

Следзевский И.В.

Манифест «Преодолеваю барьеры» нуждается прежде всего в серьезной рефлексии: научной, культурной, религиозной. Подготовка труда «Ответ России» должна строиться на всесторонней оценке манифеста. Рефлексия должна не просто представить разные точки зрения на то, что есть диалог цивилизаций, но также обобщить и тяжелый, трагический опыт России. Россия имеет свой специфический опыт диалога цивилизаций, во многом неудачный или незавершенный, но вместе с тем многообразный и потому интересный.

Теперь некоторые соображения по поводу понятия «диалог цивилизаций». В последнее время, особенно после появления известной работы С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций», утверждается представление о взаимодействии цивилизаций как о взаимодействии мировых геополитических сил и о цивилизациях как безличных игроках на поле мировой истории и политики. Между тем, диалог цивилизаций – это не просто взаимодействие «силовых потенциалов» различных культур, обусловленных их геополитическим распространением и влиянием. Это прежде всего выяснение вопроса о значимости и истинности духовных ценностей, лежащих в основе той или иной цивилизации и определяющих способы преодоления социальных противоречий, ограничений и трудностей человеческого бытия, диалог о высшей истине, о смысле жизни. В ходе диалога каждая цивилизация стремится прояснить и утвердить смысл своего существования, некий священный принцип, который позволяет ответить на ключевые вопросы существования человека и вообще бытия. И самое главное – подняться над конфликтами и противоречиями, распрями, над локальными и партикулярными особенностями различных обществ, культур.

Собственно, из этого, из поисков идеальных представлений о лучшем социальном строе выросли современные цивилизации. Я имею в виду цивилизации «осевого времени». Именно это определяет их значение в мировой истории. Именно из этого мы должны исходить, когда решаем вопрос: что такое «диалог цивилизаций». С этой точки зрения, диалог цивилизаций, в какой бы форме он ни происходил, – в форме войны, конфликта или в форме сотрудничества, – это всегда процесс познания и понимания «чужой» и «своей» культуры. Процесс коммуникативный, который зависит не только от задаваемых вопросов и поисков ответов, но и от того, кто является коммуникатором, что представляет собой направляющая коммуникативная система, какие установки относительно общения она создает.

И самое главное – какова равнодействующая всех этих взаимодействий? На какой культурной основе происходит диалог? В этом контексте надо обратить особое внимание на то, что современный диалог цивилизаций, в течение всего XX века и особенно в его конце, происходит в крайне противоречивых условиях. Он определяется растущим влиянием массовой (потребительской) культуры, которая, с одной стороны, благодаря развитию средств массовой коммуникации, придает диалогу цивилизаций глобальный и одновременно межличностный характер, а с другой – опускает смысл этого диалога до прагматики повседневного существования, стереотипного восприятия образов «чужого», массовых политических мифов. Но больше всего мне хотелось бы обратить внимание на то, что можно определить как хронотоп, пространственно-временное единство диалога цивилизаций. Диалог цивилизаций может состояться и дать объективные, общезначимые результаты, если только он имеет общий хронотоп: общие смыслонесущие и потому взаимопереводимые пространственно-временные параметры. Хронотоп современного диалога цивилизаций, как мне кажется, вряд ли может быть определен в категориях противостояния или рубежа культур (техногенной и традиционных, западной и восточных, христианской и исламской). Для хронотопа эти характеристики являются недостаточно общими и едиными (в смысле единства времени – пространства). Единство пространства – времени этому диалогу (в его духовном измерении), на мой взгляд, придает (начиная с эпохи Нового времени) то, что немецкий теолог Пауль Тиллих назвал встречей религий и квазирелигий, религиозного и секулярного сознания.

Сначала несколько общих соображений. Секуляризм обычно трактуется как тип светской культуры в противовес религии в качестве ее отрицания. Но секулярное сознание – это не абсолютное отрицание сознания религиозного. Секуляризм может выступать в качестве элемента религиозных систем, если, например, религия использует секулярные произведения. Еще более важной частью религиозных систем секуляризм становится в том случае, если эти системы принимают революционные новшества в технике, экономике и даже некоторые научные утверждения.

И, наконец, самое важное в содержании этой встречи секулярной и религиозной культуры в контексте диалога цивилизаций. Секулярное может выступать в качестве объекта или основы квазирелигиозного сознания в ситуации, когда секулярные интересы поднимаются на уровень предельного интереса, содержание которого передается словами Сакральное, Бог, Боги. Конечно, квазирелигиозное сознание принципиально отличается от сознания религиозного. В отличие от религиозного сознания, предметом которого всегда является некий трансцендентный объект: идея спасения, мистическая сила и т.п., объектом квазисекулярного сознания выступают объекты имманентные: народ, некая идеальная форма развития общества, идеал единства человечества и т.д. Тем не менее, секулярное сознание может вплотную приближаться и к религиозному сознанию. Больше того, в период Нового времени именно квазирелигиозное сознание являлось инициатором или, во всяком случае, активным участником многих важнейших цивилизационных или квазичивилизационных проектов. Именно эту роль играли и продолжают играть важнейшие социально-политические и социокультурные формы секулярного сознания, способные (как это особенно ярко проявилось в XX веке) превращаться в квазирелигии или светские (гражданские) религии, трансформируя – явно или неявно – собственно религиозное ядро духовного наследия великих мировых цивилизаций.

