
ЕЩЕ РАЗ О ВОЗМОЖНОСТИ ГЛОБАЛЬНОГО ЭТОСА¹

А. А. Гусейнов

В статье рассматриваются актуальные проблемы современного общественного развития, анализируются предпосылки единения человечества в контексте возможности формирования глобального этоса, вырастающего на основе универсального культурного синтеза. На вопрос о том, способно ли человечество в целом выработать единый этос подобно тому, как раньше его выработали отдельные народы и культуры, и есть ли в реальной жизни какие-то зачатки возможного глобального единого этоса, дается утвердительный ответ. Глобальный этос – не мечта или фантазия. Он реально произрастает в современном опыте международных, межкультурных взаимодействий и возникает не вместо национальных форм бытия человека, а поверх них.

Осмысление глобализма в том виде, в каком оно представлено в современных публичных дискуссиях, в своей основной направленности является скорее самосознанием, идеологическим оправданием глобалистских сил и тенденций, чем их беспристрастным всесторонним анализом. В методологическом отношении оно имеет по крайней мере два недостатка. Во-первых, глобализм по преимуществу трактуется как количественное увеличение, простое расширение масштабов до общепланетарных размеров – распространение на все человечество тех процессов, которые до настоящего времени протекали в локально организованных формах социальности. При таком подходе глобализация предстает как превращение многого в одно: многих валют – в одну валюту, многих государств – в одно государство и т. д. Но всегда ли возможно такое превращение? Дело в том, что некоторые феномены не могут существовать в единственном числе. Например, не может быть одной личности, одной семьи, одного этноса; они существуют только в качестве множеств. Точно так же нелегко, чтобы на земле было одно государство, а соответственно, и одно правительство, уже хотя бы потому, что государство базируется на организации людей по территориальному признаку. Преодоление физических расстояний и политико-экономических границ – важная характеристика глобалистских тенденций, но явно недостаточная. Она должна быть дополнена анализом того, какие качественные преобразования претерпевают формы челове-

¹ В осмыслении современного мирового кризиса и выхода из него научная и философская мысль все больше поворачивается к вопросам нравственности, глобального мировоззрения и общечеловеческой этики, что придает новое звучание и актуальность теме глобального этоса, разрабатываемой в последние годы академиком А. А. Гусейновым. Его идеи, высказанные в статье «О возможности глобального этоса», опубликованной в сборнике «Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззренческие аспекты» (М., 2005), остались тогда, на фоне экономического благополучия, без должного внимания. Возвращаясь к данной теме, редколлегия ставит своей задачей привлечь широкое внимание к вопросам, осмысление и решение которых для преодоления современного кризиса имеет, пожалуй, даже большее значение, чем решение финансовых и экономических проблем.

ческой жизнедеятельности в ходе их общепланетарного расширения. Глобализация сужается до информационно-технологических, экологических, финансово-экономических и отчасти политико-институциональных аспектов, в которых она уже заявила себя в качестве наднационально организованных структур. За пределами исследовательского интереса и практических усилий остается область культуры, духовной жизни. То, что можно было бы обозначить как человеческое измерение глобализации, по сути дела сводится к идее прав человека, к тому же понимаемых очень ограниченно, а именно: как формально-юридически гарантированное условие беспрепятственного движения людских, информационных и финансовых потоков. Этот второй недостаток является прямым продолжением первого, ибо совершенно очевидно, что сопряженные с глобализацией преобразования в области культуры и духовной жизни никак нельзя сводить к чисто количественным изменениям.

В результате методологической зауженности взгляда на процессы глобализации упускается из виду такой фундаментальный факт, что в современном мире мы имеем две разнонаправленные тенденции. В том, что касается материальной, технологической, а в значительной степени и политической сферы, наблюдается все ускоряющееся единство мира, интенсификация взаимосвязей поверх традиционных границ и барьеров. В том, что касается культурной и духовной жизни, идут совершенно противоположные процессы. Нарастают тенденции культурной изоляции и даже противостояния. В системе ценностных приоритетов на первое место выходят национальная и национально-религиозная самобытность вплоть до оживления этноплеменных, националистических, расистских предрассудков. Универсализация жизни в ее объективных цивилизационных проявлениях странным образом сопровождается девальвацией идеи универсализма.

