

В. М. Межуев¹

ДИАЛОГ КАК СПОСОБ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ОБЩЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Принимая в целом идею диалога как наилучшего способа межкультурного общения, необходимо более внимательно разобраться в природе этого типа коммуникации. Здесь не все так ясно, как может показаться на первый взгляд. Что следует понимать под диалогом? Какой именно тип общения заслуживает такого названия? Любая ли культура приемлет диалог и готова к нему? И что вообще нужно сделать, чтобы такой диалог мог состояться? Не ставя перед собой задачи пересказа и комментирования всех существующих на этот счет мнений и суждений, попытаюсь изложить собственную точку зрения с учетом, разумеется, того, что уже сказано другими.

Если понимать под диалогом весь спектр взаимоотношений между людьми — от конфронтации до сотрудничества, — то проблемы просто нет. Во все времена они как-то сосуществовали и взаимодействовали друг с другом — вступали между собой в договоры и соглашения, обменивались товарами и дарами, заимствовали друг у друга полезные для себя изобретения и знания. Но можно ли все это назвать диалогом? Ведь до сих пор если он и происходил где-то, то только в пределах одной цивилизации, а именно западной. Сама идея диалога родилась на Западе, является западной идеей. Первыми о диалоге заговорили греки. Все известные мне концепции диалога (от М. Бубера до М. Бахтина и Ю. Хабермаса) ограничиваются, как правило, социальным и духовным горизонтом Запада, ибо только здесь существуют условия, необходимые для вступления в диалог. Что это за условия?

Главным среди них является отказ его участников от предварительного знания истины. Диалог возникает

в режиме незнания истины, ее сокрытости от человека. Слова Сократа «я знаю только то, что ничего не знаю» формулируют исходное условие для вступления в диалог. Согласно тому же Сократу, истина рождается в споре. О том, что известно заранее, не спорят. Мудрецы и пророки Востока, которым истина была дарована свыше, не вступали между собой в диалог и потому легко уживались с тиранами и деспотами, отказывавшими другим в праве на собственное мнение. Восточная мудрость, существовавшая в форме пророчества, откровения, боговдохновенного знания, если и нуждалась в диалоге, то только с Богом. И только греки поняли, что истина есть результат сложного и длительного процесса познания, требующего участия в нем разных людей. Никто в этом процессе не обладает монополией на истину. Любая претензия на нее может быть тут же оспорена и опровергнута противоположной стороной.

Собственно, это и стало причиной рождения философии. В отличие от мудреца философ не знаток истины, а ее друг, ищущий путь к ней в процессе взаимного обмена мнениями. В диалоге все равны перед истиной. Он не терпит никакой иерархии званий, положений и авторитетов. Даже диалог учителя с учеником предстает в форме не поучения, наставления или назидания, а доказательного разговора, обсуждения, беседы, получившей название сократического диалога. Отсюда другое условие диалога — наличие свободных людей, способных мыслить самостоятельно, посредством своей, а не чужой головы.

Диалог вместе с тем — не просто обмен словами, но такой, который принимает форму систематически развернутого, доказательного рассуждения. Он предполагает общение рационально мыслящих людей, ставящих своей целью поиск истины, которая им неведома, но существование которой не вызывает у них сомнения. Отказ от поиска истины также лишает диалог всякого смысла.

В любом случае диалог есть общение людей, живущих в ситуации свободы. Только для свободных людей диалог становится нормой их социальной и духовной жизни. Сама форма диалогического мышления возникла в период существования греческого полиса —

¹ Главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор философских наук, профессор. Автор ряда научных публикаций; в т. ч. книг: «История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования», «Современное знание о культуре», «Маркс против марксизма. Статьи на непопулярную тему», «Культура и история (проблема культуры в философско-исторической теории марксизма)», «Идея культуры. Очерки по философии культуры», «Между прошлым и будущим. Избранная социально-философская публицистика» и др., учебных изданий: «История культурологии», «Философия культуры. Эпоха классики», статей по философии культуры и философии истории; философии политики. Член Совета по государственной культурной политике при Председателе Совета Федерации Федерального собрания РФ.

