

К. С. Пигров¹ПРАЗДНИЧНОСТЬ ДИАЛОГА КУЛЬТУР В ПЕРСПЕКТИВЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ²

Во взаимодействии культур/цивилизаций обнаруживается фундаментальная антитеза. С одной стороны, их диалог разворачивается в обыденности, будничности (социальная феноменология А. Шютца³ и др.). Повседневность дает переживание устойчивой непреложности в утверждении цивилизационного начала, демонстрирует надежность упорядоченности, дисциплины, «умеренности и аккуратности» вообще — *начала меры*. С другой стороны, осмысление социально-антропологической реальности предстает через *буйство чрезмерного*: здесь на первый план выходит не планомерность, а риск, не упорядоченность, а трансгрессивный выход за пределы обыденной регулярности, наконец, не повседневность, а *праздничность*. Эту вторую сторону антитезы пытались разрабатывать последние 20 лет некоторые петербургские, московские, саратовские философы⁴. По существу, перед нами вырисовывается, может быть, не до конца осознанная попытка выстроить *философию праздничности*⁵ как антитезу *философии повседневности*, освященной авторитетом социальной феноменологии. Причем праздничность мыслится здесь не как развлечение, не только и не столько как радость и беззаботное веселье, а как предельно напряженное измерение бытия, в котором раскрывается самая его суть. В концепт понимаемой таким образом праздничности входит вообще все, что есть *не процесс, а экссесс*, — не только рождение, но и смерть, не только мир, но и война.

Повседневность, осмысленная через протестантскую этику как стратегию «золотого сечения», «умеренности и аккуратности», «чистоты и порядка», обнаруживает существенное в предельных основаниях реальности, поскольку она цивилизована. На осно-

ве софросюне, «пруденции»⁶ в необеркианстве, словом — на базе здравого рассудка возникают устойчивые условия возможности регулярного партнерства цивилизаций. Не отрицая необходимости этой положительной стороны в бытии, мы пытаемся обратить внимание на другую его сторону, которая представляется отрицательной: *рисково-праздничный, абсурдный, трагический горизонт жизни людей, раскрывающийся в радостном ужасе и экстазе полноты бытия*, и раскрывается в праздничности. Отрицательность эта, возможно, иногда «неудобна», но она обеспечивает контакт с плодоносным Хаосом и, по большому счету, «отвечает» за творческое измерение человеческого. На ее мыслящем созерцании и сосредоточены наши философские усилия.

Некоторые общие онтологические предпосылки нашего подхода уходят в коренные условия возможности жизни. Последняя разворачивается отнюдь не в однозначно детерминированной вселенной Демокрита и Ньютона⁷, а в случайностной вселенной Эпикура, — в вероятностном мире Гиббса и Гейзенберга. Она постигается в способности человека к неидентифицирующему мышлению⁸, — в номадологии Делеза и Гваттари⁹ и др. Онтологическая «клинаменальность» мира случайным образом то смертельна, то спасительна для всех вообще живых существ и требует от них адекватных ответов. На вызов фундаментальной стохастичности жизнь отвечает двумя типами базовых стратегий. Это, во-первых, противостояние клинаменам мира тотальной регулярностью (стратегия упорядочения). Живое существо пытается изолироваться от клинаменов среды, как, например, рак-отшельник в своей раковине. Во-вторых, стратегия преодоления стохастичности среды с помощью встречной генерации собственной случайности (поиск, сопровождающийся риском), иначе говоря — ответ на клинаменальность мира опорой на кайрос.

Человек, признавая надежность стратегии упорядочивания, добросовестно стремясь ей следовать, так или иначе, тут и там непоследовательно «оступается» в комплементарную ей стратегию, ибо последняя глубинным образом коренится в инвариантах его аксиологии. В человеке налицо неумное желание свободы, всегда несущее в своей глубине негативность и всегда оборачивающееся риском. Пространства последнего не имеют дискурсивно однозначных критериев, они мерцают то в координатах безрассудства и трусости, то в координатах осторожности и смелости. Здесь,

⁶ Аллегорическое божество благоразумия и предусмотрительности у древних.

