказать, что культура — это сама природа на ее высшей ступени эволюционного развития. Подобно тому как с возникновением человека бытие становится общественным и обретает свою истинность только в качестве общественного бытия², так природа совпадает с культурой, переходит в нее. Природа, которая мыслилась как оппозиция культуры, всего лишь как ее предпосылка, сегодня включена в культурный процесс столь полно и конкретно, что становится очевидно: она уже и предпосылкой культуры является в качестве ее результата.

3. Единство природы и культуры доказывается не только колоссальными успехами человеческого рода, позволившими ему стать полновластным хозяином земли и открыть дорогу в космос, куда мыслями и взором он был устремлен с древнейших времен. Еще более наглядно и убедительно оно обнаруживается в их негативной зависимости друг от друга, выражающейся в том, что человек в деструктивных формах своей культурной деятельности оказывает такое разрушительное воздействие на природу, которое имеет в качестве обратного эффекта разрушение самого человека с его культурой. Недавно появился на первый взгляд

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1960. Т. 23. С. 523.

² Бертран Рассел отмечает, что взгляд Маркса ограничен нашей планетой и на ней — человеком, видя в этом и его своеобразии, и недостаток, поскольку после Коперника стало ясно, что человек не обладает космическим значением (см.: Рассел Б. История западной философии. М.: Академ. проект, 2009. С. 516). В действительности, сосредоточившись на общественном бытии, Маркс придает материализму вид, соответствующий новой коперниканской картине мира. Место человека в космосе не является сугубо природным фактом, оно, включая, в частности, и сами изменяющиеся представления об этом, определяется деятельным отношением человека к космосу как к окружающему его миру. Вообще, надо заметить, исторический материализм — не просто учение об обществе в узком смысле слова, то есть по сравнению с учением о природе это новая форма философского материализма, отличие которого от всех прежних его форм состоит в том, что он рассматривает материю не как «вещь в себе», но и как «вещь для себя», каковой она и становится в общественной практике.

бесхитростный, но в действительности глубокий и даже многозначный мультфильм Г. Бардина «Слушая Бетховена». В нем без слов показывается, как сквозь аккуратно уложенные каменные плиты пробивается растительность, которая тут же истребляется тремя предназначенными для ее уничтожения роботами, растительность, однако, вновь появляется, так повторяется много раз, тогда роботы закатывают плиты в асфальт, чтобы не было никаких щелей, растительность, тем не менее, все равно пробивается, теперь уже более крупная и сильная, чем прежде, роботы тоже усовершенствуются и уничтожают растительность с большей производительностью, растения становятся все крупнее, но не отстают и машины, в итоге снизу вылезают мощнейшие деревья, которые опрокидывают давящие их камни с асфальтом, а заодно и самих роботов. И все это под бравурную музыку Бетховена, завершающуюся одой «К радости». Если здесь и идет речь о торжестве жизни, то о торжестве, утверждающем себя в борьбе со слепым насилием бездушного мира техники.

Современное гуманитарное сознание все больше склоняется к мысли, что деструктивное воздействие человека на природу уходит корнями в ложно истолкованную идею господства над ней, когда само это господство понимается как низведение природы до уровня средства по отношению к целям благоустройства жизни человека и общества. Конкретизируя идею, рассматривающую оппозицию культуры и природы как господство первой над второй, следует учитывать деление самой культуры на духовную и материальную, что отдаленно коррелирует с идущим от Античности делением благ на душевные и материальные (телесные и внешние).

Материальная культура охватывает созданный человеком мир искусственных вещей и процессов, направленных на повышение благосостояния, комфортности жизни, удовлетворение постоянно растущих потребностей, форсируемых ростом производительной мощи. Этот мир имеет такую особенность, что он, хотя и создается усилиями людей, тем не менее существует сам по себе, подчиняясь своим внутренним законам, как если бы он был родом природной стихии (здесь не нужны многие примеры и доказательства, достаточно указать лишь на рыночную экономику и современные мегаполисы). Он не только эмансипируется от живых индивидов — тех, кто его создает, но и противостоит им в качестве внешней и чуждой силы. Материальная культура

реализует утилитарное отношение к природе, за ним стоит убежденное стремление поставить природу в целом на службу человеку как особому природному существу.

Что касается духовной культуры в ее отличии от материальной, то в ней человек представляет не от имени своего осознанного природного бытия, а от природы в целом, можно сказать, что он выступает не как существо собственно природное, а как общественное, историческое, разумное, именно в этих культурных измерениях усматривая свою подлинную природность. Духовная культура тоже, конечно, как отмечалось выше, существует в природном материале, звуках, красках, вещах и тому подобном, но ее своеобразие и отличие от материальной культуры состоит в том, что в данном случае реализуется не утилитарное и не вещественное, а незаинтересованное и символическое отношение к природе. Кроме того, продукты духовной культуры не живут собственной самостоятельной жизнью вне соотнесенности с реальными индивидами, создавшими их или способными понять и воспринять (это относится, конечно, и к материальной культуре, продукты которой не живут, по крайней мере, пока, самостоятельной жизнью, но тем не менее по этому критерию отличие существует, и материальная культура более независима от создающих и эксплуатирующих ее людей, чем культура духовная).

Материальная и духовная культуры связаны между собой, причем таким образом, что в конечном счете определяющей является первая. Но именно поэтому состояние материальной культуры, прежде всего определяемое наличным способом производства, возникающие в ней противоречия и проистекающие из нее разрушительные средства становятся источником, расширяющим горизонт духовной культуры и нацеливающим ее на критику собственных оснований. В этом смысле духовная культура является не только выражением, продолжением, апологией существующей материальной культуры, но и ее критикой, необходимым моментом ее исторического самоотрицания. Духовная культура с ее символическими формами осмысления природы и неутилитарным отношением к ней более адекватно, чем материальная, выражает то принципиальное положение, согласно которому культура соразмерна природе (миру) в целом.

4. Понимание бытия как деятельности означает, что отношение «человек и мир» тождественно отношению «человек и культура». Человек имеет дело с миром в той мере, в какой он

деятельно относится к нему, в какой мир становится содержанием его деятельности, то есть с человечески окрашенным миром, культурой. Мир в таком понимании — не то, что окружает человека, а то, с чем он имеет дело, содержание его деятельности. Человек находится в мире в той мере, в какой мир находится в нем, у него, как категориально обобщил эту принципиальную особенность человеческого бытия М. М. Бахтин, нет алиби в бытии, нет его до такой степени, что он не может даже уйти из него без того, чтобы сам этот уход не стал формой его деятельного отношения к миру. Культура — мир, включенный в деятельность и ставший ее содержанием, ее объективированный смысл. Культура потому и многообразна в своих формах и проявлениях, что многообразен мир, с которым человек имеет дело. Однако содержание деятельности — это лишь одна, объективированная ее сторона, другой стороной является ее субъективное начало, сам деятель в лице конкретного живого индивида.

Это отношение между субъектом и объектом, сознанием и бытием приобретает совершенно новую конфигурацию, когда оно берется не абстрактно, когда не просто фиксируется заранее заданная и очевидная противоположность его полюсов, а когда эта противоположность рассматривается в реальном процессе живой человеческой деятельности в качестве ее неотъемлемых моментов. Во втором случае на первый план выходит проблема их единства, соединения в едином акте культуротворящей человеческой деятельности. Ключевой вопрос сводится к тому, как, на какой основе достигается такое единство, какой из двух полюсов (аспектов) единого деятельностного акта является исходным, определяющим.

Культура, рассмотренная в своих содержательных общественно значимых результатах, представляет собой не просто объективированный, но и вполне объективный мир, объективный в том смысле, что это закономерно упорядоченный мир со своей внутренней обезличенной (деперсонализированной) логикой. Даже в таких, как правило, поименно обозначенных формах культуры, как философия или литература, не говоря уже о таких массовидных, преимущественно анонимных областях деятельности, как хозяйство или социальная жизнь, существуют свои закономерности (именно закономерности!) развития. В этом смысле гуманитарные науки не отличаются от естественных. Такова культура в своих результатах, содержательных итогах. Но в своем генезисе,

конкретном акте деятельности она всегда персональна, субъективна. У ее истоков стоит живой, единственный и неповторимый индивид. Всякая деятельность — это всегда чья-то конкретная, лично выраженная деятельность, которая не могла бы состояться без него, без того, кто эту деятельность осуществляет. Конечно, вместо конкретного Иванова, который делает нечто, мог бы быть Петров, но это не отменяет ни того, что это сделал именно Иванов, ни того, что будь это Петров, он стал бы деятелем именно в качестве Петрова, без которого она так же не могла бы состояться.

Каждая содержательно выделенная сфера деятельности предполагает определенных индивидов, обладающих соответствующими этой деятельности субъективными качествами (знаниями, компетенциями, моральными установками и т. д.), и формирует их. Любая содержательная деятельность предполагает и требует людей, подготовленных функционально для ее осуществления. Деятель в функциональном смысле задается содержанием деятельности: для военного дела нужны военные, для инженерного — инженеры, для криминала — бандиты. Эта связь настолько прямая, что соответствующие функции могут быть переданы и, как мы видим, все больше передаются роботам. Из содержания деятельности вытекают функционал субъекта, содержание его роли, но не то, что эту роль должен непременно сыграть живой индивид, а если живой индивид, то именно этот живой индивид, который ее играет. То, какую роль в открытом пространстве культуры будет играть данный, конкретный индивид, решает только он сам, причем таким образом, что, выбирая роль, он в силу своей изначальной укорененности в бытии выбирает себя самого. Сам сознательный характер человеческого существования означает, что последнее слово в актах деятельности, а именно в том, состоится этот акт или нет, принадлежит самому действующему индивиду. Именно он, сознательно, в силу собственного решения действующий индивид, стоит в генезисе культуры во всех ее формах.

Существует расхожее мнение, согласно которому незаменимых людей нет, что верно: для любого дела, как хорошего, так и подлого, исполнители всегда находятся. Но верно и то, что замена каждый раз нужна, что у истоков всякого действия стоит тот, кто действует. Чтобы выстрелил пистолет, кто-то должен нажать на курок. Лев Николаевич Толстой считал, что отмену смертной

казни надо начинать с палача, который ставит точку в этом псевдоправовом безумии. Его рассуждение было столь же простым, сколь и неотразимым. Если не будет людей, которые согласятся играть эту социальную роль и быть палачами, то смертная казнь не будет возможна чисто физически. Толстой был кем угодно, только не наивным простаком, он знал, что нет недостатка в людях, готовых стать палачами, и что за это неплохо оплачиваемое место идет борьба. Но он также знал: стремление преодолеть насилие вообще и его наиболее отвратительную форму государственно-упорядоченного, законного насилия в частности через изменение условий и обстоятельств внешней жизни является делом не только более длительным, но и в принципе бесперспективным. Он понимал, что причины насилия всегда найдутся и делать ставку на их устранение — значит обманывать себя. Если додумывать проблему до конца, то решение может состоять в изменении нравственной веры самого человека. Только прямой отказ от насилия в силу его абсолютной нравственной неприемлемости является самым реалистическим путем его преодоления.

Словом, адекватное понимание культуры есть ее понимание как человеческого дела. И не только в том общем смысле, что в человеческом мире культуры ничего без людей не делается, но и в том совершенно точном смысле, что всякое дело имеет свое имя, является ответственностью того или иного, но каждый раз конкретного и единственного живого индивида.

5. Человек сознательно действует и ответствен за свои действия не в качестве природной особи, а в качестве общественного существа. «Но сущность человека, — пишет Маркс, — не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹. Понятая таким образом сущность человека вынесена вовне живых индивидов в качестве объективированных форм культуры. Она обретает плоть и конкретное существование по мере того, как оживает в сознательной деятельности людей, отдельных индивидов и их объединений. Маркс вскрыл свойственный старому материализму заколдованный круг взаимозависимости изменения человека и обстоятельств: чтобы изменить людей, надо изменить обстоятельства, но чтобы изменить обстоятельства, надо изменить людей, ибо обстоятельства также меняются людьми

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 3.

и воспитатель сам должен быть воспитан. Выход, согласно Марксу, состоит в том, чтобы процессы изменения человека и обстоятельств свести воедино в рамках деятельности, направленной на революционное изменение общества.

Соединение индивидов со своей сущностью, их самоутверждение в качестве определенных личностей и общественных типов осуществляется через их собственную деятельность, в которой всегда есть некая конечная точка, заканчивающаяся автономным решением о действии того, кто действует. Поэтому отнюдь не в фигуральном, а в прямом и буквальном смысле слова мы можем сказать, что индивид является суверенным началом своих действий. Поэтому адекватный подход к человеку в единстве его сущности и существования, как и к культуре в единстве ее смысла и факта, состоит в том, чтобы отбросить ложные дилеммы: человек для общества или общество для человека, человек для культуры или культура для человека, — а взять человека в обществе, человека в культуре, перейти к деятельному преодолению разрыва между ними в перспективе ассоциации, «в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»¹. Надо думать, именно такую перспективу изменения мира имел в виду Маркс, когда в «Тезисах о Фейербахе» говорил о необходимости рассмотрения действительности субъективно, как практики, и речь идет о том, чтобы не только объяснять мир, но и изменять его.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М.: Политиздат, 1955. С. 447.