первой и самой ранней формы демократии. Как пишет исследователь древнегреческой мысли Ж.-П. Вернан, в полисе «знания, нравственные ценности, техника мышления выносятся на площадь, подвергаются критике и оспариванию. Как залог власти, они не являются более тайной фамильных традиций; их обнародование влечет за собой различные истолкования, интерпретации, возражения, страстные споры. Отныне дискуссия, аргументация, полемика становятся правилами как интеллектуальной, так и политической игры. Постоянный контроль со стороны общества осуществляется как над творениями духа, так и над государственными учреждениями. В противоположность абсолютной власти царя закон полиса требует, чтобы и те, и другие в равной степени подлежали “отчетности”... Законы больше не навязываются силой личного или религиозного авторитета: они должны доказать свою правильность с помощью диалектической аргументации»¹. Истина перестала быть монополией религиозных сект и особой касты мудрецов. «А это значит, что в поиске истины могут участвовать все и что она, как и политические вопросы, подлежит всеобщему обсуждению»².

Поскольку диалог не просто досужий разговор на любую тему, а путь к истине, он подчиняется определенным правилам и законам мышления, которые способны привести дискутирующие стороны к обоюдному согласию. Нельзя достигнуть согласия, если в слова и понятия вкладывается разный смысл, если люди противоречат сами себе, не способны обосновать защищаемый ими тезис. Правильность мышления и речи обеспечивается логикой — формальной и диалектической. Не входя здесь в обсуждение вопроса о различии между ними, отметим, что диалектика, несомненно, родилась из потребности ведения диалога, позволяющего согласовывать взаимоисключающие позиции. Для Платона и Аристотеля умение вести диалог, принимать участие в обсуждении намного важнее полученных при этом результатов. А искусство вести диалог и есть диалектика.

Недостаток диалектики состоит, однако, в том, что, будучи ориентирована на получение какого-то конечного знания (у Гегеля оно получило название даже абсолютного), она снимает первоначальную оппозицию тезиса и антитезиса в некотором заключительном синтезе. В итоге диалектика оказывается логикой тождества, равенства разума с самим собой, исключающего возможность дальнейшего существования оппонированных друг другу субъектов. Такая логика приводит к утрате отдельным индивидом статуса самостоятельно мыслящего субъекта, к его растворению в безличном сверхиндивидуальном разуме и, следовательно, к невозможности дальнейшего ведения диалога. Логика в любом случае предполагает наличие трансцендентального или абсолютного субъекта, диктующего частным индивидам всеобщие и обязательные для них правила и законы мышления³. Диалог в итоге превра-

щается в монолог возвышающегося над всеми субъекта, лишённого каких-либо индивидуальных отличий и характеристик.

Хотя в художественном произведении диалогом называется любой вид словесного общения между его персонажами, автор этого произведения не обязательно мыслит диалогически (в отличие, например, от Достоевского в его интерпретации М. М. Бахтиным). Диалог есть общение не просто «говорящих голов», но именно «разнородных субъектов», придерживающихся разных взглядов и мнений. Мнений много, а истина одна. Диалог и есть способ согласования частных мнений по поводу того, что считать истиной. Но как сделать так, чтобы согласие сохраняло индивидуальное своеобразие каждого из участников диалога в случае, если они представляют разные культуры? Ведь у каждой культуры своя логика, не сводимая к другой.

Попытку сочетать идею диалога культур, идущую от М. М. Бахтина, с диалектикой Гегеля предпринял в свое время В. С. Библер, предложив переименовать диалектику в диалогистику⁴. «Диалогика — логика диалога двух и более логик». Если диалектика «предполагает развитие *одной*, данной логики — самоотжествственной», то диалогика есть «общение логики и логики», не совпадающих одна с другой, выходящих на «грань с другой логикой, с другой всеобщей культурой»⁵. Диалектика — это логика диалога, диалогика — диалог разных логик. Если Бахтин, от которого отталкивался Библер, в вопросе о диалоге культур мыслил, по мнению последнего, в русле все же одной логики, а именно новоевропейской, отдавая тем самым дань монологизму, то для Библиера любая логика существует в ситуации самоотрицания, перехода в какую-то иную логику, уже известную или еще неизвестную.

