

И.С.АНДРЕЕВА

ПЛЮРАЛИЗМ КУЛЬТУР И ФИЛОСОФИЯ

Судьба «бремени белого человека»

В условиях глобализации весьма актуальной проблемой становится будущее национальных культур. Что уготовано им — слияние, размежевание или сложное взаимодействие, сохраняющее их многообразие? В этом ряду находятся социально-политические, идеологические, мировоззренческие и — шире — философские проблемы. Вопрос о сложности и даже невозможности перенесения опыта одной цивилизации в конкретные ценности и обычаи другой в европейском сознании возник не сразу. Выход европейцев в колониальных захватах за собственные пределы предполагал в новых странах внедрение огнем и мечом культуры завоевателей. В процессе становления фаустовского менталитета с его безудержными притязаниями, гордыней и самоуверенностью сокращалось пространство для гуманистического решения межличностных, межгрупповых, межгосударственных проблем, для сохранения достоинства каждой из вступающих в мировую историю сторон; возрастало «стремление европейцев владеть не только физическим окружением, но социальным порядком — вот особая страсть западного человека» (13, с. 409). Прометеевский человек проявил фантастические способности не только в борьбе с природой и в территориальной экспансии, но и в отстаивании своих

идеалов, «часть которых была исторически обречена на то, чтобы быть ложной» (там же, с. 411).

Одним из первых усомнившихся в общеприложимости европейских цивилизационных норм был шотландский философ А.Фергюсон («Очерк истории гражданского общества», 1767). И.Гердер не верил в прямолинейность прогресса: прирост знаний не может быть движущей силой истории; критерием прогресса является только рост гуманности в рамках органического саморазвития разных культур, так как невозможно оценивать явления одной культуры критериями другой. В XIX в. о линейном и циклическом типах развития цивилизаций рассуждали Г.Спенсер, И.В.Гёте, В.Гумбольдт, Ф.Ницше и др. В XX в. множественность цивилизаций (абсурдность выделения единого критерия) обосновывал Э.Дюркгейм. О.Шпенглер, А.Тойнби, Ф.Бродель рассматривали возникновение, подъем и упадок цивилизаций как смену культур особого типа.

Давнюю историю имеет проблема европоцентризма. Одним из первых ее критиков был Фридрих Ницше. В «Несвоевременных мыслях» (1873) гегелевскую философию истории, а именно принцип историзма с его идеей прогресса, Ницше не принял и критиковал понятия «современный дух» (дух модерна) и «современная идея». Эти исторические словообразования, по его мнению, суть профетические идеи врожденной «седовласости». Историзированный западный настрой его страшил; ему казалось, что собственные юношеские надежды и силы не смогут быть в будущем реализованы в обществе, основанном на имперских и потребительских амбициях. Ход истории, если так будет продолжаться, приведет к тому, что люди останутся такими же, как сейчас; он был весьма невысокого мнения о них.

Ницше бичевал представление о современности (модерне) как конечной цели истории, как высшем и завершающем ее пункте и оценивал эту цель как вечер: когда сова Минервы (как известно, у греков — Сова мудрости) вылетает в сумерки (по Гегелю), это затрагивает и западноевропейский дух, и знание. А сам «сверхгордый европеец XIX века, ты безумствуешь», — писал Ницше. Его знание не совершенно, оно самоубийственно, потому что высоту знаний он не способен обратить к глубинам умения; такой человек страдает от личностной слабости, все современные философы политизированы

и полицизированы, а современные люди — расслабленные потребители.

В поздней работе Ницше «По ту сторону добра и зла» (1886) критика современной эпохи стала более жесткой. Сегодняшний европеец со времен начального христианства измельчал до смешного, он стал стадным животным, неким доброхотом, обиженным и средненьким. «Человек “современных идей”, эта гордая обезьяна» (9, т. 2, с. 343), сам себе не рад, а европейские соплеменники — все ненавистные плебеи. Европа может существовать только тогда, когда имеется внешняя угроза. Но время малой политики прошло. Уже ближайшее столетие, пророчески писал Ницше, принесет борьбу за мировое господство и принудит к большой политике. Безумие национализмов вуалирует тот факт, что Европа «стремится к объединению» (там же, с. 376), ее народы шли одними и теми же путями, ее же демократизация есть невольная подготовка к возвращению тирании.

В условиях системного кризиса мирового капитализма «распалась связь времен»; человечество движется к хаосу. Ныне миссионерское и колонизаторское «бремя белого человека» дискредитировано, и критический анализ европоцентризма сопрягается с понятием этого кризиса (см.: 15). Все больше ставится под сомнение убеждение в том, что понятие Европы соответствует взгляду М.Вебера, выделившего современную эпоху и западную культуру как нечто единое и всемирное, поскольку западноевропейская рациональность, а также хозяйственные, общественные и политические импликации европейской системы победно распространялись по всему миру.

Уходит сознание того, что Европа есть единственная сокровищница человеческого духа, осваивающего все континенты; обнаруживаются иные его носители. Европа больше не является мотором мировой истории: европейские противоречия с внутриевропейскими войнами, когда шла борьба за овладение миром, не могут служить примером. Теперь время иное. Западная Европа — не господствующий регион Земли. В Европе задумываются о «европейской идее» — аналоге идеи русской — о судьбе Европы.

В 1992 г. Ж.Деррида — кумир нашей «продвинутой» тусовки — сформулировал обращение мирового духа к иным берегам и регионам (в эссе «Другой мыс»). Он воодушевлялся при этом тезисом П.Валери: «Что такое эта Европа? Всего лишь мыс Старого мира, западное окончание Азии» (цит. по: 26, с. 60). Деррида, еврейский

философ из Алжира, взглянул на Европу как бы «извне», как на мыс, хотя в то же время увидел себя в какой-то мере и частью этого мыса: «Я — европеец, но не до конца, больше того, я не хочу и не могу быть только европейцем» (цит. по: там же, с. 61).