Все три политические формы секулярного сознания: либерализм, социализм, национализм предложили свои предельные формы, которые оказали огромное влияние на современный диалог цивилизаций и на судьбы цивилизаций в XX веке. Социализм предложил свою предельную форму – коммунизм (русский коммунизм

прежде всего). Либеральный гуманизм выдвинул в качестве субинститута универсальных ценностей христианства идеи представительной демократии, гражданского общества и прав человека (квазирелигиозная захваченность современного либерального сознания «предельным интересом» прав человека особенно очевидна). Национализм развил свою версию духовных ценностей, которые достигли уровня квазирелигии в идеях и символах нацизма, придающего национальным интересам значение интереса предельного. Мысль о том, что диалог цивилизаций невозможен без определенного единства времени и пространства, в которых он разворачивается, кажется вполне очевидной. Вне факта такого единства не может быть самого диалога как процесса коммуникации. Но утверждение, что хронотоп современного диалога цивилизаций определяет встреча религиозного и секулярного, религий и квазирелигий, требует пояснения, нуждается в дополнительной аргументации. Главный аргумент заключается в том, что сутью, смыслом, наиболее важным результатом этой встречи является то, что М. Хайдеггер определил как сущность Нового времени: радикальная установка на изменение (вплоть до пересмотра, переопределения) прежних, вечных, неизменных, предельных основ бытия. Изменение здесь выступает как хронотоп, амбивалентная взаимосвязь пространства и времени в процессе постоянного обновления социальной реальности. Новая и новейшая история, которая, кажется, знает только одну социокультурную реальность, – само изменение, делает «выяснение отношений» между сакральным и профанным, относительным и предельным, секулярным и религиозным ключевым моментом диалога о том, какое цивилизационное устройство и связанный с ним тип ценностей является более современным, универсальным, истинным. Роль «традиционных цивилизаций» в этом диалоге при этом не уменьшается. Как раз то, что хронотоп современности совмещает сакральное и профанное измерения бытия, делает этот диалог все более широким и напряженным, направленным на решение вечных вопросов человеческого бытия, в том числе и в рамках самой западной (секулярной) цивилизации.

Однако в постиндустриальную эпоху устойчивость прежнего хронотопа современности и соответственно диалога цивилизаций оказывается под угрозой. С одной стороны, налицо кризис и даже упадок традиционного секуляризма как модератора диалога цивилизаций. В XX веке секулярная культура индустриального общества обернулась сакрализацией и демонизацией государства, техники, идеи нации, вплоть до создания неоязыческих, по сути этатистских, националистических и техницистских религий, оказавшихся внутренне чуждыми человеку. Сопряженное с кризисом секулярной квазирелигиозности устойчивое возрождение трансцендентного возвращает цивилизационное самосознание к его религиозным и, более того, фундаменталистским основам. Даже либеральная демократия в этом контексте выглядит не более чем социальным коррелятом протестантского типа религиозности. Но может ли широкий диалог цивилизаций строиться на религиозных истинах: нет ли в этом угрозы усилению монологичности межкультурного дискурса?

С другой стороны, хоронить секулярную культуру пока явно рано. Рядом с ее традиционными идеологическими формами (национализм, либерализм, социализм) возникают еще более техноориентированные и ультрасовременные (или постсовременные) установки и ожидания, которые абсолютизируют роль информационных технологий, приписывая масс-медиа (особенно телевидению) демиургическое могущество. Правда, в отличие от традиционного секуляризма, который постулирует определенную роль рационального знания, техники, прав человека и народов, и лишь в предельных своих формах совмещает все это с активным мифотворчеством, новый «информационный секуляризм» делает основную ставку на мифологизаторство, мифологический способ восприятия мира. Появляется и вполне адекватная этим технологиям и ожиданиям социально-политическая форма секуляризма «нового века»: так называемый глобально-менеджеральный подход, направленный на решение проблем большой политики не через систематический диалог государств, культур, обществ, личностей, а через управляющие воздействия на реальные или спровоцированные конфликты, включая «мало конфликтные» сценарии, информационные войны и т.п. Роль глобальных воздействий как демиурга мировых процессов, по-видимому, утопична (при всем своем могуществе глобальные центры власти не обладают полнотой универсальных ценностей и смыслов). Но ограничить или заблокировать на какое-то время нормальный диалог цивилизаций (т.е. общение «в истине») такие воздействия могут.