В ПОИСКАХ БУДУЩЕГО¹

Лихачевские чтения уже третий год подряд обращаются к теме будущего. Учитывая, что они собирают сотни гуманитариев из разных областей знания и разных стран, такую сосредоточенность саму по себе можно считать симптомом того, что будущее стало проблемой, источником неотпускающей боли современного человека и его общественного организма.

1

В докладе 2017 года «Будущее без будущего» я попытался предложить свой диагноз, суть которого в уточненном варианте можно резюмировать в следующих положениях:

— необходимо отличать будущее как аспект физического времени от будущего как социальной (исторической) категории, во втором случае оно включает не всю формальную совокупность событий, которые происходят после того момента, от которого ведется отсчет и которое обозначается как настоящее, а только те из них, которые по своему содержанию и ценностной нагруженности являются отрицанием настоящего, его качественным преобразованием;

— социальное будущее не есть нечто реальное, некое скрытое от нас и маячащее впереди состояние, которого мы хотим достичь, оно существует только в модусе возможности, не в том смысле, что оно может быть различным, оно само есть лишь возможность, его нет в отрыве от самих субъектов, чьим будущим оно является и существует только в форме их ожиданий, деятельных устремлений и целей в той мере, в какой эти последние выражают неудовлетворенность настоящим и выводят за его границы;

— ориентированность в социальном времени — не постоянное свойство человеческих обществ (доисторическая эпоха, когда не было такой ориентированности, многократно превышает по длительности историческую эпоху), а нацеленность на будущее и вовсе является недавним приобретением — признаком новоевропейской цивилизации, развивающейся под знаком прогресса и понимающей будущее не только как то, что наступает

¹ Мировое развитие: проблемы предсказуемости и управляемости : XIX Междунар. Лихачевские науч. чтения, 22–24 мая 2019 г. СПб.: СПбГУП, 2019. С. 83–87.

после того, что есть, но и как то, что непременно должно быть другим, принципиально лучше него;

— идея прогресса, конкретизированная как демократическое переустройство общества, вера в силу разума и миропреобразующую роль техники, была основной духовной силой, двигавшей людьми в их борьбе против сословно-феодального строя, за те достижения в науке, культуре, технологиях, практике гражданской жизни, человеческом развитии, которые в совокупности составляют то, что именуется капиталистической (западной) цивилизацией;

— ситуация изменилась, когда капитализм победил и вопрос о прогрессе, о социальном будущем стал вопросом о будущем самого капитализма: идея прогресса расщепилась на две линии — охранительно-эволюционную, исходившую из убеждения, что капитализм имеет неограниченные возможности эволюции на собственной основе, и революционно-критическую, нацеленную на низвержение капитализма во имя коммунистического братства всех людей и народов;

— идейное противостояние по отношению к будущему капитализма после победы Октябрьской революции 1917 года и построения социалистического общества без частной собственности и рыночной экономики первоначально в форме одного государства (СССР), а после Второй мировой войны — целого ряда государств социалистического блока приняло характер открытой борьбы двух систем, которая была борьбой двух линий общественного развития: одной, нацеленной на продолжение истории в сторону справедливого жизнеустройства, и другой, исходящей из ее принципиальной завершенности на буржуазно-демократической вершине. Победа капитализма (как бы его ни называли — поздним капитализмом, информационным обществом, постиндустриальным обществом и т. п.) в этой борьбе принесла ему в качестве основного трофея гарантированное будущее, которое понимается как пролонгация настоящего, хотя и постоянно улучшающегося, но неизменного в своих базовых принципах, — словом, будущее без будущего, как физическая длительность, как «после», но не как качественное изменение, не как «другое», оно было истолковано и закрепилось в общественном сознании победителей как доказательство ложности самих представлений об идеальном обществе.

2

Существует много свидетельств того, что представления о социальном будущем потеряли силу движущих мотивов общественного развития. Ушла (или уходит) в прошлое эпоха союзов и противостояний общественных движений и государств на основе различий идеологий, социального устройства и прокламируемых исторических целей, на первый план вышли плохо маскируемые сугубо прагматические интересы отдельных государств и их столь же прагматичных союзов. Предметом спора на всемирном «чемпионате» государств, стран и народов являются не проекты общеисторического развития человечества, а различные культурно-цивилизационные идентичности. Геополитические различия стали довлеть над социальными. Место одной исторической истины заняло много разнокультурных правд. Деление на своих и чужих оказывается несравненно важнее деления по критерию справедливости. Меняется сама ориентированность общественного сознания с социального времени на геополитическое пространство. Соответственно представления о более совершенном будущем теряют свою социально мотивирующую роль и уступают место стремлению более комфортно устроиться в настоящем согласно пословице «Лучше синица в руке, чем журавль в небе». Люди больше сосредоточены на прошлом и спорах о нем, чем на будущем, охотнее выделяют то, что отличает их культуру от других культур, чем то, что соединяет с ними. Значительно возрос интерес к религиозным и другим мистическим представлениям, выносящим вопрос о будущем за пределы земной жизни. Укороченность общественного сознания обнаруживается не только в тематических приоритетах и пропагандистских акцентах людей, обслуживающих сферу идеологии, она стала также повседневным фактом. Это выражается, например, в том, что изменился общепринятый канон человеческих ожиданий и целей, став очевидным образом прагматично сниженным и приватно ориентированным. В масштабе государства, конечно, формулируются некие общие цели и стратегические планы, которые имеют административное и прочее значение в процессе управления, однако они не имеют личностного смысла и не занимают важного места в системе ценностных приоритетов, которыми руководствуются люди в своем поведении. Да и сами эти цели и планы, будучи прагматично ориентированы (замкнуты на электоральный цикл и про-

чую конъюнктуру), не предполагают такого непосредственного живого отклика. К примеру, в мае 2018 года Президентом РФ была поставлена задача — Россия к 2024 году должна войти в пятерку ведущих экономик мира. Задача важная, напрямую связанная с будущим страны. Но трудно представить себе реальную межличностную ситуацию (дружескую встречу, застольный разговор, спонтанный спор, родительскую беседу и т. п.), в которой могла бы зайти речь о данном предмете, этого невозможно представить даже в форме шутки или анекдота, имея в виду, что это не первый срок, поставленный для этой цели.

Складывается впечатление, что из общественного сознания современных развитых и развивающихся стран исчезает (сместилась на периферию) ориентация на историческое будущее, идеальное переустройство общества. Историческое (социальное) будущее сливается с физическим будущим и выступает как длящееся настоящее. Это изменение имеет фундаментальный характер, обозначает принципиально новый способ бытия человека. Оно порождено многообразными факторами и имеет противоречивые следствия, не только негативные. Это изменение, в частности, также свидетельствует о высоком уровне интеллектуальной и социальной зрелости современного человека. За ним стоит выстраданное трагическими опытами сознание того, что историческое будущее нельзя познать. И не только потому, что его не существует как некоего состояния и оно не может быть объектом познания, оно конструируется, создается деятельностью людей, при этом деятельностью практически бесчисленного их количества, так что получаемый совокупный результат оказывается их непредсказуемой равнодействующей. Будущее общества нельзя познать не только в целом, но и в отдельных лицах и событиях. Его нельзя также предсказать и предвидеть с точностью, которая хотя бы в приблизительной степени была научно приемлемой (это одна из причин живучести всякого рода гаданий по звездам, линиям руки, на кофейной гуще, золе, полетах и криках птиц и тому подобной чепухе). Как писал Л. Н. Толстой, «мало того, что людям не дано знать, в какую форму сложится в будущем жизнь общества: людям бывает нехорошо оттого, что они думают, что могут знать это»¹. Ложная, хотя и заманчивая цель прекрасного будущего становится источником непроизводительного

¹ Толстой Л. Н. О значении русской революции // Полн. собр. соч. : в 90 т. М. : Гослитиздат, 1926. Т. 36. С. 352.

расходования социальной энергии. К тому же она, как правило, выступает оправданием чрезмерных жестокостей и напрасных жертв: апелляция к счастливому будущему — один из излюбленных аргументов, к которому прибегают сторонники войн и других форм государственного насилия. Соединение того и другого приводит к тому, что так называемое познание или предвидение будущего оказывается идеологемой, которая чаще всего оборачивается своей противоположностью. Наглядной иллюстрацией этого является то, что литературные утопии, с которых начиналось Новое время, обернулись реальными антиутопиями XX века.

Отказ от будущего как более или менее, но всегда неопределенно отдаленного во времени состояния общества не означает обязательно род эскапизма, отшельничества или какой-то иной внесоциальной, антисоциальной позиции. Это может быть вполне активная и в высшей степени реалистическая позиция по отношению к будущему, понимающая его как то, чем оно является на самом деле, — неким состоянием, которое наступит после настоящего. Поэтому отношение к нему является превращенной (косвенной) формой отношения к настоящему, выражением степени довольства и недовольства им, прежде всего мерой критичности по отношению к настоящему. Человек не знает будущего, может обмануться и быть обманутым относительно того, каким оно будет, но он хорошо и определенно знает, каким оно не должно быть, знает, что в настоящем неприемлемо для него и чего он ни в коем случае не хотел бы видеть воспроизводящимся во времени. Это знание, непосредственно влияющее на степень, характер, направленность его общественной активности, на его мысли и действия, будучи формой его актуального деятельного состояния, есть в то же время его фактическое отношение к будущему, работа на будущее. К примеру, могут быть разные образы будущего, но во всех случаях ни один здравомыслящий человек, находящийся на современном уровне гуманитарного сознания, не согласится включить в него в качестве нормы насилие и войны. Даже те, кто оправдывает эти варварские формы отношений между людьми, ссылаясь на то, что они необходимы в качестве условия борьбы за справедливое будущее, делают это, стараясь убедить себя в том, что все это делается во имя будущего, в котором уже не будет никакого насилия и войн. Самые жестокие и бесчеловечные войны, какими были обе мировые войны XX века, велись в ложном убеждении, что каждая из них является последней.

3

За потерей исторической перспективы как доминанты общественного сознания можно увидеть новую структуру ответственности, в которой индивидуально-нравственная ответственность довлеет над социально-функциональной, является первичной по отношению к ней. Это значит, что себя в качестве существа, обладающего разумной волей, свою нацеленность на совершенствование, идеальную завершенность человек реализует в рамках индивидуально-ответственного существования, которое включает, разумеется, и социальную (материальную) ответственность, но в качестве вторичного приобщенного момента. Это значит, что, выполняя ту или иную общественную функцию, индивид действует не анонимно, а персонально, не от имени функции, а от своего имени. Любое общественное действие есть действие данного конкретного индивида. За ним всегда стоит живая душа, не только в том смысле, что без нее, живой души, ее решения и решимости совершить данное действие, оно бы не совершилось, — совершаемое индивидом действие, каким бы внешне обусловленным оно ни было, является его субъективным актом, решением и становится моментом истории его души. В свое время (в 1902 г.) Лев Николаевич Толстой написал письмо царю Николаю II, обратившись к нему со словами «Любезный брат!», смысл которого состоял в следующем: «Как ни велика Ваша ответственность за те годы Вашего царствования, во время которых Вы можете сделать много доброго и много злого, но еще больше Ваша ответственность перед богом за Вашу жизнь здесь, от которой зависит Ваша вечная жизнь и которую бог дал Вам не для того, чтобы предписывать всякого рода злые дела или хотя бы участвовать в них и допускать их, а для того, чтобы исполнять его волю. Воля же его в том, чтобы делать не зло, а добро людям»¹. Это невероятное письмо, которое на первый взгляд кажется даже казусом, интересно тем, что в нем Толстой на примере предельного случая обнажает определенную, индивидуально-ответственную логику человеческого существования: даже самодержец, единолично олицетворяющий государство, действует в персональном качестве, не может оправдать своих жестокостей и других злых дел, прикрывая их благом государства, общества, истории, Отечества и прочими

¹ Толстой Л. Н. Письмо Николаю Второму // Полн. собр. соч. : в 90 т. М. : Гослитиздат, 1954. Т. 73. С. 190.

анонимными понятиями, лишенными самостоятельной субъектности. Отказ от гипноза будущего, разумеется, не обязательно ведет к персонально ответственному общественному поведению, он может сочетаться с потребительством, цинизмом, другими формами эгоизма, однако, в отличие от последних, которые вполне могут протекать также в рамках лживо-демагогического отношения к будущему, персонально ответственное общественное поведение прямо связано с таким отказом.