Диалогу культур Библер придал характер совершающейся на наших глазах драмы, перенес ее внутрь культуры XX века. Все мы — участники этой драмы. Культура — это то, что происходит с нами сейчас, способ нашего собственного бытия, который может быть только диалогом со всеми, кто был до нас. Нельзя включиться в диалог, не будучи «самодетерминирующимся» существом, личностью, способной в процессе самоуглубленной рефлексии перерешить свою судьбу, взглянуть на себя другими глазами (глазами других), создав в результате новый мир, новое бытие. Комментируя эту позицию, С. Неретина и А. Огурцов пишут: «Наше время, как подчеркивает и определяет Библер, есть время переориентации разума с идеи

Гуссерля, с ее допущением “единого, гомогенного субъекта знания и познания”, противостоит диалогическая философия, представленная в начале XX века М. Бубером и Ф. Эбнером, в России — А. Майером и М. М. Бахтиным и нашедшая свое продолжение в философии диалога культур В. С. Библиера и теории коммуникативного действия и разума Ю. Хабермаса и К. О. Апелья. В отличие от трансцендентальной философии диалогическая философия исходит из разнородности и множественности субъектов познания» (Огурцов А. П. Культура как диалог // История культурологии: учебник для системы послевузовского профессионального образования / под ред. А. П. Огурцова. М.: Гардарики, 2006. С. 318).

⁴ См.: Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М.: Политиздат, 1991.

⁵ Библер В. С. Диалектика и диалогика // Архэ. Ежегодник культурологического семинара. М., 1998. Вып. 3. С. 14–15.

¹ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 70–71.

² Там же.

³ Как отмечает автор главы «Культура как диалог» в книге «История культурологии» А. П. Огурцов, «трансцендентальной философии, включающей в себя неокантианство, символическую философию Э. Кассирера, трансцендентальную феноменологию

понимания мира как предмета познания (идея Нового времени) на идею взаимопонимания, которая может быть действенной лишь при условии самоуглубления индивида, полностью преобразующего все его бытие, его мышление, его логику, его этику»¹.

В своих работах В. С. Библер поставил вопрос о необходимости преобразования классической логики разума («логики культуры»), ограниченной преимущественно сферой познания и получившей завершенное выражение в «Науке логики» Гегеля, в логику общения разных культур («культуру логики»), как они предстают в их «произведениях». Мы живем в мире не познанного, а произведенного бытия, причем произведенного по разным, не совпадающим друг с другом логическим основаниям. Бытие человека есть не то, что создано им раз и навсегда, но что постоянно пересоздается человеком в ходе его общения с произведениями разных времен и народов, с их творцами и героями. Это и есть мир культуры, не подпадающий под действие какой-то одной логики. Так, логика постмодерна — не логика эпохи модерна. Если последняя одержима пафосом *обобщения*, подведения всего и всех под общий знаменатель, то вторая — пафосом *общения* разнородных, разнокачественных миров и смыслов, ставящих индивида перед необходимостью собственного свободного выбора. В напряженном противостоянии логики познания и логики общения — вся драма современной истории. Как она может разрешиться? На этот вопрос, как считает Библер, нет пока окончательного ответа, он лишь провоцирует на поиск такого решения.

Другим направлением в разработке проблемы диалога стала герменевтика, которую трактуют обычно как искусство понимания в противоположность логике объяснения. В герменевтике диалог предстает в качестве не логической, а психологической процедуры, позволяющей сохранять индивидуальные особенности участвующих в этом диалоге субъектов. Диалог в его герменевтической интерпретации сводится к пониманию других, к умению слышать и истолковывать то, что они говорят, вникать в смысл и значение чужих слов, действий и мыслей. Но и герменевтика не смогла решить до конца проблему диалога, вывести его за пределы «герменевтического круга», когда одно отсылает к другому без надежды найти между ними хоть какое-то опосредующее и связующее звено.

Своеобразной попыткой истолкования герменевтики в качестве условия человеческой коммуникации стала теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Усилия немецкого философа направлены на поиск такой техники публичной дискуссии, которая приводила бы общественность к взаимопониманию и согласию по ключевым вопросам жизни. Этому противостоит постмодернистская концепция языковой коммуникации (сошлось на книгу Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна»), согласно которой она состоит не в поиске согласия, а, наоборот, в подрыве всякой устоявшейся структуры, в искоренении любого «метаповествования», в расширении зоны «нестабильности» и «паралогизмов». Сам язык является здесь ареной схваток, войны

и противостояния, средством не объединения, а разъединения людей.