Необходимо задаться вопросом: могут ли эти два разнонаправленных процесса долго сосуществовать, может ли такая разорванность сфер материальной и духовной жизни конституироваться в качестве нормального состояния? Размышляя над этим вопросом, следует иметь в виду, что в российском общественном сознании неуклонно нарастает (и в последнее время стала преобладающей) тенденция активного противостояния процессам глобализации в сфере культурной и духовной жизни (борьба против засилья космополитизированной массовой культуры, за чистоту русского языка; повышенный интерес к национально-культурным символам, традициям и обычаям; усиление патриотической риторики и т. п.). Особо следует отметить: речь идет не просто о борьбе против унификации в области культуры, сознания, образа жизни, что является вполне естественной, понятной и нравственно здоровой позицией, ибо культура, душевно-духовный строй народов не могут быть стандартизированы на манер того, как стандартизирована техносфера. На самом деле обратное движение в сторону культурно-национальной самобытности, которое отражает дух времени и уже, во всяком случае, наблюдается не только в нашей стране, хотя в нашей стране оно акцентировано с особой силой, поскольку соединено и усилено политическим противостоянием коммунизму с его идеологией интернационализма, исходит из убеждения, что эти существующие национальные и религиозные формы культур являются их абсолютными пределами. Тем самым исключается какая-либо возможность продуктивного синтеза, глобализации в этой сфере. Насколько обоснованно такое убеждение? Когда-то тысячи языческих богов были сменены несколькими богами мировых религий. И это, по общему признанию, считается прорывом в истории человеческого духа. Точно так же огромное количество этноплеменных языков были заменены единичными национальными языками великих литератур, что открыло эру всеобщего образо-

вания, дало мощнейший толчок всей современной национально дифференцированной культуре. Почему же невозможно помыслить себе перспективу, когда многообразные национальные языки каким-то образом будут преодолены или дополнены единым языком, многообразные религиозно-национальные идентичности будут преодолены или дополнены некой всечеловеческой идентичностью? К сожалению, дело не доходит до серьезного аргументированного анализа этого вопроса, поскольку сама его постановка если и не считается прямым святотатством, то находится под сильным подозрением.

Неприятие самой постановки вопроса о движении к единству в области культуры и духовной жизни, возможности глобалистского синтеза в этих сферах представляет собой реакцию на то, что маркируется как «макдональданизация» мира. Реакция эта является понятной, оправданной. Основные источники глобалистских тенденций исходят из развитых стран Запада во главе с США, они же задают конкретные формы складывающегося глобального мира. Это относится не только к информационно-технологической сфере, но и к экономике, и к политике, и к гуманитарной сфере: рыночные отношения, политическая демократия, открытое общество, права человека суть западные формы жизни и ценности, обретающие в современном мире общезначимый статус. Возникает опасение, что и в духовно-нравственной, культурной сферах жизни глобализация обернется торжеством западных жизненных канонов, что, например, уже сегодня происходит в сфере потребления, досуга и развлечений. В этом смысле стремление незападных культур к изоляции, которое иногда приобретает гротескно-варварские формы, является своего рода защитной реакцией от вестернизации.

Выходом из этой дилеммы между экспансионизмом и изоляцией, адекватным ответом на глобалистический вызов в сфере культуры считается диалог культур, взаимоуважительное отношение разных культур друг к другу. Предполагается, что мир остается в культурном отношении разнородным, разноцветным, а в своих цивилизационных проявлениях – экономических, политических, административных, информационно-технологических и т. д. – он будет единым. И таким образом единство внизу дополнится разнообразием вверх. При этом сам культурный диалог мыслится возможным и реальным постольку, поскольку разные культуры, и в том числе разные религии, имеют некую единую нравственную, смысловую основу. Вопрос о единстве, внутренней общности различных религий и культур глубоко исследовал в свое время Л. Н. Толстой.