Словом, если стремление к идеалу, совершенству не может быть реализовано в качестве социологического проекта и, обращенное в будущее, дезориентирует человеческое поведение, то ничто не мешает тому, чтобы оно могло состояться в качестве индивидуальных жизненных программ конкретных индивидов, раскрывающих себя в мире в качестве суверенных, автономных личностей.

В связи с этим два слова о модной сегодня цифровизации. Как считается, хранение и передача информации на основе искусственного интеллекта в цифровой форме открывают невероятные технологические перспективы, позволяющие взять под контроль и неограниченно расширить возможности человека во всех сферах его жизнедеятельности. Речь идет о передаче умным машинам всей техники жизни, о полноценной и даже многократно более совершенной замене человека в его физических и рассудочных (интеллектуальных) функциях. Принципиально раздвигается диапазон свободы человека. Интернет позволяет индивиду преодолеть физическую привязанность к пространству и времени, а также включиться в сетевые сообщества, непосредственно реализуя свои общественные предпочтения. Цифровизацию можно рассматривать как технический базис персонализации общественной жизни, когда индивид не может затеряться в толпе, скрыть свое общественное лицо в анонимности исторического события и когда, с другой стороны, он, будучи один (например, на даче), может находиться в гуще событий (слушать доклад коллеги на другом конце земного шара или принимать участие в гражданской акции).

Однако цифровизация — это не только вдохновляющие возможности, но и зловещие опасности. Как отмечает академик В. А. Лекторский¹, она означает вызов и угрозу коренным

¹ В статье «Возможны ли науки о человеке?» (Вопросы философии. 2015. № 5) В. А. Лекторский пишет: «Все более становится ясным новое обстоятельство: со-

условиям человеческого существования. Перспективы, связанные с продлением физического существования вплоть до реализации идеи бессмертия, грозят потерей идентичности человека, его переходом в иное, нечеловеческое состояние. Возможности чтения мыслей путем прямого снятия информации с нейродинамических кодов головного мозга грозят опасностью тотального контроля над поведением. Уже сейчас размывается граница между частным и публичным пространствами, в результате чего под угрозой оказывается тайна личной жизни. То, что развитие техники связано с развитием исходящих от нее опасностей, — очевидный факт. Критическая точка была достигнута созданием ядерного оружия, поставившего человечество на грань самоуничтожения. Новые технологии, насколько можно судить, более явственно обозначают критическую стадию, когда сопряженные с ними опасности в силу масштаба и необратимости обесмысливают их позитивные результаты.

Человеку свойственно рисковать, играть с огнем («Всё, всё, что гибелью грозит, / для сердца смертного таит / Неизъяснимы наслажденья...»), в его натуре заложено стремление властвовать над миром («Я царь познания и свободы»), быть его центром, смотреть на него глазами Бога. Вся культура, в конце концов, представляет собой неустанный и всесторонний опыт приручения природы, управления ею. Поэтому процесс технического прогресса, наращивания технологической мощи и производительных возможностей человека, вплоть до его стремления преодолеть самого себя, надо принять если не как благо, то как факт. По-видимому, единственный способ противостоять этому движению человечества навстречу собственной гибели состоит в том, чтобы совершенствовать старые и вырабатывать новые страховочные механизмы, способные блокировать, сглаживать опасности, которые несет прогресс.

Всякое добро имеет свое зло. Одно не может существовать без другого. Важно, однако, чтобы они сохраняли разнозначность и отношения между ними оставались однонаправленными, чтобы

временные науки о человеке могут создать принципиально иной уровень человеческого развития, но они же при определенных условиях могут использоваться для деградации человека, его расчеловечивания — в этом случае окажется, что именно развитие наук о человеке приведет к тому, что человек в привычном нам смысле исчезнет, погибнет» (URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1153&Itemid=52).

зло не обрело самостоятельности, оставалось зависимым от добра, его выражением и дополнением. Так, к сожалению, бывает не всегда, зло может оборвать пуповинную связь с добром, претендовать на то, чтобы быть равновеликим ему. Это относится к общественному опыту так же, как и к индивидуальному. Подобно тому как в отдельном человеке недостатки могут быть и чаще всего бывают продолжением его достоинств, но в определенных случаях являются самостоятельными чертами характера, в результате чего сам индивид становится жертвой своего характера, так и в обществе бывают недостатки, которые неизбежно сопряжены с достижениями (например, безработица — рыночную экономику), связаны с ними столь неразрывно, что без них были бы невозможны сами достижения, но в то же время какие-то общественные недостатки не имеют прямой привязки к достижениям (как, например, работорговля в современном мире) и представляют собой зло как таковое. Общественные механизмы, призванные сдерживать, подчищать, устранять зло в обществе, должны учитывать характер и масштабы зла, прежде всего указанное различие между злом, сопутствующим добру и потому терпимым, поддающимся смягчению, и злом «автономным», противостоящим добру в качестве самостоятельной силы и бросающим ему вызов.

Общий подход борьбы с социально опасным злом, который практикуется в современных обществах, базируется на двух принципах: а) убеждении, что благо общества (государства, народа, будущего и т. п.) выше благополучия отдельных лиц, и б) уверенности, что необходимо отделять зерна от плевел и выбраковывать тех, кто представляет угрозу обществу (государству), и создавать такие внешние социально-экономические, политические, юридические и прочие условия и ограничения, которые были бы способны удерживать негативные проявления действий отдельных индивидов и их групп на уровне, приемлемом для воспроизводства и развития общества. Такой подход был эффективен, пока зло в обществе не имело абсолютного характера и не было способно поставить под угрозу существование самого социума, тем более существование человечества и всей жизни на Земле. В настоящее время ситуация изменилась, и такое потенциально абсолютное (абсолютно неприемлемое) зло появилось. Ядерное оружие — наиболее яркий, но не единственный пример технологического «прогресса», заключающего возможность зла, способного

уничтожить все достижения культуры и цивилизации, даже все живое на Земле.

Самое важное: запустить такое зло с его необратимо смертельными для человечества и земной жизни последствиями могут отдельные индивиды. Если раньше возможности зла отдельных индивидов (так называемых гениев зла, будь то на криминальном или государственном уровне) были технически ограничены, то сейчас они технически возможны. Это означает, что противостоять такому злу невозможно без того, чтобы не отказаться от господствующих ложных взглядов, будто благо общества выше блага отдельных лиц, а действия людей можно гарантированно взять под внешний контроль. Вся история человечества убедительно показывает и доказывает, что зло очень часто и в огромных масштабах совершалось под прикрытием и во имя общего блага и что нельзя извне полностью контролировать действия людей даже тогда, когда они низведены на рабский уровень говорящих орудий. Конечно, не все, что совершается под знаменем общего блага, является злом, но в интересующем нас случае достаточно того, что зло вполне способно прикрываться им; можно даже сказать: для добра не обязательно апеллировать к общему благу, а зло не может обойтись без этого. Почему, например, не быть какому-нибудь фанатику, который может посчитать, что сгореть в мировом пожаре будет настоящим благом для человечества?! Что касается возможности сплошной (лишенной лакун) внешней детерминации решений и действий индивидов, то достаточно того аргумента, что она исключается идеей свободной воли. И если у нашего фанатика появится возможность реализовать свою безумную идею, то что может помешать ему это сделать?

Адекватным ответом на глобальные опасности, потенциально заложенные в злоупотреблениях неограниченными возможностями технического прогресса, может стать новый гуманитарный поворот, основанный на принципиально иных убеждениях: а) индивидуальное благо — выше блага целого; б) персональная (нравственная) ответственность — выше социальной (функциональной) ответственности. Речь идет о коренном изменении нравственных основ совместной жизни людей, исходящем из того, что люди не командуют людьми и общество не довлеет над индивидами, сковывая их внешними обручами законов, границ, идеологий, норм, властей, героев и так далее, а является выражением и следствием свободного развития каждого из них.

Если говорить о реальных провозвестиях такого изменения, то они, к сожалению, удручающе малочисленны, но все-таки имеются. Можно указать на учения и практики (непротивленчество Толстого и его сторонников, ненасильственные общественно-политические движения под руководством Ганди и Кинга, другие ненасильственные опыты) радикального (не допускающего никаких исключений) отказа от насилия как средства разрешения конфликтов, в том числе и прежде всего как средства борьбы за справедливость. Можно сослаться также на сложную, противоречивую, но тем не менее совершенно определенную в своей преобладающей тенденции и открывающую новые гуманитарные перспективы этико-правовую практику прав человека.

Мир, в котором нет войн и насилия, нет вооруженных отрядов, охраняющих «священные» границы и привилегии, в котором индивидуальная ответственность и индивидуальное развитие каждого являются основой и условием развития всех, воспринимается современным человеком и канонизированным гуманитарным знанием в лучшем случае в качестве несбыточной утопии. Он кажется утопией и является ею с точки зрения сегодняшнего мира, отрицанием которого является. И человек сегодняшнего мира, не представляющий себе жизни и благополучия без опоры на насилие, не может думать иначе. Однако эта утопия в высшей степени реалистична, потому что ее основой и гарантией служит исключительно разумная воля и потому что она является единственной возможностью самосохранения человека в качестве разумного существа и человечества в качестве разумно организованного общежития. А появляющиеся новые технологические возможности, впечатляющим выражением которых выступает цифровизация, позволяют предположить, что данная утопия реалистична и с технической точки зрения.

V. ИДЕОЛОГИЯ МНОГОПОЛЯРНОГО МИРА

ЧТО НОВОГО В «НОВОЙ ЭТИКЕ»?¹

Слово (определение) «новый» в этике, как и в иных областях жизни, прилагается к изменениям разного масштаба, в том числе к эпохальным сдвигам в самом способе существования человека. Новой была этика Иисуса Христа, этика Нового Завета, которая соединяла людей разных племен перед лицом единого Бога. Новой была демократическая этика Нового времени, которая уравнивала представителей разных сословий как граждан одной республики. Новой была также коммунистическая этика, которая должна была сплотить всех людей в единую братскую семью. Есть ли в том, что сегодня именуется «новой этикой», что-то позволяющее видеть в ней нечто подобное?

I

«Новая этика» как термин в его сегодняшнем смысле появилась совсем недавно. Насколько я знаю, пока скрупулезно не прослежена его история. В США «новой этикой» называют моралистический поворот общественного сознания, направленный на очищение гуманитарного знания и общепринятых ценностных установок от колониализма, расизма, сексизма и других форм империализма². Некоторые отечественные авторы считают, что термин придуман в России, ограничивается русскоязычным пространством и выражает русский взгляд на радикальные моральные процессы, происходящие на Западе [7]. Это

¹ Глобальный конфликт и контуры нового мирового порядка : XX Междунар. Лихачевские науч. чтения, 9–10 июня 2022 г. СПб. : СПбГУП, 2022. С. 65–71.

² Как пишет русско-американский исследователь В. И. Россман, «вместо классических проблем гуманитарные науки сосредоточились на „микронарративах“, проблемах меньшинств и „новой этике“. В гуманитарных науках произошел своего рода „моралистический“ поворот, который был тесно связан с критикой империализма, колониализма, сексизма, расизма и других социальных недугов. Во многом легитимная, эта критика тем не менее оказалась разбалансированной и привела к перерождению гуманитарных наук в *grievances studies*, карикатурные науки об обидях и жертвах истории. Во всяком случае именно эта проблематика вкратности стала наиболее заметной в публичных дебатах» [9].

словосочетание получило дополнительный импульс и стало своего рода мемом после статьи режиссера К. Богомолова «Похищение Европы 2.0» [2]¹. В любом случае под «новой этикой» имеются в виду не изменения в наших отечественных моральных представлениях и общественных нравах, хотя они весьма значительны в последние десятилетия (например, по отношению к труду, потребительству, сексуальным отношениям и т. п.), а дерзкие, непривычные с точки зрения традиционных представлений процессы в моральной (этической) практике западных стран.

Понятие «новая этика» употребляется с различными ценностными коннотациями: для одних оно является обозначением некоего вектора общественных процессов в западном мире, для других — шагом вперед на возвышающем пути либерализма, для третьих — опасной чертой, своего рода красной линией, которая обозначает обвал, крах тысячелетних моральных устоев современной цивилизации и, что должно нас волновать в первую очередь, представляет собой смертельную угрозу для нас, нашего народа, страны, образа жизни. Последняя точка зрения, а именно позиция радикальных критиков, наиболее интересна и информативна для понимания того, идет ли речь в самом деле о новой этике в вышеупомянутом эпохальном смысле, а именно о другом понимании этических устоев нашего общественного существования.