Конфликты как среда и инструмент современных глобальных воздействий провоцируют и непосредственно актуализируют архаические пласты сознания и культуры с характерной для них схемой мировосприятия «мы и они» и реализующей ее мифологической логикой. Тем более, что к этой логике все более апеллирует современное мифотворчество. Базовые ценности «осевых» цивилизаций это может и не разрушить. Однако установки Нового времени на изменение и дальнейшую десакрализацию традиционных цивилизационных устоев в качестве хронотопа диалога цивилизаций могут быть поколеблены (притом достаточно резко) ориентациями иного типа: на самозащиту, на формирование хронотопа рубежа, границы, в противовес отношениям диалога. А самозащита цивилизации неизбежно означает сужение ее самосознания и возможностей понимания других форм культурно-религиозного универсализма, возникновение фактического (религиозного или квазирелигиозного) сознания собственной исключительности.

Кажется, что концепция столкновения цивилизаций С. Хантингтона намечает именно этот вариант или сценарий разрушения (саморазрушения) хронотопа диалога: то ли в качестве обеспечения легитимности и эффективности «глобального руководства» со стороны США, то ли в интересах сплочения Запада перед лицом негативной реакции других цивилизаций (особенно исламской) на информационную экспансию Запада, на глобальное ускорение скорости перемен и утрату связи изменений с национальной историей и традициями. В этих условиях, когда самосознание человечества колеблется на грани оценки культурного многообразия как блага и как источника опасности или страха, вполне оправдана постановка вопроса о том, может ли идея диалога цивилизаций подняться до уровня не просто общего, но предельного интереса разных обществ,

культур и государств, т.е. до уровня квазирелигиозной установки, которая охватывала бы и секулярное, и религиозное сознание и формировала готовность воспринимать одновременно и «свое» и «чужое»? Знакомство с Манифестом ставит этот вопрос более четко.

Содержание манифеста выдержано в целом в либерально-гуманистическом духе. Основной его пафос – представить базовые либеральные ценности разума, свободы, равноправия, уважения к достоинству человека в качестве основы диалога цивилизаций. В то же время основные идеи книги выходят за рамки классической или традиционной либерально-гуманистической мысли.

Принципиальное значение имеет признание права человека на множество самых разных идентичностей, признание прав человека на культурное разнообразие, признание культурных различий как одного из важнейших достояний современного, в том числе и гражданского общества. Как ни трактовать конкретное содержание этих ценностей, апелляция к ним расширяет рамки для диалога разных типов культур, социально-политических доктрин. В эти рамки, например, вполне укладываются основополагающие ценности современного мультикультурализма, культурного и религиозного национализма.

Другое позитивное значение манифеста, на мой взгляд, состоит в преодолении одностороннего секуляризма. Под односторонним секуляризмом я понимаю прежде всего сциентистские формы сознания с типичным для них культовым отношением к ценностям модернизации, инновациям, апологией науки как универсального и безотказного средства решения проблем человека, общества и природы. Элементы сциентистской идеологии часто примешиваются к диалогу цивилизаций, но сводят его значение, да и вообще значение цивилизации, к некоей конфигурации современного глобального пространства (Север – Юг, Запад – Восток), определенной конфигурации ресурсов в глобальном поле взаимодействия мировых и религиозных держав, отказывая в какой-либо созидательной роли религии и почти отождествляя основные процессы модернизации в современном мире с процессами вестернизации. В манифесте модернизация ни в коем случае не отождествляется с вестернизацией.

Авторы манифеста вступают в диалог с великими духовными ценностями мировых религий, когда предлагают изменить отношение к образу врага: стремиться трансформировать образ противника, угрожающего существованию данного государства, общества, человека, к образу конкурента, соперника, оппонента. Возможно, это ядро наиболее полного, плодотворного, творческого диалога цивилизаций. Диалог между конкурентами не снимает напряженности отношений: соперник остается, оппонент присутствует. Но нет противников, которых надо во что бы то ни стало подавить, унижить, уничтожить.

Манифесту присущи ярко выраженная критичность, интеллектуальная широта, толерантность как основа подлинного общения. Отсюда интеллектуальная удача проекта: преодоление дихотомического сознания, во многом присущего современному глобальному мышлению и глобальному дискурсу: глобализация versus усиление национально-культурных различий, господство демократической формы правления versus сохранение традиций данного общества. В манифесте эта жесткая схема преодолевается достаточно успешно. Идеи книги могут быть поддержаны и сторонниками глобализации, и сторонниками сохранения национально-культурной идентичности. Намечается некий синтез многообразия мира и его единства, усиливающегося значения культурной идентичности, с одной стороны, и глобальных общечеловеческих интересов – с другой. Авторам манифеста вряд ли можно отказать в приверженности рациональному мышлению современного научного типа. Без рационального подхода не обойтись, если, как это делают авторы, попытаться вскрыть подоплеку массовых страхов и опасений перед культурным разнообразием. А такой страх приобретает широкие масштабы, переходит на уровень психопатии, особенно в мегаполисах, когда чужое воспринимается уже не просто как другое, а как некая чудовищная, злокозненная и тотальная сила, которая угрожает самому существованию человека.