Российская история Нового времени, как известно, характеризуется расколом, даже, точнее было бы сказать, расколами. На религиозный раскол XVII в. наложился культурный раскол XVIII–XIX вв., а на них – социальный раскол XX в. На этой почве уже несколько столетий идет страстная полемика между «самобытниками» и «прогрессистами», которая каждый раз приобретает новую форму (сегодня это спор между патриотами и либералами, вчера – между приверженцами идеи победы социализма в одной стране и сторонниками перманентной революции, позавчера – между славянофилами и западниками, и т. д.). Но, тем не менее, она остается неизменной в своей глубинной сути, духовно раскалывающей общество на полярные части. Этот вечный русский спор, как и то глубокое воздействие, которое он оказывает на русских людей, отодвигая на второй план материальные, профессиональные, семейные и прочие аспекты жизни, хорошо известен. Меньше обращается внимание на другое – на универсалистские поиски, размышления о возможности и путях синтеза расколотых частей, единения Европы, христианского мира, человечества, всего живого. Одним из наиболее выдающихся свидетельств универсализма русского духа является учение Л. Н. Толстого.

Всесторонне рассмотрев вопрос об общих основаниях, духовных инвариантах различных религий и религиозно оформленных культур, Толстой пришел к выводу, что они едины в нравственной устремленности. Свои результаты он свел к четырем положениям: 1) есть некое абсолютное начало всего, именуемое Богом; 2) в каждом человеке есть частица этого начала, которое он силой своей активности может увеличить или уменьшить; 3) для его увеличения необходимо подавлять эгоистические страсти и умножать любовь; 4) практическим средством этого является «золотое» правило нравственности, запрещающее человеку делать по отношению к другим то, чего он не хотел бы, чтобы они делали по отношению к нему. Эти простые истины одинаково свойственны и брахманизму, и иудаизму, и конфуцианству, и даосизму, и буддизму, и христианству, и исламу. Они, по мысли Л. Н. Толстого, составляют истинную религию и имеют нравственно-обязывающий смысл для современного человека – человека, который в познавательной деятельности руководствуется критериями разума и в практическом поведении стремится не выходить за рамки индивидуально ответственных действий. Толстой доказывал, что у людей, принадлежащих к разным народам и культурам, в серьезном смысле нет оснований для вражды, что на высоте истинно человеческого предназначения все религиозные и философские учения сходятся между собой. Партикуляризму национальных и партийных пристрастий он противопоставил универсализм моральных начал человеческой жизни. Следует заметить, что аналогичного взгляда придерживался также Махатма Ганди, духовный лидер индийского народа. Ганди также считал, что религии, несмотря на различия внешних форм, едины в своей внутренней сути; в этом смысле, полагал он, существует одна-единственная истинная религия, в основе которой лежит идеал ненасилия.

Выявленное Толстым и Ганди этико-религиозное единство всех современных культур имеет исключительно важное значение для понимания их развития в перспективе глобализма, в особенности для решения вопроса о возможности диалога между ними. Для диалога культур необходимы не просто точки соприкосновения между ними, но именно общность основоположений, которые только и могут задать адекватное пространство такого диалога. Без общих нравственно ориентирющих принципов диалог культур невозможен. Но достаточны ли они сами по себе для такого диалога? Универсальные моральные принципы сами по себе никогда не могут стать самостоятельной и непосредственно мотивирующей основой человеческого поведения, подобно тому как общее не существует помимо или наряду с единичным. Они всегда даны в плоти более частных норм, схем деятельности, поведенческих образцов, механизмов самодисциплины и т. д. И они, разумеется, воплощаются в конкретике индивидуализированных форм деятельности с разной степенью полноты, адекватности. Поэтому чтобы понять внутреннюю напряженность и сложность того, что мы называем диалогом культур, необходимо различать два уровня идентичности человека, или два измерения его общественного существования. Их можно обозначить как социально-групповую и духовно-всеобщую идентичность.