В фактическом плане речь идет об изменениях в области морали, которые получили концентрированное выражение в широких общественных движениях за постколониальное очищение гуманитарных наук, против дискриминации женщин (Me Too), расизма (Black Lives Matter, BLM), за открытую гендерную идентичность. Эти процессы идут в западных странах, особенно в США и Великобритании, уже сравнительно давно (два-три десятилетия), затрагивают широкий круг проблем общественного сознания и стали существенной и, самое главное, морально преобладающей общественно-политической силой. В России же они получают заметное распространение в последние два-три года, затрагивают отдельные аспекты межлических

¹ «Современный Запад — такой вот преступник, прошедший химическую каstration и лоботомию. Отсюда эта застывшая на лице западного человека фальшивая улыбка доброжелательности и всепрятия. Это не улыбка Культуры. Это улыбка вырождения... Современный западный мир оформляется в Новый этический рейх со своей идеологией — „новой этикой“» [1].

отношений (харассмент, политкорректность, гендерная идентичность) и в значительной мере воспринимаются как чужие проблемы, вызывая преимущественно негативную общественную реакцию. Особо подчеркнем: тех, кто называет это «новой этикой» и именно в этом качестве отрицает ее, считая для себя (и в личном, и в историческом, и в религиозно-национальном аспектах) совершенно неприемлемой, возмущают не сами эти движения, а именно их претензии считать свои взгляды единственно правильными. «Новая этика» претендует именно на это — на новую моральную истину.

Женщина, которая через 20 лет вспоминает, как начальник хотел пригласить ее на обед или вождеденно коснулся ее колен под столом, не просто предается воспоминаниям и разбирается в своей душе, она ищет сочувствия, поддержки, сострадания и справедливости; при этом ее мнение в этом случае не должно ставиться под сомнение, точно так же как возможное и искреннее мнение предполагаемого обидчика о том, что у него не было дурных намерений или он даже ничего (самих эпизодов) не помнит, не должно приниматься в расчет: она и он в данном контексте выступают не в их персональных качествах, а как выразители неравноправных (маскулинных) отношений между полами.

Гомосексуальной паре мало того, чтобы их оставили в покое, она требует общественного признания, при этом не только юридических прав, но и моральной правоты, чтобы к ней относились так же, как к разнополому союзу. Такого же нравственно-участливого отношения к себе со стороны общества ожидают, требуют люди, экспериментирующие со своей гендерной принадлежностью.

Стороннику движения BLM мало, чтобы осудили расизм в США, важно, чтобы каждый белый почувствовал и публично признал себя расистом, чтобы не чтили их угнетателей (даже если они были «добрými» хозяевами) в качестве морально достойных героев, не ставили статуи, другие памятные знаки так называемым выдающимся людям из числа рабовладельцев. Логика, заложенная в самом этом движении, заключается в том, что расизм как морально неприемлемое (точнее: абсолютно неприемлемое) явление не может иметь никаких исторических, психологических, экономических и прочих оправдывающих причин и что судить об этом могут и право голоса по этому вопросу имеют только сами представители дискриминируемых рас («цветные»).

В российском (русскоязычном) публичном пространстве и медиасфере акцентированное обсуждение «новой этики» только началось. Тем не менее общепринятое (по крайней мере превалирующее) акцентированно негативное отношение к ней вполне сложилось. Самые важные возражения против нее, которые обозначают качественное своеобразие данного общественного явления и одновременно призваны стать ментальной границей, отделяющей ее от системы так называемых традиционных российских ценностей, уже сформулированы. На мой взгляд, они сводятся к следующим вопросам: «Почему человеку, который ведет себя плохо, я не могу сказать, что он ведет себя плохо?», «Почему, если я считаю, что человек ведет себя плохо, ему недостаточно того, что я не осуждаю его, а он хочет, чтобы я еще считал, что он ведет себя хорошо?», «Почему я должен чувствовать свою вину за то, в чем лично никак не участвую и чего вообще не было в моих намерениях?».

Эти три почему отнюдь не надуманны, вполне реально структурируют общественное сознание большинства россиян, задействованы в их повседневном коммуникативном опыте¹. Их особенность в том, что они не останавливаются на внешних изменениях в нравах, которые несут с собой вышеуказанные западные движения, а вскрывают их глубинную ценностную основу, самую этическую конструкцию отношений между людьми в обществе. Речь действительно идет о новом повороте в этике.

¹ Данный доклад получил гневные и резкие оценки со стороны лиц, трудно идентифицируемых и еще менее понятных в своих оскорбленных мотивах и чувствах. Он был голосом в разговоре о начавшейся в западном мире и отчасти затронувшей нашу страну проблеме, обозначенной как «новая этика». Кстати, три вопроса, в качестве ответа на которые и была сформулирована определенная точка зрения, были заимствованы из публичного выступления одного из авторитетных участников Лихачевских чтений, заявивших резко отрицательную позицию по отношению к новациям с гендерной и прочими идентичностями личности. Думаю, моих критиков смутил спокойный тон доклада, стремление понять сторонников новой этики вместо того, чтобы с возмущением дискредитировать ее. На это могу сказать, что в мое философское образование входила сформулированная Спинозой мудрость: «Не ненавидеть, но понимать». Понимать и одобрять — не одно и то же. Мои разоблачители из числа возмущенных граждан увидели пропаганду ЛГБТ в следующей единственной фразе: «К примеру, почему сторонники ЛГБТ-сообществ не удовлетворяются тем, что им не мешают культивировать свою сексуально-гендерную идентичность в качестве частных лиц, а хотят непременно публично (демонстративно) заявить об этом, ходить по улицам со своими флагами, устраивать фестивали и т. п.?» (см. ниже). Вчитайтесь внимательно, где они здесь видят пропаганду? Видимо, в том, что я использую нейтральное выражение «сторонники», а не более заостренные и привычные им слова: злодеи, негодяи, сатанисты... (Примеч. авт. — 2024 г.)

II

«Почему человеку, который ведет себя плохо, я не могу сказать, что он ведет себя плохо?» Этот вопрос, который я позаимствовал из публичных текстов известного журналиста, писателя и общественного деятеля, замечателен своей фундаментальной очевидностью. Он как бы впечатан в тот образ морали, который господствует в повседневном сознании в качестве знания того, что человек должен делать. В самом деле, почему я не могу сказать о чем-то существующем, что это на самом деле существует, что дважды два равно четыре и т. д.? Ответ очень прост: можете, если действительно знаете.

А знаете ли вы, что является хорошим и плохим применительно к поведению, тем более к моральному поведению? Когда вы говорите о ком-то, что он поступил плохо, то возникает вопрос, что вы на самом деле осуждаете: сам поступок, его содержание или факт этого поступка, заключающийся в том, что это был поступок конкретного человека со своим именем. Если речь идет о содержании поступка (слова, действия, взгляда, жизни и т. д.), то, о чем бы ни шла речь, оно поддается объективной (научной) оценке (описанию, измерению, взвешиванию и т. д.). Но если речь идет о факте поступка, индивиде, который совершил поступок, то как вы и вообще кто-либо можете оценить, ведь это же он его совершил, это был его поступок, и он, совершая его, самим фактом взял на себя всю ответственность за него, все его последствия, включая, между прочим, и вашу (нашу) морализирующую оценку?

Поступок может быть плохим и часто бывает таковым. Но может ли быть плохим человек? Если да, то кто может сказать об этом? И почему именно я, другой, третий, десятый и так далее или даже все вместе можем это делать — компетентно судить об этом? Существует ли какое-то знание, которое позволяет отделить хороших людей от плохих, и если существует, кто владеет им и в какой школе этому учат?

В философии поступка как отношения живого индивида к миру (культуре), как учит Михаил Михайлович Бахтин, следует различать предметное содержание поступка (или само действие в узком смысле), которое является частью, элементом мира, и факт поступка, за которым стоит совершающий его живой индивид [3]. Но не для того надо различать, чтобы соблюсти

академическую точность и, не сваливая в одну кучу разные предметы, отделить одно от другого. На самом деле отделить эти стороны (аспекты) поступка невозможно. Поступок нельзя отделить от того, кто его совершает: поступок, хороший или плохой, каким бы он ни был, имеет свое имя, является чьим-то поступком; поступок сам по себе, без совершившего его индивида, не существует и не может быть описан в своей фактичности. Вместе с тем индивида также нельзя отделить от поступка: индивид без поступка, без того, чтобы он что-либо делал, что бы это ни было, не является живым индивидом, он просто не существует, есть пустое место, ноль; быть — значит поступать. Как обобщающе сформулировал это фундаментальное свойство человеческого существования М. М. Бахтин, у индивида нет алиби в бытии. Различать эти две стороны (два аспекта) поступка, а именно его субъективное происхождение и эмпирическую (объективную) явленность, факт поступка и его предметное содержание, необходимо, чтобы понять поступок в целостности, чтобы можно было правильно соединить оба его конца и понять его внутреннюю структуру.

Соединить эти разнонаправленные стороны поступка, создающие именно благодаря этой разнонаправленности его каркас, устойчивую целостность, можно только в том случае, если двигаться от факта поступка к его содержанию, но никак не наоборот. Факт же поступка нам дан в его единственности, как этот единственный поступок (взгляд, мысль, дело, шутка, путешествие, книга, страдание, жизнь — словом, что бы это ни было), о единственности которого мы не можем сказать ничего, кроме того, что он произведен конкретным живым индивидом, который весь слился, вошел, воплотился, остался в этом поступке и о котором мы ничего не можем сказать помимо самого поступка, без того, чтобы дать ему имя, назвав того, кому он принадлежал, подобно тому как мы выставляем в музее рубашку, пометив, что ее носил этот знаменитый человек, или храним в доме как необычайную драгоценность чепчик далекого предка.

Если воспользоваться эстетическим языком, то об авторе поступка или поступков мы не можем сказать ничего, помимо того, что дано (зафиксировано, воплощено, запечатлено) в самих поступках и может быть нами описано, доказано, стать предметом анализа и т. д. Из этого следует, что мы можем оценивать поступки, исходя каждый раз из их конкретного содержания и соответствующих каждый раз вполне определенных проверяемых

критериев, и более или менее точно определять, является ли тот или иной поступок плохим или хорошим. Для этого у нас каждый раз существуют свои более или менее точные, но всегда конкретные критерии, которые определяются природой (материей, веществом) самого поступка. Но о живом конкретном индивиду, чьим поступком является этот поступок, мы не можем сказать что-то сверх (помимо) поступка, так как между ним и фактом поступка нет никакого зазора. Единственная возможность оставаться в этом случае на почве фактов и быть объективным заключается в том, чтобы судить (выносить суждение) о поступках, но не о человеке, который совершил их, признав за последним лишь самую таинственную, изначальную и неотвратимую способность поступать (долженствовать) — способность, над которой бьется философия, давая ей различные наименования (свобода, свобода воли, произвол, автономия духа, моральная автономия и т. д.). Для нас важно подчеркнуть, что она и в повседневной речи, и в теоретических опытах понимается как моральная сила: при всех разнообразных полемизирующих между собой философских учениях они едины в том, что мораль (моральная сила) есть исходное начало человека, своего рода смысловой нерв человека, ответственный за его деятельное существование.

Эта мысль, согласно которой хорошими и плохими могут быть поступки, но не люди, совершающие их, станет более ясной и привычной, если вместо понятий «хорошее» и «плохое» использовать адекватные для оценки человеческого поведения понятия «добро» и «зло». Альфа и омега моральной оценки заключаются в том, чтобы судить злые дела, но не злых людей, злодейства, но не злодеев. На этой истине основывается этика с тех пор, как теория открыла саму этику как пространство человеческой свободы, а общественное сознание в форме Нагорной проповеди закрепило ее как нормативную практику.

Ведь мы, когда характеризуем некий поступок как злой, исходим из того, что он явился свободным деянием индивида (личности), который мог бы не делать этого. В противном случае мы не могли бы считать его (поступок) злым. Именно поэтому мы хотя и связываем индивида с этим злым деянием, поскольку оно является его деянием, но не отождествляем с ним, сохраняя тем самым за индивидом саму возможность действовать свободно.

Следовательно, уже элементарные требования логики запрещают расширять моральную оценку за фактические пределы че-

ловеческих поступков и распространять ее на самих производящих (совершающих) их индивидов, ибо в таком случае последние будут лишены самой возможности производить их. Ведь моральная оценка есть взгляд на реальность сквозь призму добра и зла, сама возможность выбирать между добром и злом. Такой выбор, конечно, не означает, что он этически нейтрален, равно далек от того и другого, а добро и зло равнозначны перед лицом морального субъекта, это означает лишь первый шаг, который индивид делает в качестве морального субъекта, первую развилку его жизненного пути.

Можно сказать так: выбор между добром и злом есть первый выбор на пути добра, в стремлении к добру. Или человек обладает свободой выбора между добром и злом, и тогда он сам не может изначально (субстанционально, по природе, в силу своей конструкции) быть ни добрым, ни злым, он может только хотеть (желать, стремиться, иметь возможность) быть добрым, но не злым. Или он сам по себе (уже изначально) является добрым или злым, и тогда у него нет выбора между добром и злом.