⁷ McAllister J. W. Absence of contingency in the Newtonian universe // Foundations of science. Dordrecht ets. 2004. Vol. 9, № 2. P. 191–210.

⁸ См., например: Адорно Т. В. Негативная диалектика / пер. с нем. Е. Л. Петренко. М.: Научный мир, 2003.

⁹ См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения // Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. Т. 2: Тысяча плоскостей; Секацкий А. Книга Номада. URL: <http://www.gumilev-center.ru/aleksandr-sekackij-kniga-nomada-2>.

¹ Профессор кафедры социальной философии и философии истории Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук. Автор свыше 200 научных работ, в т. ч. монографий: «Творчество и современность», «Научно-техническое творчество: социально-философские проблемы», «Шепот демона: опыт практической философии», «К метафизике праздничного», учебника «Социальная философия»; редактор коллективных монографий «Восточная Европа: концерт культур», «Феномен самодетельного философствования» и др. Член редколлегии журнала «Личность. Культура. Общество».

² Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 13-06-00775а «Тинейджеры в обществе риска: социокультурная аналитика идентификации и самоидентификации».

³ См., например: Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М., 2003.

⁴ См.: Философия пира. Опыт тематизации / под ред. К. С. Пигрова. СПб., 1999; Пигров К. С. Кризис и катастрофа // Мысль: ежегод. С.-Петерб. философ. о-ва. Вып. 5; Он же. Социальная инновация как предмет экзистенциально-философского анализа (к новому пониманию современности) // Общество знания: от идеи к практике / под ред. В. В. Васильковой, Л. А. Вербицкой. СПб., 2008. С. 224–246; Он же. Размышления о трагическом призвании властителя // Личность. Культура. Общество. 2013. Т. 15. Вып. 1 (77–78). С. 181–188; Социальная аналитика кризиса. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 4–31; Подростки и общество риска: в поисках идентичности: сб. науч. тр. СПб.: Астерион, 2013; Устьянцев В. Б., Данилов С. А. Ценности, риски, коммуникации в изменяющемся мире: VI Всерос. Аскинские чтения // Философия и общество. 2012. Вып. № 3 (67); и др.

⁵ См.: Пигров К. С., Смирнов Е. А., Юдин Н. Л. К метафизике праздничности. М., 2011.

в дерзком «расшатывании» устойчивости бытия, коренятся условия возможности кайроса — способности использовать «счастливый случай» в своих целях. Поэтому, кстати говоря, историю, если это действительно *человеческая* история, то есть история *открытая*, предсказать невозможно¹.

Уже в традиционном обществе, с одной стороны, господствует обычай и ритуал («делай так, как делали предки»), но с другой — обнаруживаются непредсказуемые эксцессы аффективного поведения, которые также имеют глубокий смысл. И для новоевропейской цивилизации также, с одной стороны, характерны изощренная упорядоченность стандартов и профессионализированного труда — цивилизованность стереотипов социального порядка (солидарности, легальности, легитимности), институты систематического формального образования, производящие профессионалов. С другой стороны, в новоевропейском человеке непредсказуемо и неравномерно развивается порыв к риску — порыв к смертельной подчас игре со стохастичностью. Рационализуется и легализуется этот иррациональный порыв в качестве культа инноваций, характерного для техногенной цивилизации. Но инновационные установки «разрешенного» творчества не исчерпывают всего непредсказуемого поля новоевропейских клинаменов.

Если сказать по-русски — мы постоянно имеем дело с *авось-бытием*² в его разных формах, «авось» — это наши непреодолимый соблазн. *Авось-бытие как обнаружение клинаменности мироустройства было мифологически осознано уже в архаике. Оно культивировалось праздничными ритуалами, обнаруживаясь особенно ярко в диалоге и столкновениях разных культур. Собственно, взаимодействие с Иным представляло как праздник, а во всяком празднике таилось общение с культурой Другого. Благодаря празднику жизнь представляла «стереоскопически», в контексте всего мироздания, и становилась не только «переносимой», но и особенно радостной.*

Праздничные ритмы оказываются ключевыми для организации современного диалога культур. В дионисийном празднестве, когда трансгрессивным образом пересекаются границы (куда входят, в частности, и границы между государствами), только в этих эксцессах культуры становятся внятными, «переводимыми», «понятными» друг другу, да и самим себе. «Переводимость» и «понятность» возможны потому, что различные культуры выходят в горизонт общих мифологических архетипов, ставящих коренные проблемы человеческого бытия, неразрешимые в горизонте только «умеренности и аккуратности»: эти архетипы намечают возможность достойного существования перед лицом фатально катастрофического устройства мира — перед лицом смерти.