Под социально-групповой идентичностью следует понимать самоопределение человека в социальном пространстве, то есть процесс, в ходе которого человек определяет тот круг лиц и то культурное пространство, с которым он себя идентифицирует, и соответственно обозначает тот круг лиц и то культурное пространство, от которого он себя отличает. Скажем, когда мы говорим: «городской житель», «сельский житель», «москвич», «сибиряк», «кавказец» и т. п., то мы как раз выделяем некие единицы социального пространства и идентифицируем людей в их культурной определенности. Предельным на сегодняшний день уровнем такой

социокультурной идентичности является идентичность национальная, когда мы идентифицируем себя в качестве лезгина, китайца, русского и т. д. Это утверждение может вызвать возражение, поскольку религиозно-конфессиональная принадлежность шире национальной и потому именно ее следовало бы считать верхним пределом социально-групповой идентичности. Действительно, религиозно-конфессиональная идентичность по объему, протяженности объединяющих человеческих связей шире национальной идентичности, но она уступает последней по силе мотивирующего воздействия на поведение. Реальность истории нового и новейшего времени такова, что национальная доминанта культуры и поведения оказывается сильнее, чем религиозная. В христианском мире достаточно явно видно, что конфессионально-религиозные границы тяготеют к национально-государственным. В мусульманском мире на первый взгляд религия имеет доминирующее значение, но в действительности и там национальные интересы оказываются сильнее и едва ли не каждая крупная нация исламского мира рассматривает себя в качестве преимущественного носителя истины ислама. Религии, которые обладают более высокой степенью практического универсализма и могли бы задать сверхнациональные пространства культуры и духовности, оказываются бессильными перед этно-национальной мотивацией, выступают часто как оболочка национальных идентификаций. Многократно подтвержденная ходом общественного развития за последние пятьсот лет истина состоит в том, что национальные различия сильнее религиозного единства.

Рассматривая социально-групповую идентичность под углом зрения глобализма, следует отметить, по крайней мере, два существенных момента. Во-первых, социально-групповая идентичность, как правило, предзадана или в значительной степени предзадана. Она является предметом крайне суженного, ограниченного выбора. Язык, национальную принадлежность, конфессиональную среду человек не выбирает точно так же, как он не выбирает свое тело. Во-вторых, национальные культуры в чем-то и всегда замкнуты на себя. В них всегда есть некое культовое начало, нечто такое, благодаря чему культура не может быть приравнена к другой культуре. Это вообще характерно для любой социально-групповой идентичности, потому что она всегда связана с какими-то очень конкретными, индивидуальными людьми, вещами, местом и т. д. Человек не может быть одновременно и русским, и французом, он не может быть одновременно и буддистом, и христианином. В этом, правда, и нет нужды, но это уже другой вопрос; речь идет о том, что это невозможно, даже если бы в этом была потребность. Социально-групповая идентичность всегда партикулярна. Она принципиально партикулярна. Существуют такие духовно-практические образования (мировоззрения и движения), которые соединяют в себе элементы разных религий, например христианства и буддизма, и рассматриваются некоторыми исследователями как доказательство возможности глобального религиозного синтеза. Среди многочисленных религиозных течений, разумеется, есть такие, которые состоят из элементов, сплошь заимствованных из других религий, но это вовсе не является аргументом в пользу возможности универсального религиозно-конфессионального синтеза. Дело в том, что такие течения, даже если они целиком представляют смесь, например, христианства и буддизма, не снимают различия последних, они сами претендуют на самостоятельную роль и стремятся встать рядом с ними, тем самым не столько способствуя синтезу, сколько усиливая процессы локализации в религиозно-конфессиональной среде. Сказанное относится и к национальным культурам, которые могут взаимодействовать, но не поддаются такому синтезу, который бы означал их переход во что-то третье. Даже в том случае, когда речь идет об индивиде, укорененном в разных

культурах, это не означает, что здесь возникает качественно новое состояние. Человек, принадлежащий к двум национальным культурам с такой полнотой, что в каждой из них он способен ориентироваться как в своей собственной, отличается от человека, который укоренен лишь в одной культурной среде, не больше, чем индивид, имеющий два костюма, отличается от того, кто имеет только один костюм. Сколько бы костюмов человек ни имел, носит он каждый раз один. Точно так же человек может знать два, десять, сто языков, но говорит он каждый раз на каком-то одном из них. Этот пример наглядно иллюстрирует мысль о партикулярности национальных культур, о том, что они, как и человеческие личности, индивидуальны, единственны. Они не слагаются и не вычитаются. В конечном счете каждая из них равна самой себе.