Первое и самое общее определение добра и зла как моральных понятий состоит в том, что первое есть то, к чему мы стремимся, а второе — то, чего мы избегаем. И поэтому, если добрые поступки еще можно с какой-то (скорее всего, ничтожно малой) вероятностью рассматривать как выражение доброй сущности тех, кто их совершает, то в случае злых деяний нет никаких оснований осуществлять такой перенос качества поступка на качества его автора.

Помимо логических соображений, существует социологическая причина, препятствующая переносу моральных оценок с поступков на их авторов. В морали индивиды следуют в качестве моральных только тем требованиям, которые они сами считают моральными, то есть действуют от своего имени. Это и означает автономию морали в ее социологической выраженности. Или, выражая эту же мысль в другой форме, в обществе нет особых субъектов, которые имеют обоснованное и общепризнанное право выступать от имени морали, определять, что есть добро и что есть зло, и ранжировать людей по моральному критерию.

Еще Сократ отметил, что существуют учителя математики, музыки, гимнастики, но нет учителей добродетели. Их потому и нет, что добродетель не усваивается человеком извне. Во всяком (в каждом!) деле есть общепризнанные знатоки, профессионалы,

своего рода учителя, так или иначе санкционированные обществом в этом качестве. В области морали таких лиц нет. И, кажется, это единственная область, в которой их нет. Этические (нравственные) стандарты существуют, но нет стоящих за ними авторитетов, их уполномоченных представителей.

Считается, что каждый человек является их авторитетом и представителем. Нравственная ответственность — способ бытия самих действующих индивидов: что бы они ни делали, они делают то, что они должны делать, ибо никто другой не может действовать за них, и никто, действуя сам, не может делать ничего помимо того, что он должен делать. Как живой индивид не может передать другому свою возможность и способность быть живым, точно так же он не может делегировать другому нравственную ответственность за все то, что он делает. Именно за все, так как не существует отдельных особых моральных поступков, а все поступки, само их бытие в качестве поступков составляют предмет нравственной ответственности; здесь не требуется даже уточнения, что подразумеваются поступки, совершенные в здравом рассудке, ибо сам факт нравственной ответственности является первым и несомненным критерием этого.

Когда в наших массмедиа комментировали движение BLM, зародившееся в США из гнева, вызванного гибелью в городе Миннеаполисе от рук полицейского 46-летнего афроамериканца Джорджа Флойда, отмечали контраст между величием почестей (золотой гроб, обилие официальных лиц, продуманно торжественный церемониал похорон), которые оказывали покойному, как если бы он был национальным героем, и сомнительностью дел, которыми отмечена его биография (пять тюремных сроков, последний пятилетний срок до 2019 г. за вооруженное ограбление, в день роковой гибели был остановлен из-за подозрения, что расплатился в магазине фальшивой денежной купюрой).

Комментаторы ценность жизни и достоинство личности Джорджа Флойда, которые были попорчены грубыми несоизмеримыми действиями полицейских, что впоследствии было доказано судом, соотносили и измеряли ценностью тех действий, которые он делал, как если бы первое зависело от второго. А между тем чрезмерное, пусть даже карикатурное, чествование именно этого человека в блеклости и даже ничтожности его биографии с особой силой подчеркивает безусловную ценность жизни и достоинства личности в лице каждого индивида, а закрепляющее эту истину

движение BLM поднимает на уровень первостепенной политической силы.

Сложнее выглядит этот вопрос применительно к так называемым выдающимся личностям, деяния которых по историческим критериям считаются прогрессивными, но сами по себе как индивиды и по факту, и по убеждениям они являлись этически токсичными, например были рабовладельцами, как один из отцов Конституции США и первый всенародно избранный президент Джордж Вашингтон. Логично предположить, что нравственное начало человека, поскольку оно не имеет никаких других источников, кроме свободы, не подвержено влиянию времени или, по крайней мере, не может не рассматриваться таковым, не может не быть помыслено в качестве абсолютного закона разумной жизни.

Если нельзя по порочным действиям делать заключение о негативной оценке нравственного достоинства того, кто их совершил, и криминальные деяния Джорджа Флойда не помешали существованию его личности, то точно так же общественные заслуги не могут стать основанием для нравственного возвышения того, кому они принадлежат, и государственные достижения Джорджа Вашингтона не могут отменить его персонального позора как рабовладельца. Утверждая эту истину в ходе открыто заявленной политической позиции, сторонники BLM, несомненно, поднимают общественную мораль на новый уровень. Они исходят из убеждения, что моральные преступления не имеют срока давности. Это касается и истории общества, в основании которого лежали моральные преступления, ибо оно неизбежно и глубоко несет в себе их следы: в частности, привычка ставить памятники государственным деятелям, несмотря на такие преступления, является одним из доказательств этого.

Это же касается и истории отдельных индивидов, о чем свидетельствуют нащумевшие и получившие широкую огласку случаи харассмента, которые произошли давно (иногда 20–30 лет назад) и в таких случайных формах (например, флирта без последствий), что о них забыли сами обвиняемые. Нравственная травма оставляет в душе жертвы неизгладимый след, так же как тело человека несет на себе след, оставшийся от ножа или пули. И не надо тешить себя иллюзией, что это касается только отдельных чувствительных или смелых натур, которые решаются говорить об этом. В том-то и дело, что это не психическая травма, а нравственная, она касается самого нерва жизни.

III

«Почему, если я считаю, что человек ведет себя плохо, ему недостаточно того, что я не осуждаю его, а он хочет, чтобы я еще считал, что он ведет себя хорошо?» Ответ на это, казалось бы, естественное недоумение связан с тем, что мы понимаем под толерантностью и в чем видим ее роль в человеческом общежитии. Толерантность буквально означает терпимость — это одно слово, однако в перспективе этики оно имеет как минимум два существенно разных смысла.

В первом приближении, в самом общем и повседневном употреблении данного понятия терпимость понимается как особая, а именно — более мягкая, снисходительная, менее агрессивная, форма морального осуждения лица, совершившего недостойный поступок. В этом смысле она является морально-психологическим качеством индивида, свойством его темперамента, нрава. Она выражает отношение к индивиду, но не к совершенному им плохому поступку, открыта прощению, нацелена на то, чтобы в известной мере отличить индивида от этого поступка, считая, что индивид лучше, чем этот поступок (мол, последний был для него случайным, больше не повторится и т. п.). В этом значении терпимость является формой отношения между индивидами в пределах одной культуры, одной и той же системы ценностей; она считается позитивным моральным качеством не сама по себе, а только в той мере, в какой поддерживает, укрепляет последнюю. Существуют такие жизненные контексты, в которых терпимость воспринимается как недостаток. В таких случаях моральный язык противопоставляет ей требовательность, справедливый гнев, бескомпромиссность.

Во втором значении терпимость выступает как фундаментальная моральная добродетель, которая сформировалась и исторически закрепились в Новое время в результате разрушительных религиозных войн XVI века, сопровождавших становление современных европейских наций и национальных государств. В литературе и медиапространстве она чаще всего именуется заимствованным латинским словом «толерантность». Толерантность возникает как признание бесперспективности военного разрешения религиозных споров и стоящих за ними человеческих страстей и интересов. Первой ее формой является именно религиозная веротерпимость: она стала этико-правовой основой для

объединения в едином политико-правовом национальном пространстве людей независимо от их религиозно-конфессиональной принадлежности. Первым правовым документом, санкционировавшим поликонфессиональную практику, считается Нантский эдикт 1598 года, который признал за католиками и представителями реформированной религии равенство в правах на образование, лечение и государственное попечение.

Под толерантностью понимаются такие терпимые (неагрессивные, сдержанные, миролюбивые) отношения между индивидами, которые практикуются ими при полном осознании того, что они придерживаются различных взаимно неприемлемых ценностных позиций: религиозных верований, жизненных убеждений, политических позиций. Речь идет уже не об уважительном отношении человека к индивиду вопреки тому, что последний допускает нечто, с его точки зрения, неприемлемое, а скорее, наоборот, об особом уважительном отношении, которое специально направлено на индивида именно по причине того, что тот делает, по его мнению, нечто ошибочное, неправильное. В первом случае мы имеем дело с терпимостью как естественной склонностью, а во втором — с толерантностью как качеством общественных отношений, которое закрепляется в качестве искусственной привычки.

Для толерантности характерно то, что она исключает корректирующее воздействие (критику, дискриминацию, преследование) по отношению к взглядам и действиям, которые воспринимаются и оцениваются действующим субъектом сугубо негативно. Словом, она представляет собой нравственную форму отношений между индивидами, которые придерживаются разных мировоззренческих установок.

Толерантность является адекватным способом публичного поведения в ситуации религиозного, этнического, расового, культурного многообразия общественного организма. Ее историческая судьба складывалась нелегко, но тем не менее общая тенденция заключалась в нарастающем расширении и углублении поля толерантности, распространяясь на гендерные, расовые, этнокультурные и другие аспекты общественных отношений. Этот процесс продолжается, приобретая актуальность и особую остроту в связи с интенсификацией межкультурных контактов, расширением миграционных потоков, легализацией нетрадиционных практик и других современных вызовов.

Толерантность является внутренне противоречивой практикой, требующей особой конструкции разных, в частности волевого (этико-нормативного) и эпистемологического, аспектов человеческого сознания. Человеку свойствен пафос истины, достигающий высшего напряжения тогда, когда это связано с его мировоззренческим выбором, убеждениями и верованиями. В то же время сама идея абсолютности истины обязывает человека считать относительным любое из ее конкретных воплощений. Ввиду этого толерантность становится выражением многообразия индивидуальных человеческих путей к абсолютной истине и одновременно их этической санкцией. Мы должны быть толерантны, потому что несовершенны и способны ошибаться. Толерантность является деятельным признанием права каждого человека на ответственное существование и собственный путь к истине.

Толерантность связана еще с одним внутренним напряжением. Оно касается уже различий в рамках внутри ее этико-нормативного аспекта между ее функционированием в качестве политико-правовой реальности и нравственного принципа.

В политико-правовой сфере толерантность нацелена на обеспечение равенства гражданских и человеческих прав индивидов независимо от их происхождения, социального положения, религии, политических убеждений и иных личностных фактических (объективированных) характеристик, гарантия соблюдения которых является субъективным основанием единства политико-правового общественного организма. Она всегда исторически конкретна и ограничена собственными юридическими рамками, которые, будучи защитными барьерами против нетолерантного поведения, в то же время являются своими ограничениями. Хотя современное право и относит защиту свободы и достоинства личности к разряду абсолютных прав, тем не менее оно санкционирует отступления от них, когда речь идет о чрезвычайных ситуациях в жизни общества и об особо опасных преступниках. Толерантность в праве сохраняет ранг общественной целесообразности.

Другое дело — ее место в нравственности, где она выступает в качестве безусловного долга. Толерантность в качестве нравственного принципа опирается в конечном счете только на моральную автономию личности, ибо окружающий мир, общество и люди дают много аргументов в пользу толерантности, но такие аргументы никогда не смогут стать единственной или даже

преимущественной мотивирующей силой поведения индивидов. Таковой она, как и всякий нравственный принцип, становится в той мере, в какой выступает в качестве требования, которое человек предъявляет к самому себе, и не просто требования, а требования в форме запрета навязывать свои убеждения другим. Толерантность как общая норма, обеспечивающая единство культурно многообразного сообщества, может функционировать только в ограниченной форме правового принуждения, отсекающего действия, нарушающие эту норму, и блокирующего самих индивидов, не признающих ее. Она в этом смысле предполагает и включает нетолерантное отношение к тем, кто сам нетолерантен. И только в качестве нравственного принципа, согласно которому моя толерантность выражается в том, что я не навязываю своих жизненных убеждений другим, она способна развернуться во всеобщую форму. Как нравственное индивидуально обязывающее начало толерантность является формой ненасилия.

Отвечая на поставленный вопрос, почему сторонникам разных «идеологических» меньшинств мало того, что их «терпят» (не осуждают, не дискриминируют), они хотят еще, чтобы их ценили, считали правыми, можно сказать: они делают это в защиту своего человеческого достоинства. К примеру, почему сторонники ЛГБТ-сообществ не удовлетворяются тем, что им не мешают культивировать свою сексуально-гендерную идентичность в качестве частных лиц, а хотят непременно публично (демонстративно) заявить об этом, ходить по улицам со своими флагами, устраивать фестивали и т. п.? Они тем самым расширяют легальный статус до нравственного признания: утверждают, во-первых, себя как личностей, которые имеют право сами определять свои убеждения и жизненные принципы, во-вторых, свои убеждения и принципы в качестве полноценных форм общественной жизни, считая, что их делает таковыми сам факт того, что они суть их убеждения.