Для европейца, повторяет он Ницше, главное чувство — усталость: «Мы принадлежим к тем молодым людям, которые уже на рассвете поднимаются со своего ложа старыми и усталыми. Мы исчерпаны» (там же, с. 60). В постмодернистском духе он обыгрывает слово «мыс» (Кар) и латинские слова «сари» (конец), «капитал», «капитан» и «Kapitale» (столица). Он обозначает «традиционную мысль» современности от Гегеля до Валери, от Гуссерля до Хайдеггера «как такое мышление Запада современной эпохи», которое со вкусом в конечном счете ищет смерти: это дискурс анамнеза.

Деррида выдвигает положения, которые призваны подвинуть Европу за пределы мыса. Он говорит об ином «мысе», в котором будет место и для Европы, — это даст ей надежду на сохранение европейского духа, но в то же время угрожает ей и новыми войнами, и возвратом старых форм фанатизма, расизма и национализма, а также утратой духовной идентичности — всеобщности и универсализма. Но как раз эти качества Деррида хочет «взять» в постсовременность. Его «европейская идея» состоит в том, чтобы принцип всеобщности и универсализма служил «телом» для единичного, что является самой культурой. Этот принцип требует ответственности, которой хочет Деррида в своем видении постсовременности (постмодерна).

Теперь и духовная идентичность Европы ставится под сомнение. Мировое значение европейской культуры оспаривается именно при обсуждении проблемы соотношения европоцентризма и универсальности (22). До недавнего времени тема была не столь актуальной; термин «европоцентризм» отсутствовал в словарях за исключением «Европейской энциклопедии», изданной Х.Зандкюллером в начале 90-х годов (20). Ныне этой теме посвящена большая литература, в том числе и европейских авторов. Отвергается мысль о неизбежности и ценности мировой европоцентристской гегемонии в политическом, экономическом и (для нас — главное) в культурно-историческом отношениях.

Европоцентризм рассматривают как наследие колониального духа. Понятие европоцентризма, по мнению А.Замира (32), несет на себе печать отвергаемых народами в наши дни идеалов этноцентриз-

ма, обнимающего — шире, чем Европу, — «боковые ветви Запада» (Северную Америку, Австралию, Новую Зеландию, Израиль и даже Японию), составной частью идентичности которых является глубоко укорененное убеждение в том, что они пребывают в лучшем из миров, что их образ жизни, привычки и обычаи могут служить образцом для всех народов мира.

Эти уходящие в прошлое идеалы все еще пытаются легитимизировать, ссылаясь на западную науку, которая открыла, как считается, наиболее рациональный путь в поисках истины для всех регионов мира. Европа, пишет Ланрбрехт (26), не только географическое понятие, которое едва заметно на карте мира. Ее судьба значима и для Азии благодаря Европе, вовлекшейся в мировую историю; здесь родилась современная наука. Но теперь даже и эту позицию некоторые не хотят принимать в расчет; например, К.Вульф критикует этот тезис и настаивает на качественном различии в этом отношении между Европой и другими культурами (см: 135). Универсальность же стремятся рассматривать как не замкнутое на отдельном (регионе, времени либо лице) такое всеобщее, которое для всех наиболее значимо.

Плюрализм культур — «лекарство» от глобализации

Универсально значимое всеобщее видится в глобализации, которую В.Иноземцев называет политкорректной версией, возникшей в 80-е годы все той же вестернизации, начавшейся не вчера. Весь XX век, являющий собой «по меньшей мере третью волну глобализации» (5, с. 158—164), прошел под знаком борьбы за господство над миром. Это — та же колонизация с претензиями на новый передел мира, что не может не вызывать сопротивления. Ныне, когда притязания США стать единственным полюсом мира не получили общего признания, все более очевидным становится движение народов к многополярности, тяготеющей к раздробленности, ставящей универсальность под вопрос.

Противоречия глобализации базируются на ряде экзистенциальных для человечества базовых составляющих, которые во многих отношениях оказываются фатальными для народов планеты. Парадоксальность и в то же время трагизм современной эпохи состоят в том, что «мы живем в период опасной неустойчивости, раздираемые

лояльностью к своим странам, нациям, регионам, группам и одновременно абсолютной технологически-информационно-идейной зависимостью от Запада» (13, с. 412). Наступающая эпоха высоких технологий, пишет Хр.Вульф (34, с. 21), ограничивает сферу труда, но для социального субъекта смыслом жизни и обеспечением жизни остается трудовая деятельность. Ослабление государственных институтов ставит под сомнение прокламируемые права человека, да и сама его жизнь; их обеспечить может только сильное государство.

Глобализация ведет к акселерации времени: сокращается время ознакомления с иными культурными и общественными регионами (18, с. 58); к сжатию пространства: дальнее становится близким прежде всего в туризме (28, с. 18), но не только в нем (речь идет и о массмедиа, о массовой миграции трудовых ресурсов и других формах обмена). Казалось бы, расширяются возможности культурного и любых других форм взаимодействия. Но насильственная американизация («макдоналдизация» и культурная экспансия, разрушение международного права и передел мира военными средствами) вызывает протест и активное сопротивление не только левых и антиглобалистов. Шествие по миру так называемого информационного общества создает такую ситуацию, когда материальное неравенство развитых и бедных стран как бы уходит на задний план: по мнению В.Иноземцева, «зона интересов» западной цивилизации достигла предела (в политическом, военном и финансово-экономическом отношениях) и не предполагает включения всей периферии в единую цивилизацию, ибо ныне главный ресурс развитых стран, как он думает (что, впрочем, пока не просматривается, особенно в случаях Югославии и Ирака), состоит не в военной силе, не в земле, не в капитале, а в способности создавать, усваивать и применять информацию в разных сферах своей деятельности и тем самым привлекать из «периферии» к «центру» потенциальных носителей таких знаний.

Возникает такой рост неравенства, который ведет в тупик дальнейшее развитие бедных стран, усиливает бедность не только в «третьем мире», но и внутри стран развитых, и ставит всех, кто зависит от благотворительности «центра», в положение нищих. Именно информационное неравенство, не имеющее к глобализации прямого отношения, определяет, полагает Иноземцев, раскол мира на «золотой миллиард» и остальных, но в то же время мешает глобалистам приблизиться к преодолению роста неравномерности мирового раз-

вития. Возникает «бесконечный тупик». Станным образом Иноземцев считает, что «в соответствии с традиционными представлениями о справедливости “новое неравенство” нельзя признать несправедливым» (5, с. 168), ибо оно базируется на творческой отдаче способных к интеллектуальной деятельности людей (ведь сам Маркс предсказывал, что «новый основной фактор производства будет заключен в самих людях и в их способностях» (там же, с. 167).