С этой точки зрения, в частности, и гегелевский абсолютный дух в новоевропейской философии по боль-

шому счету предстает как культивирование праздничного, понятого в горизонте предельных оснований бытия, хотя и по преимуществу в рамках аполлонического, а не дионисийского. Для *религии* праздник вообще есть основная форма ее бытийствования, ибо религиозная жизнь есть бесконечная череда праздничных действий и подготовки к ним. *Искусство* также носит по своей природе глубинным образом праздничный характер, вопреки всему обнаруживая за «шумом трескучим» «торжествующие созвучия» (В. Соловьев). Празднична, наконец, и сама *философия*, хотя она зачастую мумифицирована в так называемом «учебном процессе».

Диалог с другими культурами занимает важнейшее место в содержании любой культуры. Встреча культурных неповторимостей имеет своим содержанием утешение в других культурах и радость в своей.

Речь идет не только о синхронных диалогах культур, но и о диалогах диахронных. Не случайно новейшая философия, рефлектирующая античную классику, особое внимание отдает понятиям «приключения», «авантюры», где мы выходим на грань кайроса/клинамена. Образ трикстера Одиссея влечет нас особо. Классически тематизировал «приключение» в своем известном эссе Георг Зиммель³. М. М. Бахтин, двигаясь в том же направлении, показал, что в центре античного греческого романа стоит именно приключение как «случайностная игра судьбы»⁴, чаще всего в странствиях по другим культурам. Сами отношения героя со смертью предстают как приключение и странствие, как дерзкое, удалое, веселое соперничество с ней. На материале греческого романа Бахтин проблематизирует концепт времени, специфический для авось-бытия, где судьба ведет игру в рамках клише «встреча—разлука—испытание—соединение». Клитопонт в романе Ахилла Татия говорит: «Я счел себя погибшим и стал придумывать хитрость, при помощи которой можно было бы отерочить свадьбу. В то время как я был занят этим, *неожиданно* (курсив мой. — К. П.) поднялся шум в мужской половине дома»⁵. Здесь по существу представлен образец генезиса авось-бытия именно в диалоге культур, понятом в общем смысле.

Время авантюры базируется на клинамене и исполнено надежды на кайрос. Оно оказывается темпоральной интенсивностью и переживается как *неожиданность*. Сегодня применительно к макросоциальным процессам мы сказали бы, что момент авось-бытия переживается как *шок*⁶. *Греческий роман высвечивает архетип авантюристичности в социокультурном бытии, где «судьба начинает свою игру», где все подвешено в неопределенности, где решения принимаются по неполной информации, что придает бытию особую эмоциональную насыщенность.*

Известно, что стохастическая «игра судьбы» стала общим местом европейской литературы. Начавшись даже отнюдь не в поздней греческой

¹ См.: Понтер К. Ницета историцизма / пер. С. А. Кудриной. М.: Прогресс, 1993. С. 5.

² Об авось-бытии см.: Пигров К. С. Авантюристы в мире риска, или Феноменология авось-бытия // Философия и будущее цивилизации: тез. докл. и выступ. IV Рос. филос. конгресса, Москва, 24–28 мая 2005 г.: в 5 т. М.: Современные тетради, 2005. Т. 3. С. 624–625.

³ Simmel G. Das Abenteuer // Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Leipzig, 1911.

⁴ См.: Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Эпос и роман. СПб.: Азбука, 2000. С. 11–193.

⁵ Цит. по: Бахтин М. М. Указ. соч.

⁶ См., например: Тоффлер А. Футуршок. СПб.: Лань, 1997.