Как же все-таки понимать диалог? Люди всегда общались между собой посредством устной или письменной речи, однако, как уже говорилось, не всякая речь есть диалог. Диалог — не просто способность сообщать что-то другим о себе или, наоборот, выслушивать, что они сообщают о себе (то и другое есть разновидность монолога), но такая форма общения, которая подразумевает *разговор с другими о себе*, точнее, о том, что имеет к нам прямое отношение. Желая понять себя, разобраться в себе, мы ведь обращаемся не только к себе, но и к тем, кто жил до нас или живет рядом с нами. Диалог рождается из потребности увидеть себя таким, каким мы существуем не только в собственном воображении, но и в сознании других, то есть из стремления понять, что думают о нас другие. Коротко говоря, он возникает из потребности в *самосознании*, которое без посредства других оборачивается всего лишь самомнением, часто весьма предвзятым и потому ошибочным. По словам В. С. Библиера, «самосознание и есть “воззрение” на меня (на мое “Я”, а не на отдельные мои поступки и желания) с высот (или низин) бытия иных людей или вещей, причем бытия целостного и онтологически значимого»².

Во все времена зеркалом для человека служил другой человек. В отличие, однако, от обычного зеркала этот «другой» обладает сознанием и речью. Увидеть себя в этом зеркале можно, лишь внимательно вслушиваясь в чужую речь, пытаясь уловить в ней то, что имеет отношение к тебе. С этой точки зрения не всякое общение с другим является диалогом. Встречаясь с незнакомым человеком, мы обычно задаем себе вопрос «кто он?» и пытаемся дать на него собственный ответ. Подобную процедуру, в которой вопрошающий является субъектом, а тот, о ком вопрошают, — всего лишь объект, называют *объяснением*; она широко распространена в науках, имеющих дело с неодушевленными объектами. Но если другой наделен собственным сознанием и речью, ему можно задать вопрос «кто ты?», внимательно вслушиваясь в ответ. Это и есть герменевтическая процедура *понимания*, широко распространенная в гуманитарных и исторических науках. Здесь объектом является тот, кто задает вопрос, а субъектом — кто на него отвечает. Но и это еще не диалог в точном смысле этого слова. Последний начинается с обращенного к другому человеку вопроса «кто я?», продиктованного желанием посмотреть на себя со стороны, увидеть себя глазами другого. Данную процедуру Бахтин называл творческой герменевтикой, рождающей в процессе *интерпретации* высказанного или написанного другим текста новый смысл.

Спрашивая других о себе, индивид вступает с другими в *человеческое отношение*, ибо относиться к другим по-человечески — значит видеть в них свое отражение — не в смысле, конечно, простого подобия, копии, *повторения* себя, а в смысле своего *продолжения* и *дополнения*. Вне такого отношения индивид — всего лишь природное тело, но еще не общественное существо. Любое «я» существует при наличии других «я»,

¹ Неретина С., Огурцов А. Время культуры. СПб., 2000. С. 258.

² Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. С. 323.

причем каждый является «я» в той мере, в какой служит для других подтверждением их «я». Здесь каждый существует в качестве субъекта не сам по себе, а в отношении к другому. Отношение, в котором один уподобляется субъекту, а другой — объекту, не является человеческим отношением, а значит, и диалогом. В отличие от просто разговора диалог всегда есть диалог двух субъектов, в котором субъективность одного существует посредством не отрицания, а утверждения субъективности другого.

В этом смысле диалог несовместим с отношениями типа «субъект–объект». Любая объективация есть выпадение из диалога и, следовательно, из мира человеческих взаимоотношений. Все, что движется в логике объективации (овеществления, отчуждения), к диалогу не способно. Вещи — в виде природных или искусственных образований — в диалог не вступают, в него вступают только люди и лишь в качестве взаимно опосредующих друг друга субъектов. Поэтому правильнее говорить не о диалоге культур (или цивилизаций), а о диалоге людей, представляющих разные культуры.

Любая система отношений, получающая безличную форму объективированных экономических, политических или идеологических институтов, исключает из себя диалог. Человек предстает в них как объект управления и манипулирования со стороны разного рода властных структур, но не как самостоятельно мыслящий субъект. Даже обретая глобальный характер, подобная система предпочитает решать свои проблемы посредством не диалога между ее агентами, а их прямого подчинения отдаваемым сверху командам и распоряжениям. Но как в таком случае возможен диалог в современном — предельно рационализированном и институализированном — обществе?