Духовная идентичность связана с обособлением индивида в качестве личности, индивидуальности, что предполагает выработку идеального проекта совершенного человека и совершенного общества. Это – самоопределение человека во времени, в истории. Духовная идентичность всегда универсальна. В ее рамках индивид вырабатывает такой взгляд и формирует такую картину человека и мира, куда могли бы уместиться все люди. В этом смысле духовная идентичность всегда универсальна. С ней мы имеем дело, например, тогда, когда мы идентифицируем себя в качестве марксиста, либерала, гуманиста и т. д. Духовная идентичность всегда является делом свободного выбора. В этом случае самоопределение человека как свободного существа выражается значительно полнее, чем в случае социально-групповой идентичности.

Таковы в самой общей характеристике два уровня идентичности. Различие между ними достаточно очевидно и резко обозначено. Проблема, однако, состоит не в различиях, а в характере связи между ними. Дело в том, что нравственно-духовный универсализм не существует сам по себе, как некая самостоятельная реальность наряду с социально-групповой идентичностью, отдельно от нее. Точно так же, как общечеловеческие ценности не существуют сами по себе наряду с какими-то особенными, национальными, социальными и прочими ценностями. Нравственно-духовный универсализм всегда упрятан внутри какой-то конкретной социокультурной оболочки. И в этом смысле универсализм также партикулярен, историчен, конкретен. Данное обстоятельство придает рассматриваемой нами проблеме диалога культур особую остроту. Когда мы говорим о возможности диалога культур, то надо иметь в виду не только некие общие универсальные их основы, но и то, что эти основы всегда существуют в специфических формах, в особом колорите. И дело не в том, что в частном не всегда можно увидеть общее, за различиями – единство. Важнее другое: люди часто больше дорожат внешней формой, чем внутренней сутью, больше ценят то, что отличает их от других, чем то, что соединяет с ними. Человек в своей личностной определенности, индивидуально-духовных устремлениях автономен в том смысле, что способен противостоять внешнему давлению, подняться над ограниченностью социально-группового кругозора. Он может в понимании интересов, целей своей группы идти против общего мнения. Но он не может мыслить и действовать вне той или иной социально-групповой, в частности национально-государственной, идентичности. Он не может этого делать даже тогда, когда сознательно ставит себя на службу наднациональной идее. В мире, в котором представлены разные социальные группы (будь то народы, государства, конфессии, культурные общности, партии и т. д.), нельзя занимать позицию, которая не совпадала бы с интересами какой-то одной из них.

В силу всего сказанного диалог культур следует рассматривать как тип отношения между разными культурами, не более того. Он не создает качественно но-

вого культурного состояния. Соседи могут конфликтовать, не здороваться друг с другом, могут жить мирно, ходить друг к другу в гости. Но и во втором случае они друг для друга – не более чем соседи. Различия культур делают возможным диалог между ними. Но они не ограничивают возможности такого диалога. Диалог культур не означает, что культуры внутренне тяготеют друг к другу, что каждая из них стремится выйти за свои собственные границы. Напротив, он в своей основе имеет разделенность культур, замкнутость каждой из них на саму себя. Диалог культур – не просто тип отношения между культурами, а один из таких типов. Наряду с ним культурам свойственен также другой тип отношения (конкуренция, противостояние, изоляция), когда одна культура нацелена не на то, чтобы взаимодействовать с другой, а на то, чтобы защитить себя от ее влияний.

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

Понятие этоса, которое пришло к нам из греческой античности, не имеет широкого хождения в литературе и повседневной речи. Его можно кратко определить как сложившийся в процессе деятельного существования устойчивый нрав человека, а также общий нрав, характер той или иной группы, рождающийся в процессе их совместной общественной жизни. Этос обозначает ценностно заданное единство общественных нравов, характеризует человека и общественную группу с точки зрения единства ее ментальных установок, жизненных образцов, общественных привычек, которые проявляются в повседневной культуре. Можно говорить об этосе личности, национальном этосе, аристократическом, буржуазном (мещанском), студенческом и т. д. Возникает вопрос: можно ли в таком же смысле говорить о глобальном этосе, который был бы един именно как этос не только в своих общих принципах, но и по своей символически-знаковой структуре, по конкретным нормам, механизмам функционирования, по стереотипам поведения? Понятый таким образом единый глобальный этос не может вырасти из диалога культур, он предполагает наличие единой – всемирной, общечеловеческой – культуры.