литературе, а по крайней мере еще в приключениях упомянутого Одиссея, авантурное измерение человеческого бытия развертывалось в испанском плутовском романе XVI–XVIII веков, в приключенческой, детективной, фантастической и научно-фантастической литературе, в жанрах путешествий, а сегодня — в так называемом «остросюжетном» кино, в боевиках и триллерах. В необозримом море так устроенного мимесиса перед нами специфическая «игра судьбы» — специфическая случайность, празднично трансформированная в искусстве. Мы назовем ее «романной случайностью».

Специфическая «романная случайность», «романная авантюра», состоит из последовательности счастливых совпадений, *кайросов*. Жизнь, невыносимая перед лицом непреложности смерти, становится при таком видении не только приемлемой, но и достойной. Романная авантюра прекрасна потому, что, сидя в уютном кресле за чтением или в магическом мраке кинотеатра, испытывая *самое настоящее чувство опасности*, мы одновременно твердо знаем, что нам ничего не угрожает. Напротив, именно на фоне чтения или включенности в поток остросюжетного фильма наше чувство безопасности торжествует. Специалисты-медики, экспертируя экранные драки, утверждают, что после них, если бы они случились в действительности, герой остался бы инвалидом на всю жизнь, до самой своей скорой смерти. Однако герой Брюса Уиллиса в конце фильма «Пятый элемент» так же бодр, как и в его начале.

«Забывание» реальной случайности с помощью случайности романной предстает как важнейший момент в хайдеггеровском «забвении бытия». Романная случайность, романное приключение, наблюдаемые зрителями, с одной стороны, и реальная случайность — действительная авантюра, составляющая непреложное содержание человеческого бытия, — с другой, находятся в конфликте.

Теоретическая сложность состоит в том, что жизнь человека вовсе не сводится к «реальной случайности». Бытие оказывается расположенным в своеобразной «ничейной земле» между кайросом и клинаменом, между романной и реальной случайностями, между хайдеггеровскими “*Sein*” и “*Seiende*”. С одной стороны, здесь все как бы «как в действительности», но с другой — все время чувствуется влияние определенной установки, «облагораживающей» случайность реальности. Ведь человеку иногда, пусть и в неполной мере, все-таки удается осуществить проекты, делающие «романную случайность» реальной.

Такая «ничейная земля» обнаруживается не только в искусстве, религии или философии, но и в тех нарративах, которые претендуют на то, что в них представлено «как оно было на самом деле» (историография, биография, документальное кино, телерепортаж, представление жизни социума в «новостных» и «информационно-развлекательных» ТВ-передачах). Именно в этой «ничейной земле» сталкиваются два вида взаимодействия: «партнерство цивилизаций» и «диалог культур». Если брать только «диалог культур», то исторический процесс, в конечном счете,

не знает неудач. Он всегда «залижет раны», напряженное культурное переосмысление «рано или поздно» вылечит все. Неколебимый оптимизм новоевропейской историософии, описывающей диалог культур, базируется на аранжированных «естественно-исторических закономерностях»: человечество ставит себе только те задачи, которые оно в состоянии решить, а потому Человек («в больших линиях» и с «большой буквы») движется от победы к победе. Весь комплекс диалогизирующих новоевропейских культур, поскольку он обнаруживает себя в пространстве риска, неявно предполагает господство «романной случайности». Здесь априорно блаженствует кайрос. Это райское переживание, возможное в диалоге культур, не всегда правомерно переносится и на партнерство цивилизаций.

Основа техногенной цивилизации — научно-технический прогресс, с одной стороны, авантюристичен по своей сути, вступая в рискованные игры со случайностью. Но, с другой стороны, он питается надеждой так упорядочить мир, чтобы упразднить *несчастные случаи*. Инженер, вооруженный «хитростью разума», уверен, что всегда может «подстеречь судьбу» и превратить клинамены в кайросы. Эксплицитно провозглашается убеждение, что «неразрешимых технических проблем» не существует.

Однако реальная история взаимодействующих цивилизаций радикально разомкнута. «Несчастные случаи» налицо, как, к примеру, в сущности «нечаянное» уничтожение доколумбовых цивилизаций бандами европейских авантюристов. Мы не должны забывать, что «несчастные случаи» имеют тенденцию накапливаться в непоправимо деградирующее целое, что демонстрирует нам хотя бы неумолимо нарастающий экологический кризис.