Необходимость диалога часто выводят из образующего человечество многообразия видов — племен, народов, наций и цивилизаций. Но любое ли множество нуждается в диалоге? Растительный и животный мир также образован множеством видов, являет собой видовое многообразие, но никакого диалога там не наблюдается. Что же отличает человеческое множество от растительного и животного?

Таксономической единицей человеческого рода является все же не вид, а *индивид*. Только у индивида рождается сознание своей принадлежности не только к своему виду, но и к роду и, следовательно, возникает потребность в общении с представителями иного вида. Диалог тем самым — способ не межвидового, а *межиндивидуального* общения. Виды в диалог не вступают. Для вида все другие виды либо не существуют, либо воспринимаются как чуждые и даже враждебные ему. Поэтому то, что сегодня называют дружбой народов, — не совсем точное понятие. Дружат не народы, а люди, представляющие разные народы, но только в случае обретения ими своей индивидуальной идентичности, выводящей их за пределы своей этнической группы и позволяющей приобщиться к ценностям более высокого порядка.

Вот почему простая классификация культур по разным видам еще не содержит в себе вывода о возмож-

ности диалога между ними. Так, например, О. Шпенглер, создавший классификационную таблицу мировых культур, которые он уподобил живым организмам, исключил такую возможность, ограничившись констатацией существующих между ними сходств и различий. Да и вся антропологическая наука, работающая на материале дописьменных (этнических, или народных) культур, лишенных индивидуального авторства, являющихся продуктом коллективного творчества, ничего конкретного о происходящем между ними диалоге не сообщает.

Диалог возникает не по причине наличия разных культур, а в силу существования ее особого типа, в котором рождается сознание *общечеловеческого родства*. Подобное сознание отсутствовало на более ранних ступенях культурного развития, когда индивид еще не отличал себя от своего вида, полностью сливался с ним. Ведь люди не сразу догадались, что все они братья по разуму или чему-то еще. И только после того, как индивид осознал себя автономной личностью, свободной индивидуальностью, у него возникло сознание своей причастности ко всему человеческому роду, а значит, к людям иной крови, религии, культуры и даже расы. Сознание общечеловеческого родства и рождает потребность в диалоге, причем не только внутри своей культурной группы, но и с представителями других групп.

Цивилизация, чьим базовым принципом является свободная индивидуальность, превращает диалог в основную форму межчеловеческого общения. В этом смысле правильнее говорить не о диалоге цивилизаций, а о *цивилизации диалога*. Такая цивилизация, на мой взгляд, и заслуживает названия *универсальной цивилизации*, способной объединить людей в общемировом масштабе. Здесь каждый независимо от своего происхождения и места проживания обретает право включиться в диалог со всеми, в ком видит необходимое дополнение к своей собственной жизни. И чем больше диапазон этой жизни, тем шире круг участников диалога.

Универсальная цивилизация предполагает, таким образом, не ликвидацию разных культур, а свободный доступ к каждой из них со стороны тех, кто того пожелает. Она делает подвижными границы не между культурами, а между людьми, которые получают право свободно перемещаться из одного культурного пространства в другое, подобно тому, как мы сегодня переезжаем из одной местности в другую. Универсальность этой цивилизации состоит, следовательно, в том, что она связывает людей не какой-то одной общей для всех культурой, а правом каждого индивида свободно избирать свою культурную идентичность, его открытостью, толерантностью к самым разным культурам. Диалогические отношения — это всегда отношение равенства между культурами, в силу которого любая из них имеет шанс стать «моей культурой», а граница между тем, что я считаю своей культурой в отличие от чужой, обуславливается исключительно моим личным свободным выбором.

Но не является ли подобное предположение чистой утопией? Так уж повелось, что все положитель-

ное и внушающее надежду мы называем утопией. Сегодня мало кто сомневается в происходящей на наших глазах экономической и информационной глобализации. Она не всем нравится, но ведь никто не оспаривает реальность этого процесса. Почему же надо считать утопией ту модель глобализации, которая исходит не только из экономических, но и культурных оснований, понимает ее как состояние, при котором все люди планеты получают равные возможности в своем праве пользоваться плодами любой национальной культуры? Разве не очевидно, что развитие сегодня идет именно в этом направлении?