Однако многие, слишком многие придерживаются другого взгляда, поэтому получает новую ценность остающееся отнюдь не гомогенным «мировое сообщество», готовящееся сдвинуть на обочину западный мир со всеми его претензиями. В результате тонкий покров единой науки, коммуникаций и технологий, движения к культурному единству покоятся на шатком фундаменте, размываемом глубочайшими цивилизационными, региональными и групповыми различиями. Если раньше принадлежность к иной культуре была чем-то вроде родимого пятна, то теперь родимая культура — центральное звено мировоззрения. Спор мировых религий все больше приобретает роль последнего убежища для стран и континентов, отодвинутых вестернизацией с пути собственного развития.

Мысль о прогрессе теряет смысл, возникает желание вернуться назад, складывается эпоха *постсовременности*, когда на прошлое смотрят не как на низшую, снятую ступень развития, а как на свою непосредственную составную часть; «это — слияние того, что есть, с тем, что было» (см.: 12, с. 6). Речь идет о культурном достоянии, в том числе и о философии. Эта эпоха описывается *постмодернизмом* (этот термин за рубежом относится как к наличной реальности, так и к теоретическому ее осмыслению), имея в виду главным образом понимание происходящей практически спонтанно переоценки ценностей, в которой доминированию какой-либо части над целым приходит конец. Полицентризм — лозунг постмодернизма — отвергает идеологию и практику властвования и насилия в пользу плюрализма, равноправного диалога, мира и согласия, но конкретные черты постсовременного общества и постмодернистского его описания не соответствуют идеалам плюрализма и глобальной свободы, а углубляют противоречия, присущие данной переходной эпохе.

Кардинальная переоценка ценностей европоцентризма выразилась в тезисах о «диалоге культур», о «взаимопонимании между народами», о «культуре без границ» и т.п., захвативших и внутригосу-

дарственные коммуникативные пространства: либералы борются «за права человека» — против доминирования мужчин, против расизма и империализма, защищая природу, особые права женщин, сексуальных меньшинств т.п.; консерваторы смирились с утратой универсальных ценностей и утверждают культурный плюрализм, принимая естественное сосуществование иных культур как у себя в стране, так и за ее пределами.

Появившийся в конце 70-х годов термин «плюрализм культур» поначалу обозначал нечто безобидное: уважение большинства к меньшинствам, равный статус различных культурных традиций и свободный выбор индивидуальной идентичности. Цель была — построить капитализм с «человеческим лицом». Но... «хотели, как лучше, а получилось, как всегда» — оказалось, этот афоризм имеет значение не только для нас, несчастных. Осуществление культурного плюрализма положило начало распаду внутригосударственного единства: вопросы обустройства совместной жизни, призванные апеллировать к межэтническому, межкультурному и социальному диалогу, обозначили конфликтные разломы: меньшинства, защищая свою культурную независимость, выказывают завидную агрессивность и готовность к конфликтам.

В ФРГ до сих пор культивируют этническую гомогенность, хотя в ней живут около 7 млн. иностранцев. Германия со времени объединения в 1871 г. была «превыше всего» (так пелось в гимне), в годы фашизма — «единая страна и единый народ» (не говоря о единственном фюрере). Эти лозунги стали государственными. Сейчас на одном из общегерманских каналов в prime-time сохраняется передача «Мы — немцы», а некоторые категории иммигрантов даже в третьем поколении все еще не имеют избирательных прав. И все это не мешает противостоянию между Ossi и Wessi (восточными и западными немцами), в котором наряду с социально-экономическими проблемами просматривается отторжение от Пруссии — с давних пор самого большого королевства на востоке Германии, а в Баварии идет борьба за независимость «Бавейрнстана». Не станем говорить о событиях в испанской Басконии или о борьбе за итальянскую «Ломбардскую республику», о конфликтах в Шотландии и Ирландии.

В США «чёрные» берут реванш за столетнее рабство; дело доходит до «идентичности» с «обратным» знаком: если еще в 50-е годы были в парках скамейки, а в ресторанах и кафе столики с надписью

«Только для белых», а негры пытались осветлить кожу и волосы, то теперь «черный — это красиво», и со скамейками ровно наоборот: встречаются «Только для черных». Похоже, знаменитый «плавильный котел народов», превращающий их в американскую нацию, движется к доиммигрантской идентичности — некоему подобию салатницы, где каждый «овощ» хорошо просматривается: прежние и новые иммигранты культивируют свою несхожесть с большинством американского населения.

Культура белых, национальное единство и то, что Т.Гоббс на заре капитализма назвал «общественным договором», гарантирующим лояльность народа и легитимность правителей, оказываются под вопросом. В итоге освобождение единичного из-под ярма всеобщего выливается в многообразие мелких «деспотий»: ярмарка гетерогенности заканчивается принудительным культивированием новых гомогенностей (см.: 7).

Со времен Шеллинга, утверждавшего абсолютное тождество объективного и субъективного («все, что есть, есть, по сути, одно»), проблема идентичности не вызвала сомнений. Впервые в защиту прав неидентичного, критикуя философию тождества, выступили Адорно и Хоркхаймер (1944). В постмодернизме (Делёз, 1966; Деррида, 1967) ставится под сомнение исходная посылка европейской философской традиции, обращенная к тождеству как самосознанию, и энергично провозглашается апология различия и дифференциации. В этой связи много говорят об утрате тождества (идентичности) индивидов и групп: единения с себе подобными, с близкими и чужими (другими) — в социальном, с миром — в мировоззренческом, с собственным внутренним и социальным Я — в психологическом и т.д. планах; на первый план выступает противостояние или отторжение от чужого в самом широком смысле слова. Об этом рассуждает В.Малахов, настаивая на неправомерности гипостазирования и даже субстанциализации идентичности, т.е. вычленения ее как целостности в самостоятельно существующий предмет, имеющий даже онтологический статус (см.: 7, с. 79). Притягательность термина «идентичность» он объясняет стремлением постмодернизма избежать ассоциаций с понятиями философии сознания (тождества) в классической философии и «бессознательного» в психоанализе. Однако эта проблема имеет не столько теоретическое, сколько практическое значение.