Насколько реальна постановка вопроса о глобальном этосе? Если посмотреть на все, что происходит сегодня в мире, открытыми глазами и задаться вопросом: есть ли в реальной жизни какие-то зачатки возможного глобального единого этоса

или нет, – то ответ, на мой взгляд, может быть положительным. Здесь можно выделить, по крайней мере, несколько моментов.

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

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

Второе. Различные сферы общественной жизни – экономика, наука, политика, образование – приобретают в настоящее время характер социальных систем. А социальные системы имеют ту особенность, что они задают строгие, четкие нормы поведения тем индивидам, которые втянуты в эти системы. Немецкий социальный философ и социолог Николай Луман, успешно разработавший теорию социальных систем, говорил, что люди являются внешней средой по отношению к социальным системам. Или, выражаясь по-другому, один из принципов функционирования социальных систем состоит в том, что они формируют, воспроизводят субъективные предпосылки своего существования. Это означает, что социальные системы задают канон делового поведения, который зависит только от этой системы и вполне автономен от религиозных, философских и прочих убеждений индивида, его внутреннего мира, в том числе и от моральных мотивов. Канон системного поведения вполне объективен и космополитичен. Скажем, те, кто делают современные самолеты, в пределах своего функционального, делового поведения ведут себя в общем и целом одинаково. Независимо от того, происходит ли это в России, Америке или Китае, само их поведение, поскольку оно определяется функциональной задачей производства самолетов, оказывается качественно однородным и в этом смысле стандартизированным.

Еще один важный момент. В реальном опыте взаимодействия разных культур происходит постепенное, естественное и потому часто незаметное (сознательно неакцентируемое) усвоение неких культурно-специфических стандартов в качестве всеобщих, выработка единых культурных канонов. Одним из самых наглядных примеров такого рода можно считать христианское летоисчисление. Как известно, разные культуры имели и имеют собственную хронологию. Мусульманское летоисчисление насчитывает XIV или XV вв. (в зависимости от того, идет ли счет по солнечному или лунному календарю), православный календарь ведет отсчет времени со дня «сотворения» мира, каковым считается 1 марта 5508 г. до н. э.). Однако все современные народы наряду со своей традиционной хронологией пользуются одновременно и христианским летоисчислением, по которому мы живем в XXI в. Но никто из них не воспринимает это летоисчисление как навязанное, оно входит в нашу жизнь органично, как элемент превращения изолированных исторических потоков в единую историю. Этот пример показывает, что единая общечеловеческая (глобальная) культура в каких-то своих, притом очень существенных, элементах уже существует.

Все сказанное позволяет сделать вывод, что глобальный этос – не мечта или фантазия. Он реально произрастает в современном опыте международных, межкультурных взаимодействий тогда, когда это взаимодействие приобретает форму диалога.

Существенно важно подчеркнуть, что глобальный этос возникает не вместо национальных форм бытия человека, а поверх них. Это показывает несостоятельность широко распространенного и на сегодняшний день едва ли не основного аргумента против глобализации в области культуры, будто она сравнивает разнообразие ландшафта культурной жизни и приведет к ее обеднению. Разумеется, глобализация в каком-то смысле всегда есть стандартизация, она сопряжена и воплощается в единстве оценок, символики отношений, схематизмов поведения и т. д. Речь в данном случае идет о таком единстве качественного состояния общественных нравов, которое не исключает ни индивидуальных, ни групповых различий. Ведь мы в пределах того или иного национального этоса тоже имеем массу различий. Но, тем не менее, это все-таки различия в рамках чего-то единого. Нечто подобное можно предположить и в случае глобального этоса. Это – стандарт.

Но в этико-культурном смысле. К примеру, существует русский национальный этос (национальный характер, если говорить в привычных словах). О нем прекрасно писали В. О. Ключевский, Н. О. Лосский и другие. Но это же не исключает того, что внутри него, то есть внутри русского этоса, существует еще масса других этосов – сибирского, северного, московского или еще какого-то.

