

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, преобразо-

вались 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.

А. В. Смирнов¹

КАК РАЗЛИЧАЮТСЯ КУЛЬТУРЫ?

Словосочетание «диалог культур», которое еще три-четыре десятилетия назад было необычным, сегодня превратилось в штамп. О диалоге культур говорят, как если бы его *принципиальная* возможность была несомненной и все дело заключалось в том, чтобы устранить разного рода досадные препятствия, в основном субъективного плана (нежелание сторон вступить в диалог и вести его конструктивно), на пути его осуществления.

Задача этого рассуждения — проблематизировать данное понятие и очертить подход к решению задач в этой области. Нумерация отдельных шагов рассуждения позволяет более объемно представить его ход и логику.

1. «Диалог культур» как понятие предполагает наличие культур и их различие. Эта констатация была бы тривиальной, если бы не был так труден ответ на два вопроса: 1) что такое культура и 2) как различаются культуры?

Если трудность ответа на первый вопрос очевидна, то не так обстоит дело со вторым. Обычно решение полагают само собой разумеющимся: культуры различаются в силу *содержательных* расхождений. Сравнивая две культуры по линии тех или иных элементов, структур или подструктур, мы указываем на различия содержательного плана между ними. Мне представляется, что такое решение недостаточно. Вот почему именно второй вопрос стал темой этого доклада.

Однако дело в том, что найти удовлетворительный ответ на второй вопрос («как различаются культуры?») можно, только ответив на первый («что такое культура?»).

2. Нет двух похожих культур, как нет двух похожих людей. Но само это утверждение означает, что культуры принципиально схожи, ина-

че не было бы смысла их различать: мы же не говорим, к примеру, что люди и камни различны (такое утверждение истинно, но имеет мало смысла).

Коротко говоря: различие культур предполагает их существенное совпадение как культур. Нам не обойтись без того, чтобы обратиться к вопросу о том, что такое культура «как таковая».

3. Можно говорить о двух стратегиях выстраивания ответа на этот вопрос. Обозначим их как универсалистскую и партикуляристскую.

С одной стороны, культура — это попросту все в том мире, который создает и в котором живет человек. Поэтому культуру трактуют как совокупность результатов материального и духовного производства.

Вместе с тем культуру понимают как только часть целостности, составляющей человеческий социум. Такое понимание связано с аксиологически нагруженным противопоставлением культурного–бескультурного (или высоко- и низкокультурного) внутри социума или между социумами.

Таким образом, любое явление человеческого социума принадлежит культуре (в том смысле, что оно «затронуто» культурой, культурно обусловлено) — и вместе с тем мы не можем все в человеческом мире отождествить с культурой.

4. Интересным представляется решение этой проблемы, которое разрабатывает академик В. С. Степин. Он предлагает считать культуру своеобразным «генетическим кодом» социального организма. Эта биологическая метафора удачна: она показывает, что все культуры — именно культуры (как и люди — люди благодаря общности генома), но вместе с тем различны (ведь один и тот же геном может быть «реализован» по-разному).

Вот почему все в человеческом мире принадлежит культуре, как и в организме человека все в конечном счете определяется генами, и в этом смысле культура — весь наш мир. Вместе с тем гены — только микроскопическая часть орга-

¹ Заместитель директора Института философии РАН, заместитель главного редактора «Философского журнала», член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор. Автор ряда монографий, в том числе: «Великий шейх суфизма» (1993), «Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство» (2005).

низма, и в этом смысле культура — лишь часть человеческого мира.

Добавлю, что эта метафора удачно объясняет и органичную целостность культуры. Я имею в виду то, что было уловлено еще Н. Я. Данилевским и О. Шпенглером: очень тесная, удивительная связь и взаимная согласованность, «пригнанность» различных сегментов культуры, не объединяемых генетически и каузально. Эта идея была подтверждена и многочисленными исследованиями на материале так называемых «восточных» культур. Востоковедение достигло в прошедшем веке огромного прогресса, и немало его представителей присоединилось к названному выводу.

5. Итак, теоретические построения, основанные на понятии категорий культуры (А. Я. Гуревич), универсалий культуры (В. С. Степин), схватывают нечто существенное. Зададим теперь следующий вопрос: насколько хорошо эта интуиция (и соответствующая ей метафора) работает не в тех случаях, когда мы говорим об одной культуре (или, как мы считаем, о культуре «как таковой»), а тогда, когда перед нами стоит задача сравнительного исследования культур?