IV

«Почему я должен чувствовать свою вину за то, в чем лично никак не участвую и чего вообще не было в моих намерениях?» В самом общем философском смысле ответ на этот вопрос очень прост: в мире нет вещей, в которых вы не участвуете. Сам способ человеческого существования в мире есть способ участливого

существования в нем. Эту мысль можно развернуть различным образом: я не могу не понимать, не чувствовать свою причастность к тому, что делают другие, в том числе совершенно неизвестные мне люди, даже жившие за века до меня, кем бы они ни были и какие бы злодеяния ни совершали, — словом, о ком бы и о чем бы ни шла речь, я не могу не чувствовать вину уже по одному простому соображению, что я принадлежу к тому же человеческому роду. Будучи родовым существом, я причастен ко всем индивидам, которые принадлежат к моему — человеческому — роду.

Но даже отталкиваясь от своей единичности и единственности, индивид не может выстраивать отношения с миром без того, чтобы они не приобретали индивидуально ответственный характер. Ведь человек действует всегда целесообразно, он не может ничего сделать, не обозначив заранее своего желания, не приняв решения о том, что он должен делать; мы потому и являемся разумными существами, что не можем жить и действовать в мире без того, чтобы не судить его, не выражать своего отношения к миру, делая это, разумеется, в разнообразных формах и с разной энергией. На самом деле каждый человек создает, не может не создавать собственный целостный образ мира и не отвечать за него. Будучи живым индивидом, я в силу своего сознательного существования связан с родом, неизбежно центрируя его на себе и оказываясь благодаря этому ответствен перед ним.

В рамках такого философски серьезного понимания ответственности не кажутся надуманными и вздорными претензии, которые черная Америка предъявляет белой Америке за рабство прошлого, на котором возвращено могущество США, и за расовые предрассудки сегодняшних дней. И вполне можно понять тех белых людей, которые активно включились в BLM, публично становятся на колени в знак признания своей исторической вины, даже если они персонально никакого отношения ни к рабству, ни к расизму не имеют. При этом следует особо подчеркнуть, что только черная Америка имеет право судить о том, несет ли белое большинство страны (при этом целиком все, в лице каждого единичного представителя) ответственность за все еще пропитывающие ткань общества проявления расизма. Здесь действует та же логика, в силу которой только женщины (но никак не мужчины) могут свидетельствовать об униженности своего достоинства в исторически сложившихся отношениях между полами.

Литература

1. *Арутюнян, З.* О домогательствах, проблемах трансгендеров, институте репутаций и радикальной непримиримости / З. Арутюнян. — Текст : непосредственный // Новая газета. — 2020, 5 авг.
2. *Богомолов, К.* Похищение Европы 2.0 / К. Богомолов. — Текст : непосредственный // Новая газета. — 2021, 21 февр.
3. *Гусейнов, А. А.* Философия поступка как первая философия (Опыт интерпретации нравственной философии М. М. Бахтина) / А. А. Гусейнов. — Текст : непосредственный // Гусейнов А. А. Этика и культура. Статьи, заметки, выступления, интервью / научный редактор А. С. Запесоцкий. — Санкт-Петербург : СПбГУП, 2020. — С. 229–263.
4. *Драгунский, Д.* Печку письмами топила. О том, как «новая этика» изменила время и пространство / Д. Драгунский. — Текст : электронный // Газета. — 2020, 7 авг. — URL: <https://www.gazeta.ru/comments/column/dragunsky/13184497.shtml> (дата обращения: 20.05.2022).
5. Конец привычного мира. Путеводитель журнала «Нож» по новой этике, новым отношениям и новой справедливости / составители: Т. Коэн, Е. Иванова, А. Чапаев [и др.]. — Москва : Альпина нон-фикшн, 2021. — 340 с. — Текст : непосредственный.
6. *Кронгауз, Е.* Так вышло. 29 вопросов новой этики и морали / Е. Кронгауз, А. Бабицкий. — Москва : Альпина Паблишер, 2020. — 288 с. — Текст : непосредственный.
7. *Магун, А.* Откуда взялась «новая этика» и насколько она левая и тоталитарная? / А. Магун. — URL: <https://meduza.io/feature/2021/02/23/otkuda-vzyalas-novaya-etika-i-naskolko-ona-levaya-i-totalitarnaya> (дата обращения: 20.05.2022). — Текст : электронный.
8. *Романова, Т. В.* Толерантность и политкорректность: аналитический обзор современного состояния проблемы (лингвистический аспект) / Т. В. Романова. — Текст : непосредственный // Политическая лингвистика. — 2015. — Т. 2, № 52. — С. 39–49.
9. *Россман, В.* Атланты и кариатиды: Гуманитарные науки в зиндане современного университета : рукопись / В. Россман.
10. *Скидельский, Э.* В новой этике действительно много тоталитарного / Э. Скидельский ; перевод И. Куна. — URL: <https://meduza.io/feature/2021/02/17/v-novoy-etike-deystvitelno-mnogo-totalitarnog> (дата обращения: 20.05.2022). — Текст : электронный.
11. Толерантность как культурная, политическая, лингвистическая проблема (анализ материалов СМИ и политического дискурса). — Нижний Новгород : Деком, 2017. — 304 с. — Текст : непосредственный.

ФИЛОСОФИЯ И ИДЕОЛОГИЯ (К столетию «философского парохода»)¹

Прошлый, 2022 год стал столетием события, получившего символическое обозначение «философский пароход», — административной высылки за границу группы отечественных ученых и деятелей культуры, целенаправленно отобранных по критерию их враждебности к советской власти и ее идеологии (на официальном языке именовавшихся активными контрреволюционерами и представителями буржуазной интеллигенции)². Высылка осуществлялась пароходами, в том числе двумя из Петрограда, специально снаряженными для этой цели, а среди высланных были известные философы (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, И. А. Ильин, Ф. А. Степун, И. И. Лапшин) — отсюда и возникшее задним числом и ставшее нарицательным обозначение (первоначально возникло как название большой статьи С. С. Хоружего в двух номерах «Литературной газеты» от 1990 г.³, посвященной этому событию). Высылка была оформлена как пожизненное изгнание из страны (высланные подписывали добровольное согласие на невозвращение, а в случае возвращения им грозил расстрел). Но, как говорится, никогда не говори «никогда»: через 65 лет, в 1987 году, произошло возвращение «философского парохода», и оно стало уже дважды символическим: не было никаких пароходов, как не было уже и тех, кто мог бы вернуться. «Философский пароход» стал важной категорией современной отечественной культуры, и именно в этом качестве его столетний юбилей отмечался общественностью страны. Сама растянутость на многие десятилетия свидетельствует о том, что речь идет о едином (одном) большом событии, которое имеет исторический масштаб и свою глубокую, закономерно обусловленную социальную природу.

Существует некая симметрия между началом и концом этого события.

¹ Диалоги и конфликты культур в меняющемся мире : XXI Междунар. Лихачевские науч. чтения, 25–26 мая 2023 г. СПб. : СПбГУП, 2024. С. 58–61.

² См. подробнее: *Главацкий М. Е.* «Философский пароход»: год 1922-й. Историкографические этюды. Екатеринбург : УрГУ, 2002. 224 с.

³ *Хоружий С. С.* Философский пароход. Как это было? // Литературная газета. 1990. 9 мая, 6 июня.

Решение отправить в эмиграцию (выслать из страны) группу известных философов было, несомненно, политическим актом — одним из демонстративных действий высшей власти, предпринятых Главным политическим управлением под общим и оперативным руководством Политбюро ВКП(б) для того, чтобы идеологически закрепить монополию своей партийной марксистской философии, возвести ее в ранг государственной идеологии.

Возвращение изгнанных некогда мыслителей (снятие государственной цензуры, издание и изучение наследия ученых) началось с решения Политбюро ЦК КПСС от 12 мая 1988 года «Об издании серии „Из истории отечественной философской мысли“». В приложенной записке А. Н. Яковлева, в частности, было сказано: «По разным причинам предан забвению целый массив философских произведений, который составил бы честь культуре любой европейской страны... Долгий период „замалчивания“ привел к негативным результатам»¹. В список философов, чьи произведения были рекомендованы к изданию, были включены и пассажиры «философского парохода». Подготовить к публикации их труды было поручено журналу «Вопросы философии», а выпустить — партийному издательству «Правда». Именно легализация и даже акцентированное стимулирование запрещенного творчества некогда изгнанных философов придает этому постановлению несомненно политический характер и позволяет считать официальной датой возвращения «философского парохода».

Насколько мне известно, данное постановление, открывшее путь возвращению на родину пассажиров «философского парохода» и их трудов, исследовано не так подробно и конкретно, как подготовка и осуществление их высылки. Мы знаем, почему это изгнание произошло, кто персонально были его вдохновителями и организаторами, как оно протекало и т. п. Может быть, для последующих поколений такое исследование и будет необходимо для того, чтобы понять его действительное значение, но для нас — людей, находившихся в эти годы в философской среде, в этом

¹ Александр Яковлев. Перестройка: 1985–1991. Неизданное, малоизвестное, забытое. 1988 год. [Док. № 29–56]. Документ № 36. Постановление Политбюро ЦК КПСС и записка А. Н. Яковлева об издании серии «Из истории отечественной философской мысли». URL: <https://alexanderyakovlev.org/fond/issues-doc/1023684> (дата обращения: 31.05.2023).

не было нужды, ибо реальный смысл постановления не составлял никакой тайны. За ним стояло глухое недовольство умов, тяготившихся узкими рамками партийной идеологии и желавших вырваться на свободный простор самостоятельного мышления. Его общественный резонанс можно уподобить эффекту напора воды, прорывающей стоящие на ее пути шлюзы.

Возвращение «философского парохода» было не таким открытым и демонстративным, как акт изгнания, и официально объяснялось стремлением лучше осветить «обоснованность и оправданность политики и идеологии большевиков»¹. Тем не менее, как показали последующие события, оно было понято гуманитарной общественностью как фактическое признание того, что «философский пароход» был ошибкой и что на нем вместе с мыслителями государство изгоняло философию как свободное занятие для человека. Быстро начавшееся заполнение белых пятен отечественной философии кардинально изменило ее социальный статус.

1. «Философский пароход», воспринятый как единое историческое событие и целостное общественное явление, можно рассматривать как реально осуществленный научный эксперимент, раскрывающий характер соотношения философии и идеологии, точнее, как ответ на вопрос о том, в какой мере философия может быть возведена в ранг государственной идеологии.

Что касается общественного смысла высылки из страны определенной группы философов, почему и как это произошло, то здесь все ясно². Философы изгонялись как люди, вольная или невольная вина которых состояла в том, что они не разделяли марксистских взглядов и не поддерживали новую власть. И изгонялись они самой этой властью³. Реальным результатом

¹ Александр Яковлев. Перестройка: 1985–1991.

² «Таким образом, при некотором разбросе мнений, исследователи истории высылки единодушны в том, что экспатриация инакомыслящей интеллигенции в 1922 году явилась логичным шагом в развитии внутренней политики страны. Ее главной причиной можно назвать попытку власти установить жесткий идеологический контроль, удалив из страны интеллектуальную элиту — тех людей, которые могли мыслить свободно, самостоятельно анализировать обстановку и высказывать свои идеи, а зачастую и критиковать существующий режим» (см.: *Главацкий М. Е. Указ. соч. С. 24*).

³ Вот отрывок из допроса Бердяева: «Вопрос. Скажите, гр-н Бердяев, ваши взгляды на структуру советской власти и на систему пролетарского государства. Ответ. По убеждениям своим я не могу стоять на классовой точке зрения и оди-

«философского парохода» стала реорганизация характера деятельности в области философии, которая проходила по двум взаимосвязанным направлениям: а) исключение из официально санкционированного публичного пространства страны всех философских направлений, кроме марксистско-ленинского; б) систематические, осуществляемые с разным успехом, но всегда противоречивые практические мероприятия по возведению этого единственного, считавшегося истинным направления в ранг государственной идеологии¹ (к слову сказать, среди этих мероприятий одним из важнейших считалось составление цельного и популярного свода, своего рода катехизиса, правильного понимания правильной философии). Постановление Политбюро от 12 мая 1988 года повернуло движение в обратном направлении: оно стало началом отхода от монополии марксизма, а в итоге и от государственной идеологии вообще. Оно фактически сняло запрет с тех имен и произведений, на которые он был наложен в 1922 году.

Первым, самым очевидным и важным следствием стал вновь обретенный Россией философской плюрализм публичной жизни. Это означало, что результат эксперимента оказался отрицательным. Но, кажется, это тот самый случай, когда отрицательный результат обретает особую ценность.

2. Еще на исходе советской власти в процессе ослабления идеологического пресса в стране складывались философские учения, выпадавшие из официального канона и тем не менее ставшие точками общественного интеллектуального притяжения. Достаточно назвать имена выдающихся мыслителей А. Ф. Лосева, М. М. Бахтина, методолога Г. П. Щедровицкого. С «реабилитацией» русской философии Серебряного века вокруг имен и учений многих из ее выдающихся представителей — В. В. Розанова, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, Л. Шестова и других — быстро и спонтанно сложились объединения.