В последнее время большое внимание уделяется проблеме коллективной и национальной идентичности (см., например: 4, 7, 10 и др.). Интерес к ней (см.: 7, с. 86–100) объясняется социальным и политическим заказом на постсоветском пространстве и за его пределами. Речь при этом идет о текущем моменте. Например, тот же В.Малахов не принимает национальное и коллективное тождество: «Общество в отличие от личности не имеет качества субъективности... Приписывать коллективу статус субъективности... можно разве что метафорически» (там же, с. 87). Трудно сказать, по чьему заказу реализуется эта «метафора» и взрывоподобно «разбегается» самосознание народов, этносов и групп, усиливаются этносепаратистские движения, слабеет этатонимическое мышление. Проблема далека от разработанности. Естественно, общество как таковое ничего «не знает» ни о субъективности, ни об идентичности, но тождество, основанное на общности языка, своего прошлого, наличного положения и судьбы, на хотя бы латентной солидарности во взаимодействии с другими этносами, нациями и группами, является эмпирической реальностью, и с этим нельзя не считаться (см., например: 13, 16 и др.).

Очевидно одно: как ни противиться гипостазированию («овеществлению») понятий коллективной идентичности и национализма, как ни настаивать на их обусловленности социальными, экономическими и политическими обстоятельствами (эти самые обстоятельства в дискурсах постмодерна и самого В.Малахова выводятся за скобки), их многообразие по необходимости принимается за данность, и остаются необъясненными и необъяснимыми те реальные события практической жизни — этносепаратистские движения, этническая и культурно-историческая «коренизация» жизни, — когда люди гибнут, остаются без работы и терпят унижения, когда во имя этноса, религии, государственного или частного интереса ведут войны, взрывают дома, а международное право и власть государств на глазах, как белые снега, все тают и тают, теряя авторитет и былую силу. В этих драматических событиях таится угроза для целостности государственного и мирового порядка и одновременно видится воля народов сохранить самобытность.

Философия на перепутье

К началу XXI в. рухнули многие модели общественного развития, созданные в XX в.: Г.Киссинджера, полагавшего неизменность «государственного интереса» национальных государств в мировом раскладе, Ф.Фукуямы, увидевшего в «Конце истории» прекращение конфликтов и торжество либерализма. Продолжают котируются предсказанные С.Хантингтоном для XXI в. и начинающие реализовываться ожидания анархии и конфликта цивилизаций, ныне дополняемые фактами, свидетельствующими об усилении и внутренних конфликтов.

Глашатаи постмодернизма Ж.Ф.Лиотар, Ж.Делёз, Ф.Гаттари и др., авторитет которых в нашем отечестве еще недавно был почти непререкаемым, обосновали такое плюралистическое понимание действительности, в ветвистой корневой системе которой не просматриваются ни главные, ни второстепенные корни. Метафизический ацентризм постмодернизма провозглашал конец любых привилегированных центров доминирования: Земли в Космосе, человека в живом и неживом мирах, Европы и США в мире, мужского пола — над женским, взрослых — над детьми, настаивал на плюрализме истин и т.п.

Поэт писал о художнике слова: «...ты вечности заложник у времени в плену»; то же самое можно сказать и о философе: отвечая на запросы, надежды и боли своего времени, он в уме должен числить вечность. В постмодернистских работах (во многих из них с трудом из-за их сверхусложненной изысканной риторики) просматривается критический заряд, обращенный в первую очередь к злобе дня (к институционализированным нормам общежития и к непомерным претензиям создателей закрытых систем). Поэтому нельзя списывать на теоретиков постмодернизма всю несуразицу и все проблемы, порождаемые временем. Но они в ответе за то, что не столько описывали, сколько предписывали и настойчиво декларировали миру собственное его понимание, проповедуя естественность и бесконечной дифференциации, и господства мнимостей-подобий (симулякров) в вещах и мыслях, и вечную деконструкцию понятий, ведущую к плюралистическому («как будет угодно») пониманию истины, что заморочило головы многим пылким их поклонникам.

В наши дни нет недостатка в ревнителях глобализации. Но ее будущее, по мнению С.Хоффмана (Гарвардский университет), более чем неопределенно (16, с. 91); в данных условиях, когда будущее не просматривается, следует думать об укреплении морали. Прав был А.Тойнби, который считал возможным слияние цивилизаций только в отдаленном будущем, причем решающий фактор сплочения человечества он видел в духовной культуре: не в решающей победе Запада над остальным миром, а только во взаимопроникновении и взаимопризнании основных традиций и форм — от религии до литературы — лежит длительный путь к всечеловечеству (скажем: во всемирной отзывчивости, как утверждалось в русской литературе и философии).

Возможно ли достичь этой цели в условиях дикого антагонизма и мировой нестабильности? Кажется наивной мысль (которую, впрочем, нельзя сбрасывать со счета) о необходимости спасти «Просвещение» воссозданием гуманитарного образования, которое почти угасло в Европе (см.: 25), т.е. повышением социально-гуманитарной подготовки специалистов, необходимых не только для потребностей информационного общества. Но прежде чем общество станет гуманитарным, писал недавно ушедший из жизни А.С.Панарин, «ему предстоит стать гуманным... обрести сотериологический (мироспасательный) смысл» (10, с. 173—174). Об этом размышляли русские мыслители в начале прошлого века, этой темы не чурались философы и в советское время. Ныне почти несбыточная мечта. И тем не менее в роли спасительницы надеются увидеть мировую мудрость в ее многообразных проявлениях, обращенную к человеку.

Философия, как известно, призвана ставить конечные вопросы бытия, человеческого существования и мышления, но выражается она в многообразных формах, которые несут на себе печать национального, регионального и личностного облика, запечатлевающего конкретные исторические условия их бытования. Мировая философия соединяет в себе эти особенные, ориентированные на происхождение типы мировосприятия: возникающие в определенных культурно-исторических обстоятельствах концепции, интересы, склонности несут в языке и стиле философствования печать своего происхождения, национально-духовного склада, реализуемых не только в языке, но и в предпочтениях подходов для решения тех или иных философских проблем. Нельзя игнорировать и тот факт, что личность мыслителя влияет на содержание и стиль его учения. Об этом

писали русские философы, практикуя собственную открытость другим способам освоения мира. Философия была для них делом соборным.