«Счастливое будущее» никоим образом не гарантировано. Но этот светлый горизонт реет впереди нас. Генезис новоевропейской («техногенной») цивилизации с точки зрения ее «священного алтаря», именно с точки зрения *техники*, на первый взгляд предстает как неуклонный прогресс. Техника понимается как место пересечения человеческих потребностей и природных возможностей, то есть пересечение независимых друг от друга причинных рядов. Идея случайного заложена в самом принципе техники, осмысляемой в рамках новоевропейской цивилизации. Высвобождение ядерной энергии возможно, к примеру, таким образом, что каждый делящийся атом урана-235 «как раз» (!), кроме определенной энергии деления, испускает еще и несколько нейтронов, которые (какая удача!) могут разделить другие атомы, порождающие в свою очередь новые нейтроны. В результате возникает цепная реакция. Это удачное совпадение, кайрос. Очевидна принципиальная аналогия с генезисом «приключения» в античном романе: если бы «шум в мужской половине дома» не поднялся, роман «Клифонт и Левкиппа» просто не мог бы состояться. В технике инженер, вооруженный «хитростью разума», «подстерегает судьбу», превращая пресно-равнодушную случайность природы в благоухающее вино кайросов. Клифонт, как и все античные трикстеры, обладает «инженерным мышлением»: когда *неожиданно* поднялся шум в мужской

половине дома, Клитофонт уже *ожидал* его — «неожиданного». Инженер обладает авантюрным мышлением Клитофонта. Научно-технический прогресс происходит в «романном» измерении: один кайрос сменяет другой. Инженер уверен, что «безвыходных ситуаций нет», мы обязательно «что-нибудь придумаем». Приступая к выполнению научно-технических проектов, мы не задумываемся о том, как после нас потомки будут преодолевать побочные последствия их, но уверены, что им это удастся. Однако, увы, процесс реализации цели всегда имеет и такие последствия, которые никак не входили в намерения создателя, не формулировались им как цели его деятельности, хотя в самой деятельности скрыто содержались¹.

Когда 50 лет назад интенсивно развернулось строительство атомных электростанций, не задумывались, куда потом девать радиоактивные отходы. Неявно предполагалось, что за ближайшие годы техника разовьется и мы «что-нибудь придумаем». Вспомним опять Клитофонта: «Я счел себя погибшим... неожиданно поднялся шум в мужской половине дома». А если бы шум не поднялся? Тогда Клитофонт придумал бы что-нибудь другое. А если бы все-таки ничего не удалось придумать? Тогда, ожидая «романной случайности», мы оказываемся перед лицом случайности реальной. Мы надеялись на кайрос, но вместо него обнаружился только холодный клинамен. Вопрос о радиоактивных отходах до сего дня не решен; как нам кажется, Земля достаточно велика и у нас есть еще время «что-нибудь придумать»...

Хотя в чернобыльской ситуации² дело было не в утилизации радиоактивных отходов, но структура технического «приключения» (или авантюры) была схожей. Катастрофа еще не произошла, но инженеры за пультом четвертого энергоблока, видя беспорядок, «ничего не понимают». Эти профессионалы, как им казалось, «все делали правильно»; однако счастливых совпадений не обнаружилось. Хотя кайрос мог бы случиться, и тогда катастрофа прошла бы мимо. Но в апреле 1986 года инженеры мечтают, ищут выход, однако тщетно. Вырисовывается зловещий портрет Клитофонта-неудачника, оступившегося из «техногенного романа» в реальность. Ментальность новоевропейской цивилизации устроена так, что неудачи в диалоге цивилизаций оказываются «невидимыми», «забытыми». Но, увы, приключение случайным образом может застрять на переходе из Проекта в Жизнь, и тогда оно превращается в «безрассудную авантюру».

Установка на допустимый риск предполагает счастливый исход не только в сфере научно-технического прогресса, но и в новоевропейской социально-политической сфере. Еще не опьяненный идеей прогресса М. Монтень говорил, что нужно обладать чрезвычайной дерзостью (или, по более позднему слову Б. Рассела, «космической непочтительностью»), чтобы пытаться строить общество по своему рассудку, перестраивая

¹ См.: Трубников Н. Н. О категориях «цель», «средство», «результат». М.: Высш. шк., 1968. С. 3.