Отдельно надо сказать о возвращении уже советских философов, изгнанных в 1970-е годы, и в первую очередь об уникальном русском мыслителе Александре Александровиче Зиновьеве,

наково считаю узкой, ограниченной и своекорыстной и идеологию дворянства, и идеологию крестьянства, и идеологию пролетариата, и идеологию буржуазии» (см.: *Гаватский М. Е.* Указ. соч. С. 166–167).

¹ Подробнее об этом см.: *Гусейнов А. А.* Философия и общество. К 100-летию Института философии РАН // Вестник РАН. 2021. Т. 91, № 8. С. 779–793.

чей 100-летний юбилей мы отметили в прошлом году на государственном уровне как общенациональное событие. За последние годы отечественную гуманитарную среду пополнили новые общественно значимые философские идеи и имена, претендующие на собственные философские концепции: В. В. Бибахин, В. А. Подорога, В. С. Степин, С. С. Хоружий и др. Словом, современный философский ландшафт является разноцветным, многоцветным.

Плюрализм как идейная разнонаправленность систем и учений — нормальное состояние философии, которая является продуктом свободной мысли, он (по крайней мере, его возможность) является условием здоровой атмосферы умственной жизни. Не существует философии вообще, она всегда является авторским продуктом. Говоря о философии, мы всегда уточняем, чья она — философия Декарта, Канта, Чернышевского, Маркса и т. д. Отсюда плюрализм как ее норма.

Но тот же плюрализм составляет для философии проблему. Философия — это не только имена и школы, она есть также самосознание общества, выражение духа времени, эпохи. Философию как самое чистое порождение ума создают отдельные личности, живые индивиды, но своим содержанием она охватывает бытие людей и мира в самом общем виде, в их первых принципах. Это значит, что философия выражает цивилизационную перспективу народа, его способность ориентировать себя в семье других народов. Так, русская философия всегда была озабочена вопросом об идеальном образе России, ее месте в истории. В этом аспекте, в стремлении выразить дух эпохи, времени, дух своего общества, своего народа каждая философия старается стать их общим знаменателем, формой общественного сознания, скрепляющей сознательную деятельность людей. Каждое общество и каждый народ вырабатывают свою философию по мере того, как они поднимаются до уровня собственного видения исторического развития. Состояние философии в обществе, как мудро заметил Декарт, является признаком его цивилизованности.

Национальная идея философии плохо согласуется с плюрализмом философских учений. Вопрос не решается созданием общественных условий для того, чтобы каждое философское учение могло свободно развиваться в пределах своей школы и своих последователей. Требуется такое решение, в рамках которого плюрализм философских учений был бы необходимой

формой философского самосознания общества или, по крайней мере, не становится бы препятствием для этого. Плюрализм философских учений (интересов, школ) может существовать в разных формах. Он возможен как простое разнообразие философских учений, когда они просто соседствуют, находятся рядом, но может и остаться поверхностным явлением или даже стать причиной потери умственной самостоятельности. Плюрализм философских учений может быть также их многообразием внутри единого: это происходит тогда, когда они представляют разные ответы на одни и те же общие вопросы, которые волнуют все общество, всех его мыслящих представителей. В этом случае философские учения оказываются внутренне связанными между собой теми темами и проблемами, которые интересны для всего общества, а не только сторонников того или иного учения. Эти общие темы и проблемы задаются не философией, а историей народа, ее переломными вехами, крупными общественными событиями, такими как реформы, войны, смена элит, — событиями, которые сплывают большие массы людей в определенные группы (партии), обостряют размышления о будущем. Они формулируются политиками, духовными авторитетами, людьми, уполномоченными говорить от имени государства, направлять действия людей в определенное русло. Философия является современницей этих волнующих людей и общество проблем, они находят в ней свое выражение и отражение, переводятся на ее «птичий» язык, получают разнообразное концептуальное воплощение и создают новое идейное поле. Тем самым плюрализм философских учений становится единым полемическим пространством, неким подобием общенационального круглого стола.

3. Чему учит опыт «философского парохода»?

Первый вывод касается общего и различного между философией и идеологией.

Философия и идеология объективно имеют между собой нечто общее: та и другая являются формами сознания, отвечающими на вопрос об основополагающих принципах сознательной человеческой деятельности.

Между философией и идеологией существуют также различия, которые в своем значении существенных характеристик каждой из них обнаруживаются именно при их осмыслении в качестве различий. Они сводятся к двум важным пунктам.

А) Субъектом философии является каждый живой разумный индивид, поскольку он старается жить разумно; субъектом идеологии являются большие группы (классы) людей, так как они стремятся разумно устроить свою общую (совместную) жизнь.

Б) Философия в обществе как профессиональное занятие всегда существует во множественном числе. Философы, поскольку они сами являются живыми разумными индивидами, предлагают свое индивидуальное понимание того вопроса, которым они занимаются, аргументируя и публично предъявляя его в качестве самого лучшего и адекватного; следовательно, в этом отношении они схожи с такими мастерами своего дела, как, например, ювелиры и поэты. Идеология, напротив, всегда предполагает единственное число, поскольку она призвана обеспечивать единство действий большого количества людей. Ее не может быть много, как не может быть, например, много императоров в империи, полководцев в армии, руководителей в учреждении.

Второй вывод: этот опыт выявляет соблазны, свойственные философии и идеологии.

По причине объективно обусловленных совпадений и различий между философией и идеологией как двумя формами общественного сознания они не могут не тянуться друг к другу. Более того — не просто тянуться, а посягать при этом на суверенитет другого, на его подмену. Каждая философия в ее содержательной определенности претендует на то, чтобы считать себя единственно истинной. Даже тогда, когда она сознает себя в качестве одной из скептических (антидогматических) версий, сам этот скептицизм она предъявляет в качестве универсального учения. В этом смысле она стремится стать идеологией для всех людей. Утопический опыт Платона, реализованный им в «Государстве» и «Законах», можно считать вечным соблазном философии. Идеология в ее современном светском виде, какой она, собственно, и приобрела вместе со своим наименованием после Великой французской революции, представляет собой иррационально-рациональную конструкцию, в которой движущее иррациональное ядро запрятано глубоко под рациональной оболочкой. И в той мере, в какой наряду с риторическими, эстетическими и прочими моментами идеология использует арсенал рационального познания, а именно — формулирует ценностные принципы коллективного сознания и придает своему содержанию строгий формально-логический вид, она неизбежно

апеллирует к философии. Стремление стать философией составляет соблазн идеологии.

Третий вывод: следование этим соблазнам оказывается разрушительным и для философии, и для идеологии. Советское общество — от начала его героического становления до катастрофического разрушения — можно считать колоссальным экспериментом, осуществленным на основе и в соответствии с философией Маркса и Энгельса, сторонницей которой была победившая в русской революции 1917 года Коммунистическая партия. КПСС считала эту философию единственно научной, вбирающей в себя все ценное, что накопило человечество в области философии. Задача состояла в том, чтобы построить самое передовое общество, общие цели и контуры которого обоснованы в учении марксизма-ленинизма. Для этого надо было возвести это учение в государственную идеологию, чтобы она стала программой, собирающей общество воедино и направляющей его к общим целям. Так марксизм-ленинизм, основой которого является философия диалектического материализма, был превращен в идеологический канон и общую веру всего общества, подкрепленную необходимыми для этого политическими, просветительскими, институциональными и прочими изменениями. В частности, необходимо было очистить (путем запрета, изгнания) общественное пространство от всех других философских теорий как от ненужного мусора. Началом этого процесса очищения и стал «философский пароход». Это было именно слияние философии и идеологии, превращение первой в обязательную, контролируемую государством силу и насыщение второй светским рациональным содержанием. Негативный исход данного эксперимента оказался разрушительным и для отечественной философии, и для идеологической составляющей жизни страны. Бесспорным доказательством этого служит возвращение к философскому плюрализму и отказ от государственной идеологии. Какие издержки, потери и искривления сопровождали и то и другое — это уже другой вопрос.

ХРОНИКА ОСНОВНЫХ СОБЫТИЙ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА А. А. ГУСЕЙНОВА

1939, 8 марта — родился в селении Алкадар Касумкентского (ныне — Сулейман-Стальский) района Дагестанской АССР (ныне — Республика Дагестан). Третий ребенок в семье учителя. Алкадар — небольшой (около 80 дворов) предгорный аул (в нем не было электричества, газа, радио, автомобильной дороги, жизнь протекала замкнуто и изолированно, посторонний человек был большой редкостью).

1946–1956 — учился в русской средней школе в поселке Избербаш, находившемся в 150 км от родительского дома. Поступив в школу, начал изучать русский язык, которого до этого не знал и который стал со временем вторым родным языком. Первые шесть школьных лет жил в семье дяди (брата отца), Имама Гусейнова, последние четыре года — в школе-интернате.

1955 — в качестве поощрения за хорошую учебу в составе группы дагестанских школьников побывал в Москве во время летних каникул. Посетил Мавзолей Ленина–Сталина.

1956–1961 — студент философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Слушал лекции и работал на семинарах профессоров В. Ф. Асмуса, Е. К. Войшвилло, П. Я. Гальперина, Т. И. Ойзермана, В. В. Соколова и др. Во время учебы дважды (в 1957 и 1958 гг.) побывал в составе студенческих бригад на сельскохозяйственных работах на целинных землях в Казахстане, награжден медалью «За освоение целинных земель».

1961 — первая публикация: подготовленный в соавторстве с Г. В. Солгаловым (ближайшим другом студенческих лет) обзор студенческой научной конференции «Студенческая конференция по философским вопросам физики».

1961–1964 — аспирант философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Кандидатскую диссертацию писал под руководством профессора А. Г. Спиркина.

1962 — женился на учившейся на курс младше на том же факультете Валентине Ефимовне Ермолаевой. Через пять лет брак распался.

1963, 8 марта — родился сын Ильяс.

1964 — вступил в КПСС, членство в которой прекратилось в результате ее самороспуска в 1991 г.

1964 — первая научная статья «Проблема происхождения нравственности (на материале развития института кровной мести)».

1964, октябрь — защита кандидатской диссертации на тему «Условия происхождения нравственности».

1965–1970 — преподаватель (ассистент, доцент) кафедры философии гуманитарных факультетов МГУ им. М. В. Ломоносова. Читал полные курсы и вел семинарские занятия по диалектическому и историческому материализму на факультете журналистики.

1967 — первая поездка за границу — в Польшу. Самое сильное впечатление: какая маленькая страна.

1967 — публикация книги «Молодежи об общественном прогрессе».

1970–1971 — научная стажировка в Берлинском университете им. Гумбольдта. Овладение немецким языком.

1970–1987 — преподаватель (доцент, профессор) кафедры этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Читал общий и специальные курсы по истории этики.

1971 — женился во второй раз, на Наталье Александровне Рудаковой.

1972 — опубликована статья «„Золотое правило“ нравственности», которая положила начало позитивному осмыслению этого феномена как выражающего специфику нравственности и являющегося основой общечеловеческой морали.

1972, 12 декабря — родилась дочь Лейла.

1977 — защита докторской диссертации на тему «Социальная природа нравственности».

1978 — впервые принял участие в работе созываемого раз в пять лет Всемирного философского конгресса в Дюссельдорфе. После этого принимал участие в работе еще четырех конгрессов, на трех из которых выступал с пленарными докладами.

1978–1980 — работал в качестве приглашенного профессора в Берлинском университете им. Гумбольдта. Читал курс истории этики.

1979 — опубликована написанная в форме диалога книга о нравственности «Золотое правило нравственности» (переиздавалась в 1982 и 1988 гг., переведена на ряд языков).

1979 — в возрасте 95 лет умер отец, Абдулкерим Гусейнович Гусейнов. Он получил духовное образование, но после установления советской власти работал учителем начальной школы. Был награжден орденом Ленина. Всю жизнь прожил в родной деревне.

1982 — получил звание профессора.

1985 — опубликована книга «Введение в этику», представляющая собой историко-этическое введение в этику.

1985–1986 — работал в качестве приглашенного профессора в Карловом университете (г. Прага). Читал курс истории этики.

1986 — опубликована статья «Мораль» в коллективном труде «Общественное сознание и его формы» (под редакцией В. И. Толстых).

1987–1994 — заведующий сектором этики Института философии РАН.

1987 — опубликована в соавторстве с немецким профессором Г. Ирр-литцем книга «Краткая история этики» (переведена на китайский и сербский языки).

1988 — инициировал и был редактором ежегодника «Этическая мысль». Вышло три выпуска. Издание было возобновлено в 2001 г.