Не следует думать, что национальные или региональные особенности философии существуют сами по себе и самодостаточны. Они образуют мировое целое человеческой философии подобно тому, как мировая литература складывается из литератур национальных. На ту же тему размышляет П.Штеклер-Вайтхофер (Берлин). Как соотносятся национальные отличия с *philosophia perennis*, т.е. с универсальным, национальным (надрегиональным, надличностным) человеческим духовным миром (33)? Философия является не чем иным, как системой наук, сверхнациональным целым, и должна пониматься как конкретное разумное развитие человеческой практики в стремлении решить общие для всего человечества проблемы, что не должно и не смеет вести к самодовольным утверждениям о ее вечной истинности для всех времен и народов. Речь должна идти о том, что многообразие ее исторических и национальных форм не должно быть музейной витриной: история философии принадлежит самому предмету философии, поэтому она актуальна и во всем своем многообразии может и должна присутствовать в сегодняшнем философствовании.

Принципы сопоставления разных типов философствования, основанных на цивилизационных и культурно-исторических различиях, восходят к Лейбницу, который, пытаясь сопоставить европейскую и китайскую культуры, обратил внимание и на особенности их философии. Затем были Хр.Вольф и И.Г.Гердер. И.Г.Фихте в «Речах к немецкой нации» (1807–1808) призывал немецкий народ к обновлению собственной духовной жизни ради спасения своей страны от наполеоновской агрессии. Гегель в гейдельбергских лекциях (1816) доказывал, что философия сохранилась только у немецкого народа, «получившего от природы высокое призвание быть хранителем этого священного огня» (цит. по: 3, с. 10). Шеллинг, надеясь создать положительную философию, значимую для всех народов, замечал, что имеются существенные различия между европейской (эмпирической) и немецкой (чистого разума) философией, что подлинно всеобщей философии до сих пор нет, что она (эта всеобщая философия) не может быть достоянием одной нации, поэтому она «еще не истинна, даже если находится на пути к этому» (17, т. 2, с. 559). Шо-

пенгауэр пытался совместить европейскую и восточную мудрость. Ницше, хотя и поносил атомизм французов, все же восхищался их моральной философией. Англичан же считал «не философской расой»: Бэкон знаменует собой нападение на философский ум вообще, а Гоббс, Юм и Локк — унижение и умаление понятия «философ» на целое столетие... Локк был тем философом, о котором Шеллинг *осмелился* сказать: «Je me'rise Locke ("Я презираю Локка")»; в борьбе с англо-механистическим обольщением мира действовали заодно Гегель и Шопенгауэр, эти оба враждебные братья-гении в философии, стремившиеся к противоположным полюсам германского духа и при этом относившиеся друг к другу несправедливо, как могут относиться только братья... Дело Англии — европейская пошлость» (9, с. 371, 373).

С тех давних пор оценки региональных особенностей философии Европы мало привлекали внимание, потому что оставались неизменными: каждый «дул в свою дуду». На исходе XX в. вновь ожил интерес к исследованию различий внутри европейской философии. Так, У.Харвей указывает на лингвистические и, соответственно, содержательные особенности французской, англо-американской и немецкой философии (21). Известный американский философ Р.Рорти называет аналитическую философию новой академической дисциплиной, созданной в англоязычном мире (1, с. 131), хотя на самом деле ее истоки лежат в Венском кружке 20-х — начала 30-х годов XX в. Итальянская исследовательница американской философии XX в. Дж.Боррадори усматривает даже наличие «атлантического вала» между американской и континентальной философией (1, с. 9—34). Это — своего рода внутренние «разборки»: европейская мысль долгое время была самодостаточной, другие типы философии ее не привлекали.

От универсализма к регионализму

В конце XX — начале XXI в. и у философов европоцентризм как проблема оказался в поле зрения. Речь идет не только о попытках обосновать место европейской философии в современном мировом философском сообществе, но и об истории ее формирования как философии универсальной. Г.Хайт (22) задает вопрос: действительно ли возникновение греческой философии привело к культурной трансформации,

имевшей мировое значение, или в подобном взгляде выражается всего лишь европоцентризм? Хотя окончательный ответ, по его мнению, дать нельзя, тем не менее он вслед за Валери напоминает о так называемом *греческом чуде*, непосредственно связанном с уникальностью античности, а именно с переходом от мифа к логосу, от детских фантазий к взрослой рациональности, положившей начало особому и универсальному пути Запада.

Обсуждение особенностей философии в Греции базируется на традиционной европейской мифологеме (от Гегеля, Виндельбанда и Форлендера до новейших учебников по философии Рёда, Зандфосса и Рикена): греки в своем цивилизаторском прогрессе использовали благоприятные обстоятельства, которых не было у других народов, и стали не только основателями научно-рационалистического понимания мира, но и творцами демократии, свободы и открытости. Возникла жесткая граница между традиционными обществами, придерживающимися застойного религиозно-мифологического мировидения, и европейским мышлением (23), в котором логос как единственная форма мысли, постоянно переступая собственные культурные границы, является универсальным средством миропознания, независимым от времен и народов и от самого человека, высказывающего его истины. Именно с греков началось шествие западного общества в мире, возникли культ рационализма как единственного средства миропознания и культ знания как единственной цели философии.

Таким образом, считается, что благодаря грекам Европа обрела свою уникальную и автономную философию и науку; благодаря рационалистическому мировоззрению в Европе возникло нечто, что по праву имеет для всего мира универсальное значение и ценность: европейская культурная специфика, заложенная в античности, отличается от уникальности и специфики других народов глобальным значением, реализованным в европеизации мира (речь идет, как было указано выше, не только о философии, но и о территориальных и социальных завоеваниях, о науке и технике).