Многие современные исследователи у нас и за рубежом сходятся во мнении, что в ходе происходящей глобализации культура постепенно выходит за рамки национальных границ, перестает функционировать исключительно в национальной форме. Сошлюсь на два таких мнения. Одно из них принадлежит немецкому социологу У. Беку, согласно которому мы живем в мире, превратившем представление о замкнутых национальных пространствах в фикцию. В этом мире «ни одна страна или группа стран не может отгородиться друг от друга»¹. В таком обществе приходится заново переосмысливать «самоочевидности западной модели», ставить вопрос о том, как могут воспринимать себя в нем люди и культуры. Ведь глобализация действительно «имеет в виду процессы, в которых национальные государства и их суверенитет влетают в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности»². Она ставит под сомнение важнейшее представление эпохи модерна, согласно которому общества после распада империй могут существовать только в границах национальных государств. Глобализация рушит эту связь, создавая между национально-государственными и транснациональными акторами и процессами новые взаимоотношения. В контексте происходящих перемен нельзя считать современной ту политику, которая во имя ложно понятого патриотизма или национализма отгораживается от мира, пытается изолировать от него, мыслит себя вне логики общемирового развития. В том же духе высказывается и наш отечественный философ В. С. Малахов — известный специалист в области национальных отношений. В своей книге «Государство в условиях глобализации» он пишет: «В современном обществе производство, распределение и потребление культурных продуктов все более решительно выходит за пределы национальных границ... Глобальному спросу соответствует глобальное предложение. Фирма-производитель того или иного культурного товара ориентируется на потребителя далеко за пределами государства, где находится ее штаб-квартира»³.

Глобализация отрицает не уже существующие и давно сложившиеся национальные культуры, а возможность дальнейшего развития культуры исключительно в национальной форме. В мире глобальных

трансформаций индивид, вовлеченный в транснациональные сети, уже не может замыкаться в границах только своей национальной культуры. В результате возникают новые локальные общности, которые разделены между собой по границам, не совпадающим с национальными. Они объединяют людей не по их национальной принадлежности, а по общности их культурных предпочтений, выходящей за рамки какой-то одной нации. Так, поклонники музыкальной попсы и классической музыки существуют во всем мире, образуя культурные общности, одновременно глобальные и локальные. Современные средства связи позволяют людям находить своих культурных единомышленников во всем мире, объединяться с ними по признаку не национального, а культурного родства. Глобализация, иными словами, создает не национальную, а глобальную локальность, которая одновременно и связывает людей в планетарном масштабе, и различает их в зависимости от сделанного ими культурного выбора.

Для обозначения этого нового типа культурной общности был изобретен особый термин — «глокализация», образованный из слов «глобализация» и «локализация». В научный оборот его ввел английский социолог Роланд Робертсон с целью фиксации происходящих в глобальном мире двух взаимосвязанных процессов — гомогенизации и гетерогенизации. По своему смыслу данный термин направлен против тех концепций глобализации, которые исходят из логики становления унифицированной мировой системы транснациональных связей, исключающей все различия и несходства. Под «мировой системой» в них понимается либо капиталистическая система, образцом для которой служат развитые страны Запада, прежде всего США, либо глобальные информационные сети, находящиеся под контролем наднациональных органов власти. Против унифицирующей направленности этих концепций и выступил ряд видных западных социологов, противопоставив им концепцию культурной глобализации, отрицающую возможность полного преодоления в глобализирующемся мире культурной разнородности. В плане культуры, по их мнению, глобализация не подавляет, а сохраняет и даже актуализирует ее локализацию, хотя не по национальным, а по каким-то иным признакам.

Глокализация, в отличие от экономической и социологической теории глобализации, пытается осмыслить этот процесс в понятиях теории культуры. Для теоретиков данного подхода главным следствием культурной глобализации является рождение новых локальностей, которые уже не совпадают с традиционными — местными, региональными, национальными, этническими и прочими — формами культурной самоидентификации людей. То, чему люди отдают предпочтение, порой значит для них больше, чем их национальные обычаи и привычки. Фирмы, реклама, торговые организации, работающие на массового потребителя во всем мире, менее всего озабочены национальным составом своих клиентов. И те, кому удастся выйти за рамки национальной клиентуры, выигрывают в конкуренции с другими. В ходе культурной глобализации национальные символы становятся элементом свободного общения людей в транснациональном масштабе. Глобализа-

¹ Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001. С. 25.