Мы таким образом попробуем примерить ответ, найденный для нашего первого вопроса («что такое культура?»), ко второму вопросу («как различаются культуры?»).

6. Может ли очерченная идея найти плодотворное применение в сравнительных исследованиях культур?

Основное соображение, не позволяющее безоговорочно дать положительный ответ на этот вопрос, заключается в следующем. Как свидетельствуют такие исследования, набор фундаментальных категорий, ключевых понятий в каждой культуре свой. Мы не можем а priori номинально задать такой список (неважно, закрытый или открытый) и с ним подходить к изучению культуры, наполняя его каждый раз, для каждой культуры своим содержанием.

Между тем такая стратегия сравнительно-культурных исследований настолько распространена, что представляется многим едва ли не самоочевидной. В самом деле, какие могут быть возражения против программы номинально-содержательного сравнения культур? Повторю, она сводится к априорному заданию номинального списка сравниваемых категорий или их сочетаний и выяснению содержательных различий между их «реализациями» в двух сравниваемых культурах. При этом непременно предполагается, даже если это не проговаривается явно, что такое сравнение выясняет *существенные* черты и *существенные различия* или *совпадения* сравниваемых культур.

7. Конкретизируем высказанное соображение.

Объектом сравнительных исследований выступают культуры, различающиеся между собой в большей или меньшей степени. Понятие «степень различия» вряд ли может быть строго задано в контексте данного рассуждения (но не в принципе!), однако для нас будет достаточно одного едва ли оспариваемого наблюдения. Суть его та-

кова: с наиболее кардинальными различиями мы столкнемся, сравнивая либо (1) какую-либо из «восточных» культур с «западной», либо (2) одну из «восточных» культур с другой. (Заметим в скобках, что из этого вытекает принципиальное и до сих пор не вполне осознанное значение востоковедения для выяснения вопроса о том, что такое культура и как культуры могут различаться.) Поскольку второй тип сравнительных исследований до сих пор не развернут, обратимся к опыту и результатам первого.

Суммирую их в следующих пунктах.

Первое. Изучая другую культуру, мы будем встречать в ней такую трактовку понятий, номинально как будто совпадающих с привычными нам, которая заставит признать за номинальным совпадением полное смысловое *расхождение*, — такое, которое поставит под вопрос саму возможность номинального их отождествления.

Второе. Мы будем встречать в других, изучаемых культурах *непереводимые* (а значит, не попадающие в этот список: он ведь всегда черпается из «фоновой» культуры, то есть той, к которой принадлежит исследователь и с которой сравнивается «чужая» культура) и вместе с тем *ключевые* понятия. Это означает, что лежащий в основе сравнения и априорно предпосылаемый ему номинальный список ключевых категорий культур принципиально неполон, и неизвестно, является ли такая неполнота лишь «шероховатостью» исследовательского процесса, которой можно пренебречь, или составляет фатальный сбой этого процесса.

Наконец, третье. Мы никогда не можем исключить опасность *незамечания* тех категорий, которые для исследуемой культуры существенны или даже фундаментальны, но «не видны» нам как представителям другой культуры и не каталогизируются нами, не попадают в нашу сетку категорий и потому в принципе не могут содержаться в нашем априорном списке.

Контрастное *расхождение* содержания ключевых понятий сравниваемых культур, их *непереводимость* и *незамечание* их терминологического статуса в изучаемой культуре — три главных подводных камня на пути безоглядно-оптимистичного утверждения о сравнимости культур.

8. Таковы принципиальные проблемы, свидетельствующие, что биологическая метафора культуры как «генома» социума работает лишь до определенной степени. Дело в том, что мы не можем положить социум под микроскоп и найти там искомый «объект» — его геном, культуру. Вопрос о его выделении (каталогизации) и интерпретации встает потому, что инструмент такого анализа (наш разум, наша аналитическая способность), играющий в данном случае роль микроскопа, *не нейтрален* в отношении рассматриваемого «объекта».

Микроскоп, с помощью которого мы открываем гены (в прямом, биологическом смысле этого слова), не является частью живого организма и не создан исследуемыми с его помощью генами. В отличие от этого, инструмент изучения

культуры и проведения сравнительно-культурного исследования принадлежит нашей (то есть одной из сравниваемых) культуре и определен ее «генами». Это воздвигает существенную границу применимости биологической метафоры (в других отношениях очень удачной).

9. Таково первое обстоятельство, побуждающее к дальнейшему продумыванию идеи культуры как «гена», то есть идеи более или менее исчерпывающей заданности культуры набором ее более или менее фундаментальных категорий. Оно связано с невозможностью задания списка таких категорий в общем случае, для культуры «как таковой».