² См.: И дольше века длится этот день... воспоминания чернобыльцев / редкол. Б. Ф. Никольский [и др.]. М.: Энергомаш, 2004; Мотрошилова Н. В. Чернобыль, Фукусима — что дальше? Философский репортаж из Германии // Философские науки. 2011. № 6. С. 5–24; Кравчук Н. Загадка чернобыльской катастрофы (опыт независимого исследования). М.: АИРО-XXI, 2011.

общественный организм в механизм. Первые лица государств, мысля авантюрно-технологически, как Клитофонт, полагают, что социальность является по сути всего лишь «механизм». Поэтому в процессе диалога тот же механизм, скажем, «механизм демократии», будто бы можно «в процессе диалога» переносить из одной цивилизации в другую. Однако при переходе из одной цивилизации в другую «механизмы партнерства» подчас заедают и «несчастные случаи» имеют тенденцию накапливаться в непоправимое целое.

Когда сегодня говорят об «обществе риска», то здесь предполагается господство страха, «преодолеваемое» повышением дисциплинированности населения, нарастанием *повседневной* мелочной регламентированности с помощью компьютеров, наконец, все более гипертрофированными институтами государственной безопасности. Люди во что бы то ни стало хотят понимать себя во времени «романной случайности». Новоевропейский проект окончательного прорыва в «царство свободы» через тотальную глобализацию, причем путем «чистоты и порядка», регулярности и умеренности.

Но мы должны реально оценивать возможности нашего контроля над миром. Уже в XVIII веке Кант предупреждал о том, что «область чистого рассудка» весьма ограничена. Она есть всего лишь «остров, самой природой заключенный в неизменные границы. Она есть царство истины <...> окруженное обширным и бушующим океаном, этим средоточием иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, *тягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, но которые он тем не менее никак не может довести до конца*»³.

Нам становится все более очевидно, что указанный Проект глобализации предстает по сути как глобальная авантюра, лишаящая нас «запасных путей», которые исторически давались как раз неполной глобальной стандартизацией бытия в различных регионах мира. И если гибла одна цивилизация, то оставалась другая, реализующая иные принципы или сохраняющая лучшее из погибшей цивилизации. (Вспомним, как арабский Восток сохранил достижения Античности, в то время как Запад их временно «забыл», а потом благодаря арабам «вспомнил».)

Исходя из сказанного, мы заново продумываем то веками сложившееся хрупкое *равновесие между стратегиями упорядоченности и стратегиями риска* в развивающемся социуме. Наивно надеяться, что человечество будет спасено кажущейся тотальностью компетенции все усиливающихся «органов безопасности» (курсив мой. — К. П.).

Не обратить ли именно в связи с нарастающим кризисом более серьезное внимание на креативность праздничных ритуалов? Последние на протяжении тысячелетий обеспечивали людям выход дионисийского начала, радость бытия, пусть отчаянную, но действенную и проверенную. Задача статьи, в частности, в том, чтобы обратить внимание на *праздничность как на ресурс*. Мы

³ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 299–300.

достойно вынесем бремя своего авось-бытия не столько на путях тотальной, усиленной новейшими технологиями новоевропейской повседневной предусмотрительности, сколько на путях использования древних диалогических форм культивирования праздничного регистра социальности, построенного на риске. Праздничность выработала способы установления динамичной гармонии аполлонического и дионисийского. И сегодня она поможет справиться с возрастающей рискогенностью современного мира. Всегда включавшая в себя начало неопределенности и риска, праздничность все более нацеливается на культивирование стихии диалогического взаимодействия современных цивилизаций.

Таким образом, ставя вопрос о значении праздничности в мире нарастающего риска, мы пытаемся выразить один из существенных принципов в понимании человека. Этот принцип состоит *в вечности и плодотворности живого **праздничного диалога** культур, который построен не на рациональной расчетливости, а на риске и смелости.*

Диалог всегда по своей сути праздничен, а праздник — диалогичен. Этот диалог не должен сгинуть в мертвом монологе «однополярного мира», оправдываемого глобализацией или мондиализацией. Сама возможность праздничного разнообразия раскрывает новый источник кайросов культуры.