² Там же. С. 26.

³ Малахов В. С. Государство в условиях глобализации. М., 2007. С. 206.

ция из всего состава национальной культуры отбирает только то, что стало ценностью для людей, представляющих самые разные культуры, что обрело в каком-то смысле значение общечеловеческой ценности. Культурный выбор, не ограниченный местными и региональными барьерами, становится главным условием включения индивида в глобальную культурную связь.

Право каждого на такой выбор, по нашему мнению, есть базовое условие существования культуры в глобальном масштабе. Только оно способно обеспечить культурное равенство людей в планетарном масштабе. Ни одна из существующих национальных культур не является образцом для других национальных культур, равно как не может считаться современной, будучи наглухо отгорожена от них. Глобализацией в сфере культуры следует считать, видимо, не возникновение какой-то одинаковой и обязательной для всех культуры, а такой способ ее функционирования, который позволяет каждому жителю планеты пользоваться благами и достижениями любой национальной культуры. В глобальном мире спрос на культуру не может быть ограничен никакими национальными барьерами и целиком диктуется личными пожеланиями, потребностями и запросами индивида.

Но как в таком случае должна строиться культурная политика современного государства в отношении собственной культуры? Своеобразной формой решения национальной проблемы в культуре стала пропагандируемая сегодня на Западе (особенно в США) политика мультикультурализма, целью которой является сохранение с помощью государства культурных особенностей и традиций малых этнических групп. Такая политика вызывает ответную критику со стороны тех, кто идею искусственного сохранения малых групп противопоставляет идею равного участия в публичной жизни всех членов общества, независимо от их этнической принадлежности. Это позволяет любой культуре на равных правах конкурировать с другими. Культурная идентичность в современном обществе, согласно такому подходу, должна строиться не на обязательных предписаниях, регламентирующих жизнь индивида в группе, а на его свободном культурном выборе. Такая свобода дает возможность постоянно реконструировать социальную реальность, изменять образующие ее смыслы, значения и цели. Социальный конструктивизм применительно к культуре, по мнению американского культуролога Сейлы Бенхабиб, означает, «что культура групп людей не является данностью, а фор-

мируется и меняется с течением времени через обычаи. Культуры не выступают целостностями с четко обозначенными границами; они представляют собой смысловые сети, вновь и вновь переопределяемые через слова и дела своих носителей»¹.

Но тогда движениям за сохранение традиционной — религиозной и любой другой — культурной идентичности, пытающимся «заморозить во времени и пространстве границы, разделяющие группы людей и культуры»², следует противопоставить демократически-эгалитарную политику, означающую не только сохранение культуры меньшинств посредством вмешательства государства, но и расширение демократического участия людей в процессе межкультурного диалога и общения. Подобное участие ведет к появлению новых культурных групп и их инкорпорированию в гражданское общество. «В отличие от мультикультуралиста, — пишет Бенхабиб, — теоретик демократического направления признает, что в зрелых обществах политическое инкорпорирование новых групп приведет, скорее, к гибридизации культурного наследия на обоих полюсах. Современные люди могут выбрать, поддерживать ли им свои культурные традиции или разрушить их... Короче говоря, демократическое инкорпорирование и сохранение преемственности культур могут и не быть взаимоисключающими. Если все же выбирать между ними, то я поставила бы распространение демократического участия и равенство выше сохранения культурных особенностей»³.

Следует согласиться с тем, что демократия в сфере культуры — это прежде всего право человека на свободный выбор своей культурной идентичности, не нарушающий при этом свободы выбора других. В противоположность мультикультурализму с его искусственной консервацией образа жизни культурных меньшинств, культурная демократия дает каждому индивиду, а не только народу в целом право на свободное культурное самоопределение. Главное, чтобы реализация этого права диктовалась не соображениями ложно понятой этнической солидарности, идеологическим принуждением со стороны государства или определенной группы, а личным решением самого индивида. Никого нельзя заставить жить в той или иной культурной среде без его на то личного согласия. И сама культура, чем дальше, тем больше, будет развиваться в направлении уже не столько национальных, сколько индивидуальных различий и особенностей, питающихся культурными достижениями всех народов мира.

¹ Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003. XXXV.

² Там же.

³ Там же. LII–LIII.