Но есть и другое обстоятельство. Набор универсалий, или категорий, «генов» культуры должен быть определенным образом структурирован. Универсалии не просто рядоположены, они не просто каталогизированы или заданы списком, а культура — не просто разъяснение этих отдельных рядоположенных категорий (так толковый словарь разъясняет термины словника). Никак нет: такие категории «завязаны в узел», и узел этот выстроен по определенным законам взаимодействия.

Именно незнание законов взаимодействия категорий, незнание строения этого «узла» в другой культуре (в своей помогает интуитивное узнавание, поскольку здесь мы сами — часть ткани изучаемой культуры) и является источником трудностей в познании чужой культуры. Вот почему познание своей культуры и чужой — вещи принципиально разные: во втором случае мы не имеем подсказки интуиции, осуществляющейся незаметно для нас самих.

10. Главным вопросом сейчас является вопрос о том, *что* именно и *как* именно выстраивает этот узел.

Иначе говоря, что превращает набор универсалий (категорий) культуры в смыслопорождающий механизм; что заставляет этот набор *двигаться* по законам внутреннего взаимодействия? Что вдыхает жизнь в инертный набор (список) универсалий и делает его текстом (в семиотическом смысле) культуры?

11. Фундаментальную роль в этом играют два «механизма»: (1) противоположения-и-объединения и (2) соотнесения части-и-целого. Они «отвечают» за то, как различены и как сочленены, соотнесены категории культуры.

Здесь я могу только заявить этот тезис. Его подробная разработка и результаты применения в сравнительном изучении культур даны в других моих работах.

12. Таков первый принципиальный вывод: «набор» категорий культуры неоднороден (и уже в силу этого не является всего лишь «набором»). В нем имеются особые *категории высшего порядка*, отвечающие за целостную организацию всех категорий в некий функционирующий «механизм», завязывающие их в «узел». (Конечно, и «механизм», и «узел» здесь — не более чем метафоры.)

Такие категории я называю *метакатегориями культуры*. Они представлены понятиями,

задающими два отношения: противоположение-объединение и целое-часть.

13. Второй принципиальный вывод состоит в том, что эти «механизмы» противоположения-и-объединения, соотнесения части-и-целого вариативны. Их вариативность означает, что они могут функционировать по-разному в разных культурах. Сохраняя номинальное тождество, они оказываются, таким образом, несовместимыми.

Определение вариативности этих механизмов, раскрытие ее содержания и влияния на выстраивание смыслового тела культур дано в других моих работах.

14. Сказанное разъясняет причину отмеченных выше трудностей в сравнительном изучении культур (см. п. 6–7).

Различия между культурами могут быть вызваны разным содержательным наполнением одного и того же набора универсалий (категорий) культуры. Такое различие я называю *содержательным*.

С другой стороны, различия между культурами могут быть вызваны вариативностью названных двух «механизмов», то есть различием в их функционировании. Это более глубокий и интересный тип различия. Я называю его *логико-смысловым*. Это различие является более глубоким потому, что логико-смысловые механизмы «отвечают» за целостное функционирование смыслового тела культуры, они завязывают набор категорий культуры в особый «узел» и заставляют его работать как смыслопорождающую «машину».

Выделение и разведение этих двух типов различий позволяет достичь существенного прогресса в понимании культуры и, следовательно, в организации эффективного диалога с ней.

15. Заметим, что логико-смысловое различие влечет различие содержательное (но не наоборот). Логико-смысловое различие разделяет далеко не все культуры. Именно там, где речь идет о действительном *контрасте* (сравнение «восточных» культур между собой или их сравнение с «западной» культурой), мы имеем наибольшие шансы встретить именно этот тип различия.

Если между двумя сравниваемыми культурами имеется логико-смысловое различие, то его влияние скажется в содержательном наполнении *любых* категорий, понятий и терминов. Вместе с тем можно выделить основные сферы, в которых наиболее ярко проявится эффект логико-смыслового различия и где он будет, вероятно, наиболее заметен и весом. Это понимание отношения Я к Другому, а значит, этика, политика, организация власти и т. д., отношение к миру, понимание цели жизни, соотношения между земным и потусторонним. При исследовании философии и других областей знания, опирающихся на категориальные системы, логико-смысловое различие повлечет различие в выстраивании систем категорий и их содержательном наполнении.

Если две сравниваемые культуры различаются не только в содержательном, но и в логико-смысловом плане, их сравнение не может быть корректным без учета логико-смысловых различий.