Хайт замечает, правда: в европоцентризме не учитывается, что греческое чудо возникло на почве и в среде восточной мысли. Но в этом случае, полагает он, речь идет не о националистических или шовинистических клише и предрассудках, а о непроясненных позициях в самой европейской историко-философской науке. Однако в современных дискуссиях о влиянии варварской периферии на ста-

новление греческой культуры и об общей оценке специфики греческого миропонимания отвергаются не только учеными «третьего мира», но и в самой Европе те шовинистические импликации, которые были свойственны работам, опубликованным в конце XIX — начале XX в. (Справедливости ради, заметим, что и тогда были работы, ставшие классическими, рассматривавшие восточные корни античности. — *Авт.*).

Нынче речь идет о недопустимости приуменьшения укорененности эллинского мира в восточной духовной культуре. В частности, М. Ришо (1991) доказывает, что в Месопотамии и в Древнем Египте знание, освободившись от оков мистики, служило практическим целям и было прототипом науки Нового времени; утверждениям, что греческое наследие имело прямое и непрерывное влияние на историю европейской мысли Средневековья, противопоставляются данные (Дж. Блаута, П. Глана и Й. Галтунга, к примеру), что до конца XV в. греческое влияние в Европе не просматривалось.

И все же Хайт сохраняет главную посылку европоцентризма: отвлекаясь от проблемы универсальности европейского мировоззрения, значимого для всего мира, он обращает внимание на идею универсализма, пронизывающую само содержание греческой философии. Это — целостное понимание мира как цельности, поиски всеобщности истины в противостоянии релятивизму, телеологическое понимание природы и др. Но многообразие античных форм мысли и методов, заключает он, не позволяет четко ответить на вопрос, имеет ли содержание греческого наследия универсальное значение для мировой философии.

Эдгар Морен, бывший французский коммунист, участник Сопротивления в годы Второй мировой войны, в 1946 г. писал, что слово «Европа» для него больше не существует, потому что оно навсегда ассоциируется с «новой Европой» Гитлера. Теперь он думает иначе (см.: 26). Трудно понять Европу, пишет он в книге «Мыслить Европу» (1991), из самой Европы либо Европу из какого-то ее пункта, например Франции. Она — комплекс, объединяющий в себе величайшие различия, не смешивая их и неразрывно соединяя в себе противоположности. Именно комплексное взаимодействие европейских народов, культур, классов и государств создает многостороннее и противоречивое единство, которое, несмотря на все трудности, способно дать миру пример единства в многообразии.

В духовной жизни Европы имеет значение принцип «диалогичности», означающий две или более различные логики, комплексным образом (комплементарным, конкурентным, антагонистическим) связывающие в единство, не теряя его в этой дуальности. Так было выработано единство европейской культуры, сохраняющей не только иудейско-христианско-римский синтез в его взаимодополнительности, но конкурентность между всеми элементами, которые имеют свою собственную логику. Морен предсказывает «второй европейский ренессанс», открытый для неевропейских культур, способный вывести народы из эпохи варварства — национализма, тоталитаризма, технократии, безудержной гонки за выгодой, религиозной нетерпимости — и привести к улучшению межчеловеческих отношений. Заметим, что пока в европейской мысли планов вывода народов «из эпохи варварства» не наблюдается, но на философской почве возникло стремление к межкультурному общению.

В XIX—XX вв. в Европе сложились сравнительные языковедение, литературоведение, историография, социология и пр., однако работы, посвященные сравнительной философии, были в большом дефиците. В 1923 г. П.Массон-Урсел создал едва ли не первые книги, и лишь в 1939 и 1946 гг. Ч.-А.Мур, П.Дойссен, Г.Миш и др. продолжили данную тему, в то время как на Востоке (в Японии, Индии, Китае и др.) возникла достаточно мощная традиция, сравнивавшая собственное философствование с западными направлениями и школами. В Европе же отрицательное отношение Канта и Гегеля к азиатским типам философии достаточно долго оказывало влияние, например, на немецких философов (в свое время, в частности, на Э.Гуссерля и М.Хайдеггера, считавших, что вне Европы нет философии).

Однако времена меняются: внешняя критика и самокритика, порожденная вынужденными попытками преодолеть европоцентризм, а также обозначившийся в мировом масштабе мультикультурализм, способствовали тому, что на Международном конгрессе по философии 1998 г. (Бостон, США) уже работали пять секций по «компаративной философии» (три — по «философии в глобальном контексте»); имели также место многочисленные выступления, обращенные к философии Азии, Африки и Латинской Америки, к философии в межкультурной перспективе и т.д. О присутствии на конгрессе российской проблематики (увы) сведений нет.

Р.Эльберфельд (Вуперталь, Германия), подводя итоги Конгресса (19), подчеркивал значение исследований о взаимовлиянии и взаимном обогащении различных культурных норм и образцов, охватывающих и сферу мышления; такова задача сравнительной философии, призванной показать реальное место философии каждого типа в мировой духовной жизни. Естественно, при этом нельзя усиливаться в доказательстве преимуществ или «недоделанности» китайской, русской или австрийской философии или любой другой философской школы. При сравнительном анализе следует помнить об общих, наднациональных и надрегиональных идеях, в то же время не элиминируя их особенности и оценивая варианты с общих для цельного философского знания позиций.

Эльберфельд ведет речь о необходимости выработать межкультурные основания для того, чтобы стал возможным сравнительный анализ. Для этого нужно: а) выработать общее для европейской мысли понимание предмета философии; б) изучать проблемы языка, выражающие ее основные понятия; в) учитывать историческое взаимодействие культур, лежащих в основе философии того или иного типа; г) выработать понятия, необходимые для сравнения.

Сравнительный анализ возможен только тогда, когда способы философствования исторически сопоставимы. Развитие философии Платоном, Аристотелем, в эллинизме, в Средние века и в Новое время не позволяет выразить философию в едином понятии, она мыслима с учетом места и времени и различного рода контекстов. Речь должна идти о границах и целях философии, имея в виду при этом универсальность разума, хотя в XX в. и этот тезис был поставлен под сомнение, так что понадобилась иная тематизация проблемы: новые исторические горизонты, которые возникают в процессе развития философии, не должны иметь телеологической перспективы.