Можно взять другой исторический пример. Когда-то люди жили племенами, племя состояло из родов, а род – это была семья или большая семья. Потом племенной быт людей сменился народным, кровнородственный способ организации общественной жизни – территориально-государственным. Но семьи не исчезли из-за того, что человеческий кругозор стал намного шире семейного. У каждого из нас есть семья, своя маленькая вселенная кровных связей, семья играет исключительно важную, даже первостепенную, мотивирующую роль в жизни. Семейные ценности и сегодня – базовые ценности. И каждому, разумеется, дорога своя семья; покидая публичное пространство политики или экономическое пространство деловой активности, каждый уходит в свой дом. Многообразие семейных существований вполне сочетается с единством в рамках определенного этоса. Точно так же этническое многообразие не отменяет единство национально-государственной жизни. Глобальный этос допускает и даже предполагает многообразие национальных этосов подобно тому, как в рамках национального этоса существует множество субэтосов – этнических, религиозных или семейных. Единый глобальный этос внутри себя допускает огромное культурное многообразие, сам при этом обладая поведенческой цельностью. Он не исключает культурного плюрализма. Подобно тому, как астрономическое пространство не отменяет пространства географического, так глобальное культурное пространство не отменяет пространства национальных культур.

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

Вопрос о возможности глобального мира и в его теоретических моделях, и в реально практикуемых жизненных программах вертится вокруг двух основных сценариев – доминирования западноевропейских ценностей и диалога культур, ориентированного на национально-культурное многоцветье. Их различие, конечно, важно, существенно, но оно не такое кардинальное, как обычно принято думать. Те, кто стоит за диалог культур и их плюрализм, противопоставляя его духовному минимизму Запада, на самом деле тоже говорят на языке западной куль-

туры. И идея диалога культур является скорее замаскированной и мягкой формой противостояния духовной агрессии Запада, чем внутренним убеждением. Она во многих случаях, быть может, в подавляющем большинстве случаев, дополняется признанием абсолютной истинности своей религии и культуры, что, разумеется, открыто не прокламируется в самом диалоге, но, тем не менее, за кадром постоянно присутствует. Трудно отделаться от мысли, что установка на диалог культур часто является тактикой, которая диктуется политико-экономической слабостью и в этом смысле также представляет собой форму культурно-цивилизационного эгоизма, хотя, правда, и слегка смягченную, прикрытую, если выражаться утрированно грубо: за диалог часто выступают те, у кого нет сил доминировать.

Самое главное сходство упомянутых сценариев состоит в том, что они, нацеленные на будущее, никакого будущего в серьезном смысле слова не предлагают. Они видят в будущем простую, быть может, слегка подчищенную пролонгацию настоящего. Запад, во всяком случае, до последнего времени, был, похоже, очень доволен собой, пребывая в иллюзии, что история на нем закончилась, по крайней мере, закончилась в своих качественных формах; впереди нечего ждать, не на что надеяться, кроме как на количественное увеличение, улучшение, расширение того, что есть: увеличить продолжение жизни, сократить безработицу, улучшить экологию, увеличить комфортность быта и т. п. Реализовав и даже обогнав самые смелые технологические утопии прошлого, Запад отказался от человеческих утопий. Можно было бы такой утопией считать идеологию прав человека, однако права человека являются нерешенной задачей только для других стран и регионов, для самого же Запада они стали повседневностью. Права человека для Запада – идеал вчерашнего дня, а сегодня они – форма, в которой Запад себя предъявляет остальному миру в качестве идеала. Словом, царство разума и свободы состоялось, история закончилась.

А что, какую перспективу человечеству предлагают другие цивилизации, условно говоря, Восток? Если отвлечься от религиозных утопий, которые переносят осуществление человеческого счастья в другое время и в другой мир, и от маргинальных проектов, которых в странах Востока, как и в странах Запада, наверно, недостаточно, поскольку мы ведем речь не о религиозных ожиданиях и не об интеллектуальной экзотике, а рассмотреть социально-политические цели и идеалы, которые вдохновляют большие массы людей, имеют форму государственных программ, то нетрудно заметить, что и здесь ключевыми являются слова: «модернизация», «преодоление отсталости», «ускоренное развитие». По сути дела, речь идет о том, чтобы догнать Запад. С этой точки зрения нет большой разницы между странами социалистическими и несоциалистическими, мусульманскими и дальневосточными и т. д.