1991–1994 — заведующий отделом социальной философии и философской антропологии Института философии РАН.

1994–2005 — заместитель директора Института философии РАН.

1995 — опубликована книга «Великие моралисты».

1996 — награжден дипломом ЮНЕСКО с вручением медали Махатмы Ганди «За выдающийся вклад в развитие толерантности и ненасилия».

1997 — избран членом-корреспондентом Российской академии наук.

1997, июль — в возрасте 100 лет умерла мама, Рабият Вердиевна Гусейнова. Образования не имела, была домохозяйкой, родила восьмерых детей, трое из которых умерли в младенчестве. Остальные создали собственные семьи.

1998 — опубликован написанный совместно с Р. Г. Апресяном регулярно переиздаваемый учебник «Этика».

1999, 30 июля — в аэропорту «Шереметьево» встречал вернувшегося из вынужденного многолетнего пребывания за границей философа-логика, социолога и писателя А. А. Зиновьева.

2001 — избран Почетным профессором Новгородского университета им. Ярослава Мудрого.

2001 — опубликована статья «Сослагательное наклонение морали», в которой предложена этическая теория, соединяющая идею абсолютиности нравственного залога с единственностью (неповторимостью) каждого нравственного поступка.

2001, 16 декабря — в возрасте 60 лет умерла жена, Наталья Александровна Гусейнова. Окончила Институт иностранных языков им. М. Тореза (ныне — Лингвистический университет), кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Института социально-политических исследований РАН.

2003, февраль — начал изучать английский язык.

2003 — опубликована книга «Античная этика», в которой становление философской этики рассматривается в контексте этического (морально-го) пафоса самой философии.

2003 — избран действительным членом Российской академии наук.

2003 — опубликован пленарный доклад «Возможно ли моральное обоснование насилия?» на XXI Всемирном философском конгрессе (Стамбул).

2003 — получил Государственную премию Российской Федерации в области науки и техники «За разработку и внедрение концепции „Новой философской энциклопедии“ в четырех томах».

2005 — по настоящее время — главный редактор журнала *Social Sciences* (на англ. яз.).

2006–2015 — директор Института философии РАН.

2008 — избран Почетным доктором Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов.

2008 — по настоящее время — член бюро Отделения общественных наук РАН.

2008–2011 — член Совета по науке и технологиям при Президенте Российской Федерации.

2009 — к 70-летию опубликован сборник трудов «Философия и этика» (ответственный редактор и составитель Р. Г. Апресян).

2009 — избран Почетным гражданином Сулейман-Стальского района Республики Дагестан.

2009 — по настоящее время — вице-президент Российского философского общества.

2009 — опубликована книга «Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней» (М. : Вече), второе переработанное и дополненное издание книги «Великие моралисты».

2012 — избран членом Международного института философии (Париж).

2012 — опубликована книга «Философия — мысль и поступок. Статьи, доклады, лекции, интервью» (СПбГУП).

2013 — избран Почетным профессором Пекинского народного университета.

2013 — опубликован пленарный доклад «Философия как этический проект» на XXIII Всемирном философском конгрессе в Афинах.

2014 — вышел специальный выпуск журнала *Russian Studies in Philosophy* (США), посвященный творчеству А. А. Гусейнова.

2014 — к 75-летию опубликован сборник научных трудов «Мораль: разнообразие понятий и смыслов» (ответственный редактор и составитель О. П. Зубец).

2015 — избран почетным членом Лейбницевского объединения ученых в Берлине.

2015 — награжден серебряной медалью Института философии РАН «За вклад в развитие философии».

2015–2021 — научный руководитель Института философии РАН.

2017 — опубликованы статьи «Философия поступка как первая философия (Опыт интерпретации нравственной философии М. М. Бахтина)» (Вопросы философии. № 6, 7).

2019 — избран руководителем Секции философии, политологии, социологии, психологии и права, заместителем академика-секретаря Отделения общественных наук РАН.

2019 — к 80-летию опубликована книга «Своеволие философии: собрание философских эссе» (составитель и ответственный редактор О. П. Зубец).

2019, 22 апреля — прочитал Открытую лекцию «Кант на все времена» в Кафедральном соборе Калининграда.

2020 — опубликована книга «Этика и культура. Статьи, заметки, выступления, интервью» (СПбГУП).

2021, декабрь — по настоящее время — врио директора Института философии РАН.

2021 — опубликована статья «Философия и общество. К 100-летию Института философии РАН (1921–2021)» (Вестник РАН. Т. 91, № 8).

2022, 26 мая — выступил с пленарным докладом «Философия А. А. Зиновьева и современность. К 100-летию со дня рождения» на VIII Всероссийском философском конгрессе.

2023 — выступил с докладом «Философия: роль и место в высшем образовании» на Международной научно-практической конференции ООН РАН.

2023 — опубликована книга «Мой Зиновьев. Статьи, доклады, интервью».

**БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК КНИГ А. А. ГУСЕЙНОВА,
ВЫПУЩЕННЫХ В СПбГУП**

1. Культурология Дмитрия Лихачева : комментарии к книге Д. С. Лихачева «Избранные труды по русской и мировой культуре». — Санкт-Петербург : СПбГУП, 2006. — 36 с.
2. Негативная этика. — Санкт-Петербург : СПбГУП, 2007. — 34 с. — (Избранные лекции Университета ; Вып. 63).
3. Философия — мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. — Санкт-Петербург : СПбГУП, 2012. — 848 с. — (Почетные доктора Университета).
4. Этика и культура. Статьи, заметки, выступления, интервью. — Санкт-Петербург : СПбГУП, 2020. — 784 с. — (Классика гуманитарной мысли ; Вып. 5).
5. Философия и идеология. — Санкт-Петербург : СПбГУП, 2023. — 32 с. — (Избранные лекции Университета ; Вып. 231).

О МЕЖДУНАРОДНЫХ ЛИХАЧЕВСКИХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЯХ

Международные научные чтения в Санкт-Петербургском Гуманитарном университете профсоюзов впервые состоялись в мае 1993 года и были приурочены к Дням славянской письменности и культуры. В числе их инициаторов был академик Дмитрий Сергеевич Лихачев. С тех пор Чтения проводятся каждый год. После ухода из жизни академика Лихачева данный научный форум получил государственный статус Международных Лихачевских научных чтений (Указ Президента РФ В. В. Путина № 587 от 23 мая 2001 г. «Об увековечении памяти Д. С. Лихачева»).

Соучредителями Чтений являются Конгресс петербургской интеллигенции (учредители Ж. И. Алферов, Д. А. Гранин, А. С. Запесоцкий, К. Ю. Лавров, Д. С. Лихачев, А. П. Петров, М. Б. Пиотровский), СПбГУП, Российская академия наук. С 2007 года Чтения проходят при поддержке Министерства иностранных дел России.

В повестку дня Чтений по традиции включаются наиболее универсальные дискуссионные проблемы современности: «Диалог культур в условиях глобализации», «Образование в условиях формирования нового типа культуры», «Культура и глобальные вызовы мирового развития», «Гуманитарные проблемы современной цивилизации», «Современные глобальные вызовы и национальные интересы», «Глобальный мир: системные сдвиги, вызовы и контуры будущего», «Мировое развитие: проблемы предсказуемости и управляемости», «Глобальный конфликт и контуры нового мирового порядка», «Диалоги и конфликты культур в меняющемся мире» и др.

Ежегодно на Чтения съезжаются крупнейшие деятели российской и зарубежной науки, культуры и искусства, общественные и политические лидеры. В разные годы в Чтениях участвовали академики и члены корреспонденты РАН: Л. И. Абалкин, И. О. Абрамова, А. А. Акаев, Г. А. Арбатов, Н. П. Бехтерева, О. Т. Богомолов, В. Н. Большаков, Ю. С. Васильев, С. Ю. Глазьев, М. К. Горшков, Р. С. Гринберг, Ан. А. Громыко, А. А. Гусейнов, А. В. Дмитриев, А. С. Запесоцкий, Т. И. Заславская, М. П. Кирпичников, М. И. Клеандров, Г. Б. Клейнер, А. А. Кокошин, А. Б. Куделин, В. А. Лекторский, А. Г. Лисицын-Светланов, И. И. Лукинов, Д. С. Львов, В. Л. Макаров, В. А. Мартынов, В. В. Миронов, Н. Н. Моисеев, В. В. Намумкин, А. Д. Некипелов, Р. И. Нигматулин, Ю. С. Осипов, А. М. Панченко, Н. Я. Петраков, В. Ф. Петренко, Е. И. Пивовар, М. Б. Пиотровский, Н. А. Платз, В. М. Полтерович, Е. М. Примаков, Б. В. Раушенбах, Ю. А. Рыжов, Н. Н. Скатов, А. В. Смирнов, В. С. Степин, М. Л. Титаренко, В. А. Тишков, Ж. Т. Тощенко, Т. Я. Хабриева, В. А. Черешнев,

А. О. Чубарьян, Н. П. Шмелев, Б. Г. Юдин, В. Л. Янин и др.; академики и члены-корреспонденты РАО: Ш. А. Амонашвили, В. И. Андреев, Г. М. Андреева, А. Г. Асмолов, А. П. Беляева, М. Н. Берулава, И. В. Бестужев-Лада, А. А. Бодалев, Е. В. Бондаревская, Г. А. Бордовский, В. П. Борисенков, Г. Н. Волков, Н. К. Гарбовский, Ю. С. Давыдов, А. В. Даринский, Э. Д. Днепров, С. Ф. Егоров, В. И. Загвязинский, И. А. Зимняя, Ю. П. Зинченко, В. Г. Кинелев, И. С. Кон, А. С. Кондратьев, В. Г. Костомаров, В. В. Краевский, О. Е. Лебедев, А. А. Лиханов, Г. В. Мухаметзянова, В. С. Мухина, В. А. Мясников, Н. Д. Никандров, А. М. Новиков, О. А. Омаров, А. А. Орлов, Ю. В. Сенько, А. В. Усова, Ю. У. Фохт-Бабушкин, Г. А. Ягодин, В. Миттер (Германия) и др.; государственные и общественные деятели: П. Бюльбюль оглы, Г. А. Гаджиев, Г. М. Гатилов, Ал. А. Громыко, М. С. Гусман, А. И. Денисов, Е. Г. Драпеко, К. Ф. Затулин, М. В. Захарова, А. К. Исаев, К. И. Косачев, С. В. Лавров, Е. И. Макаров, В. И. Матвиенко, В. Н. Плигин, Г. М. Резник, А. А. Собчак, Е. С. Строев, В. Е. Чуров, М. В. Шамаков, А. В. Яковенко, В. А. Яковлев и др.; деятели культуры и искусства: М. К. Аникушин, Н. В. Буров, А. А. Вознесенский, И. О. Горбачев, Д. А. Гранин, Н. М. Дудинская, З. Я. Корогодский, К. Ю. Лавров, А. П. Петров, М. М. Плисецкая, М. Л. Ростропович, Э. А. Рязанов, Г. В. Свиридов, Б. Я. Эйфман и др.

С 2007 года в рамках Чтений проводится Лихачевский форум старшеклассников России (с 2014 г. — Международный форум старшеклассников), на который собираются победители ежегодного конкурса творческих работ «Идеи Д. С. Лихачева и современность» со всей России и из-за рубежа.

С 2008 года совместно с МИД России осуществляется Дипломатическая программа Чтений «Международный диалог культур», в которой выступают послы иностранных государств с изложением своих взглядов на важнейшие проблемы нашего времени.

В 2001, 2004, 2006, 2009–2012, 2016, 2017, 2019, 2022 годах организаторов и участников Чтений приветствовали Президенты Российской Федерации В. В. Путин и Д. А. Медведев, в 2008, 2010–2019 годах — Председатели Правительства РФ.

Ежегодно по итогам Чтений публикуются соответствующие сборники. Эти материалы хранятся во всех крупных библиотеках России, стран СНГ, научных и образовательных центрах многих государств мира.

Материалы Чтений представлены и на научном интернет-сайте «Площадь Лихачева» (www.lihachev.ru).

Научное издание

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович

«СВОИ» И «ЧУЖИЕ» В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Доклады на Международных Лихачевских
научных чтениях (1997–2023)

Ответственный редактор *А. В. Белевич*

Дизайнер *А. В. Костюкевич*

Технический редактор *Л. В. Климкович*

Корректоры: *Я. Ф. Афанасьева, Т. А. Кошелева*

ISBN 978-5-7621-1283-3



9 785762 112833

Подписано в печать с оригинал-макета .24
Формат 60×90/16. Гарнитура PetersburgC
Усл.-печ. л. 12,0. Тираж 500 экз. Заказ №

Санкт-Петербургский Гуманитарный
университет профсоюзов
192238, Санкт-Петербург, ул. Фучика, д. 15

Отпечатано в ООО «Типография «НП-Принт»
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., д. 15