Что касается философских дискурсов, то при сравнении задача состоит в том, чтобы в структуре языка и его выразительных средствах уловить возможности переводимости философской мысли, особенно в неродственных (либо изолированных) семьях языков. Поэтому необходимо учитывать вклад В.Гумбольдта в сравнительное языкознание, а также опыт межкультурологической герменевтики в современной лингвистической философии. Ныне в этой связи большее значение имеет обращение к устной традиции (африканского философствования).

От регионализма к провинциализму

Попытки преодоления европоцентризма породили в конце XX в. критическое начало: в Европе захотели лучше понять себя, обратившись к сравнению с другими народами. В этом повороте используются понятия как модерна, т.е. современности, так и постмодерна (постсовременности); в них скрывается мысль о единстве и многообразии. Компаративной философии следует склоняться к постмодернизму, полагает Эльберфельд, устраняя в этом понятии то обеднение смысла, которое существует в Европе, когда призывают к единству, основываясь на собственном культурном наследии; следует кардинально пересмотреть родное культурное достояние, избавиться от его односторонности и, обратившись к иным культурам, обогатить духовную жизнь Запада новыми возможностями. Современная европейская мысль, как думает Эльберфельд, являя пример в попытках преодоления европоцентризма, подает урок другим культурам. Заметим, не всегда положительный, так как и философская мысль, захваченная мультикультурализмом, тяготеет к раздробленности, ведущей к провинциализму, выражаемому в националистических и иных претензиях.

В 1999 г. в польском Вроцлаве состоялась международная конференция, посвященная философским проблемам региональности и провинциализма. Мнения разделились: П.Штеклер-Вайтхофер, к примеру, считает, что наиболее распространенная доньше форма провинциальности состоит в понимании философии как истории национальных философий и их героев (ионийская, греческая, римская, философия итальянского Возрождения, французского Просвещения и т.п., философия Фалеса, Сократа, Фичино, Декарта, Локка, Канта и пр.). Новейший подход, по его мнению, состоит в различении континентальной (с обращением немецкой или французской феноменологии или экзистенциальной философии) и англо-американской философии (в лингвистическом или аналитическом вариантах, понимаемых как наиболее строгая и чистая форма философствования).

Такие методы проблематичны не только с исторической, но и с систематической точек зрения, потому что в этом случае, к примеру, эмпирическая философия Локка понимается преимущественно как

критика картезианского рационализма, а не как развитие Декартовых идей. Развитие философии Нового времени все еще прочитывается в рамках национального мышления; а в США европейская философия рассматривается как предшественница либо как рядоположенная и даже противостоящая американской философской мысли.

Яркую картину провинциализма (почти как на закате Римской империи) рисует А.Лукнер. Прежде всего, он связывает провинциализм с сепаратистскими движениями в Европе, теоретической основой которых является национализм (вариант мультикультуральности, существующий в пределах региональной культуры). Отделяя провинциализм от регионализма, он не считает последний провинциальным, причем речь идет не только о терминологических различиях. В первом случае периферия (провинция) отдаляет себя от центра; она автохтонна и в ряде случаев националистична; во втором — региональная индентичность возможна лишь тогда, когда она выходит за собственные пределы; она мыслима лишь на межрегиональном уровне и сопоставима на почве коммуникативных связей и отношений с другими, аналогичными регионами. Поэтому Лукнер не согласен с определением регионализма, данным П.Штеклер-Вайтхофером.

Лукнер усматривает провинциализм также в почвенничестве. Он начинает статью с воспоминания М.Хайдеггера о том, как того пригласили занять кафедру Берлинского университета, и он отправился за советом к своему старому другу, крестьянину, проживавшему по соседству. Сосед покачал головой, что означало решительное *«нет»*. И Хайдеггер отказался от приглашения. Большинство его сочинений было написано на шварцвальдской вилле. Можно было бы назвать решение Хайдеггера, как и его учение, «провинциальными».

Хайдеггер сознательно отделял себя от городских образа жизни и ментальности. Т.Адорно, например, считал ложной его мысль о вечности деревни: кто принужден вести рутинную местную жизнь, легко превращает необходимость в добродетель и пытается убедить себя и других, что его зависимость причастна к высшему порядку. Метафорически Хайдеггер дает понять читателю, что сама его мысль пребывает «дома», обитая только в провинции. Автор склоняется к мнению, что Хайдеггер все же провинциален; и это, по его мнению, плохой провинциализм (мнение, аналогичное мнению наших «анти-деревенщиков»).

Если принять мнение Лукнера, остается непонятной всемирная слава Хайдеггера на исходе XX в. В Германии его почитают, и не только философы. Его «Полевая дорога», «Лесные тропы» знамениты у немцев как гимны малой родине. Что касается «почвы» как элемента бытия, то любовь к ней немецкого народа (и не только его) неистребима, а бытие, к которому стремятся чувства людей и поиски философов, выражаемое в языке («язык — дом бытия») и, в первую очередь, в художественном творчестве, пленяют не только творцов искусства, но и охотников за истиной.

И наконец, Лукнер отчасти согласен со Штеклер-Вайтхофером, обращая внимание на сепаратизм многих научных центров, претендующих на некую суверенность: чуть ли не любой университет может объявить себя носителем особой «школы», направления или концепции, не допуская в свои ряды либо изгоняя инакомыслящих. На это прискорбное явление вынужден был даже обратиться главный редактор очередного тома фундаментального словаря по истории философских понятий (см.: 24, с. 1). Один из создателей американской аналитической философии Ричард Рорти подвергался анафеме в рядах аналитиков только за то, что «вспомнил» о «человеческом» лице философии и в лекциях перед студенческой аудиторией обратился к традиционному для американской классики прагматизму (см.: 14), якобы «изменив» тем самым святая святых аналитического сообщества.