Таким образом, оба сценария глобального общества имеют общую особенность, которая, с моей точки зрения, есть также их общий недостаток, – они лишены философско-исторической глубины, перспективы. Они исходят из приземленного образа человека, смирившегося со своей конечностью. В них нет мечты, вдохновляющей человеческой утопии, ради которой можно было бы решиться, что называется, штурмовать небо. Эти сценарии представляют собой не столько прорыв в будущее, сколько завершение прошлого, торжество и одновременно угасание социального проекта индустриальной цивилизации.

Когда говорят об окончании «холодной войны», крахе Советского Союза, аналитики, в том числе и те, кто рассматривает случившееся как величайшее благо для человечества, обращают внимание на опасность однополюсной конструкции современного мира. Но это не единственное следствие победы западных демокра-

тий, которое, если даже его и не квалифицировать как однозначно отрицательное, тем не менее, представляет собой новый исторический вызов, остающийся пока без ответа. Есть, по крайней мере, еще одно следствие, которое необычайно драматизирует мировую ситуацию, придает ей новое тревожное измерение: с крахом советского коммунизма и всей ориентированной на него системы государств и политических сил мир лишился последней великой утопии (лишился не в качестве идеи, а в качестве действенной во всемирно-историческом масштабе, организующей многомиллионные массы духовной конструкции).

Означает ли это, что время утопий закончилось и люди отказываются от того, чтобы, говоря словами песни, «сказку сделать былью»? Может быть, и в самом деле люди изменились так сильно, что они довольны жизнью и саму быль считают сказкой? Есть серьезные основания полагать, что это не так. Речь идет не только об общих соображениях, согласно которым невозможно отказаться от утопизма мышления и действия без того, чтобы не отказаться также от идеи свободы. Можно сослаться и на более конкретные факты, когда именно отсутствие утопии глубоко деформирует человеческое поведение и отношения людей: это, с одной стороны, катастрофический рост в первом мире (западных странах) человеческих деструкций (наркомания, СПИД, психозы и т. д.), которые являются прямым следствием бессмысленности жизни, а с другой стороны, оживление во втором и третьем мире экстремистских организаций, эксплуатирующих человеческую потребность в героизме и самопожертвовании, которые не имеют арены для нормального выхода.

Проблема, на мой взгляд, заключается не в том, что закончилось время утопий, а в том, что кардинально изменился характер последних. Говоря точнее, новое время требует новых утопий. Во-первых, современная утопия не может быть столь фантастичной, как прежняя. Она должна иметь высокую степень действенности и поддаваться рациональному аргументированию, то есть быть такой, которая для того, чтобы помыслить ее осуществленной, не требует выдуманных островов, существующих отдельно от грешного человечества. Она не отменяет и даже не заменяет современные технологии и научно-рациональную организацию жизни, ее возможное назначение заключается в том, чтобы продолжить их, вернуть им утерянный смысл. Во-вторых, она и по происхождению, и по сути не может не быть универсальной. Она не может основываться на утопическом опыте какого-то отдельного народа или даже отдельной культуры, ибо в этом случае она не будет принята другими народами и культурами². И в то же время она должна иметь такой вид, чтобы каждый народ и каждая культура могли считать ее своей, идентифицировать с ней себя, свое будущее и место в мире. Утопия, чтобы быть современной, должна представлять собой не только идеальный проект для человечества, но одновременно с этим идеальный проект самого человечества в целом в лице всех его культурно-цивилизационных потоков. Обоим этим важнейшим требованиям к современной утопии удовлетворяет идеал ненасилия.

² Кстати заметить, одной из причин краха марксистской коммунистической утопии явилось то, что она оказалась слишком жестко замкнутой на одно государство или на одну нацию, трансформировалась в советский коммунизм. В результате она стала подвергаться сомнению и атакам с обеих сторон. В мире успехи коммунизма стали рассматривать как скрытую форму доминирования одного народа и государства. В самой же России жертвы, на которые приходилось идти во имя коммунизма, стали рассматривать как ослабление собственной национальности и идентичности.