Различие между регионализмом и национализмом/провинциализмом ярко проявляется в так называемом «коллективном тождестве». Это сложное понятие Лукнер рассматривает в противопоставлении подвижной, конститутивно обусловленной региональной и неподвижной национальной (соответственно, провинциальной) идентичности. В свое время Гегель указывал, что тождество (идентичность), т.е. самость человека, есть отношение, в котором он может конституировать Сам Себя лишь посредством Другого, т.е. идентичность личности поддается объяснению только через кого-то Другого. Этот Другой предстает личности как некий знакомый или как чужак. В первом случае тождество конституируется путем «понимания» еще неузнанного Другого и сближения с ним («смещение горизонтов», по выражению К.Гадамера). История имеет здесь открытый характер, расстается с мифами, легко усваиваются иные культурные нормы, так что регионализм предстает как плюрализм, предлагающий более

богатый спектр выбора для дальнейшего развития. Во втором случае чуждый Другой путем отграничения конституирует замкнутую самость, консервируя образ чужака. Таким образом, только в понимании открывается чужое и в отношении к этому чужому — собственная индивидуальность (в том числе и региона): познание индивидуальности и особенностей региона осуществляется путем такого понимания, которое различает типическое в индивидуальном; «индивидуальное есть особенное, т.е. *типическое явление всеобщего*» (29, с. 44).

В условиях противоречивых тенденций в духовной жизни границы рационалистических интерпретаций сейчас очевидны как никогда. Похоже, что универсальность, основанная на рационализме, сдает позиции. Чем должна быть Европа в будущем мире? Сможет ли она стать мировым символом новой эпохи всемирной истории? Как должна строиться философская критика исторических событий? Нужно ли настаивать на радикальном разрыве древневосточной и нововременной европейской традиций или искать единую ось в осмыслении общественно-исторического развития человечества? Бесспорно одно: нужно исследовать альтернативные линии развития духовных сил, ибо победителей не будет.

Список литературы

1. Боррадори Дж. Американизм. — М., 1998. — 202 с.
2. Ванчугов В.В. Женщины в философии // Из истории философии в России конца XIX — начала XX в. — М., 1996. — 304 с.
3. Ванчугов В.В. Очерк истории «философии самобытно-русской» — М., 1994. — 402 с.
4. Ешич М.Б. Этносы — субъекты исторического процесса и проблема этничности // Человек как субъект культуры. — М., 2002. — С. 149—279.
5. Иноземцев В. Глобализация и неравенство: что — причина, что — следствие? // Россия в глобальной политике. — М., 2003. — С. 158—175.
6. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. — М., 1995. — 447 с.
7. Малахов В. Скромное обаяние расизма и другие статьи. — М., 2001. — 176 с.
8. Миллер А. О дискурсивной природе национализмов // Pro et Contra. — М., 1997. — Т. 2, № 4. — С. 141—151.
9. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — 830 с.

10. Панарин А. Христианский фундаментализм против «рыночного терроризма» // Наш современник. — М., 2003. — № 1. — С. 166–179.
11. Паршин Л. «Вторая русская революция» глазами британца // Россия в глобальной политике. — М., 2003. — Т. 1, № 1. — С. 210–213.
12. Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. — М., 2002. — 512 с.
13. Уткин А.И. Вызов Запада и ответ России. — М., 2002. — 544 с.
14. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. — М., 1997. — 286 с.
15. Фурсов А.И. Колокола истории. — М., 1996. — Т. 1. — 181 с.
16. Человек как субъект культуры. — М., 2002. — 325 с.
17. Шеллинг Ф. Сочинения: в 2 т. — М., 1989. — Т. 2. — 638 с.
18. Bilstein J. Transformationen der Zeit // Erziehungswissenschaftliche Forschungen zur Chronotopologie. — Weinheim, 1999. — S. 57–99.
19. Elberfeld R. Ueberlegungen zur Grundlegung «komparativer Philosophie» // Allg. Zeitschr fuer Philosophie. — Stuttgart, 1999. — Jg. 24, N 2. — S. 125–154.
20. Europaeische Enziklopaedie zu Philosophie und Wissenschaften. — Hamburg, 1990. — Bd. 1. — 950 S.
21. Harvey W. Linguistic relativity in French, English and German philosophy // Philosophy today. — Celina, 1996. — N 5. — P. 273–288.
22. Heit H. Eurozentrism, Universalitaet und der Anfang der Philosophie // Dialektik. — Hamburg, 2002. — N 2. — S. 53–67.
23. Hetzel A. Kultur als Grenzüberschreitung // Dialektik. — Hamburg, 2002. — N 2. — S. 6–17.
24. Historisches Woerterbuch der Philosophie. — Basel, 1995. — Bd. 9. — 1558 S.
25. Hoesle V. Philosophische Grunlagen eines zukuenftigen Humanismus // Kultur und Menschlichkeit, Neue Wege des Humanismus. — Basel, 1999. — S. 67–86.
26. Larnbrecht L. Kritik der Moderne — Krise Europas? Ueberlegungen in Anschluss an Nietzsche, Husserl und Derrida // Dialektik. — Hamburg, 1996. — N 1. — S. 57–72.
27. Leisinger K. Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Eine globale humanistische Herausforderung // Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus. — Basel, 1999. — S. 159–191.
28. Libau E. Metamorphosen des Raums // Erziehungswissenschaftliche Forschungen zur Chronotopologie. — Weinheim, 1999. — S. 17–56.
29. Luckner A. Ueber regionale, provinzielle und nationale Identitaet // Philosophie und Regionalitaet. — Wroclaw, 1999. — S. 33–46.
30. Malachov W. Ist Philosophie auf russisch moeglich? // Dt. Zeitschr. Fuer Philosophie. — B., 1995. — Jg. 43, N 1. — S. 22–27.

31. Ram Adhar Mall. Der Mensch in der Verschraenkung von Mythos und Logos. Komplementaritaet von Denkfiguren in der Anthropologie // Dialektik. – Hamburg, 1996. – S. 13–27.
32. Samir A. Eurozentrism. – London, 1989. – 253 S.
33. Steckeler-Weithofer P. Zum Problem der Regionalitaet in der Philosophie // Philosophie und Regionalitaet. – Wroclaw, 1999. – S. 13–46.
34. Wulf Chr. Globalisierung und kulturelle Vielfalt. Der Andere und die Notwendigkeit anthropologischer Reflexion // Dialektik. – Hamburg, 2002. – S. 19–40.
35. Wulff K. Gibt es einen naturwissenschaftlichen Universalismus? Ein Kulturvergleich zwischen China, Europa und Islam. – Cuxhaven, 1998. – 324 S.