В то же время позиции рационального мышления сочетаются с его элементами квазирелигиозного подхода. На это я хочу обратить особое внимание. Идея диалога культур и цивилизаций в манифесте поднимается до уровня принципа предельной важности, до уровня важнейшего предельного интереса обществ, государств, всего человечества. Основные идеи проекта включаются в гораздо более широкий, и, как мне кажется, квазирелигиозный (в положительном смысле этого слова) контекст спасения человечества, сопричастности человечества к Большому Единству Мира, воспитания чувства глобальной или всеобщей солидарности людей. Это поднимает идеи манифеста над обычными рассуждениями о важности глобального решения глобальных проблем, о необходимости диалога политических элит и т.д. Идеи книги, действительно, обращены не только к разуму, но и к душам и чувствам человека. Это расширяет поле глобального диалога религий, встречи квазирелигий и религий в собственном смысле слова.

Поэтому идеи, которые сформулированы в манифесте, могут вызвать отклик и со стороны теологической мысли.

В то же время в предложенном проекте можно обнаружить и глубинное, фундаментальное противоречие, правда, заметное лишь в том случае, если учитывать квазирелигиозную (предельную) устремленность его основных интеллектуальных постулатов. Манифест пытается соединить противоречивые установки: на сохранение разнообразия ответов разных цивилизаций на вызовы эпохи и на поиск некоего единого диалога (единого для всех участников) ответа. Это приводит к тому, что в логике манифеста появляется ряд парадоксов, одновременно смысловых и этических.

Первый парадокс. В книге выдвигается принцип глобальной этики. Этот принцип формулируется в контексте идеи о не до конца раскрытом миротворческом потенциале ООН. Оценки миротворческой деятельности ООН приобретают двойственный характер: с одной стороны, оценки текущие, основанные на предпочтениях, предубеждениях, интересах правительств, с другой – оценки, близкие к идеалу, мечте об объединении институтов, обществ, государств «во имя совместного ответа на неизбежные общие угрозы и глобальные проблемы, стоящие перед людьми». С одной стороны, страдающая ограниченностью практика деятельности

ООН, с другой – общечеловеческий принцип глобальной этики – принцип в этом своем предназначении квазирелигиозный. Квазирелигиозно лежащее в основе этого принципа «золотое правило»: «не делай другим того, чтобы ты не хотел чтобы делали тебе», «заботься о других так, как ты бы хотел, чтобы другие заботились о тебе». Понятно, что это правило может быть действенным только в случае его утверждения на глобальном уровне, то есть когда он будет признан сообществами, институтами и государствами, которые представляют большинство человечества. Но глобальной эта победа должна быть не только в плане пространственном, но и в смысле метафизическом, требуется позитивно решить старый вопрос о природе человека: остается ли она неизменной, или может быть улучшена. Этот вопрос звучит в манифесте, но ответа – последовательного и законченного, как в религиях Спасения, – нет. В результате возникает глубокий этический парадокс: ради утверждения глобальной этики человечество должно озаботиться духовным совершенствованием отдельного (среднего) человека, но для этого требуется чтобы такой человек полюбил все человечество.

Но, допустим, что идея глобальной этики победила. Подобная победа будет означать, что человечеству предлагается один ответ, единый тип существования, самоутверждения и совершенствования человеческого рода, который должен быть выше тех ответов, которые предлагают отдельные религии, культуры и цивилизации. Но если смысл диалога цивилизаций заключается в поиске именно такого ответа, то это будет означать ограничение (в пределе – конец) всех традиционных религий, отказ от собственно религиозных традиций или их радикальное переосмысление ради более универсальной идеи, чем идея данной религии. Пойдут ли на это адепты мировых религий?

Еще один парадокс. Провозглашаемое в манифесте «золотое правило» предполагает принцип взаимности в качестве руководящего «принципа», «представленного во всех духовных традициях». «Желание слушать и учиться» должно подняться над намерением обратить в свою веру. Но и этого авторам манифеста кажется не достаточно, и в качестве высшей формы диалога и ценностей глобальной этики выделяется примирение: умение не только слушать и убеждать, но и «изменить свое мнение и даже прощать». Примирение здесь вполне сопоставимо с религиозным всепрощением: примирение требует такой степени прощения, на которую способны лишь самые лучшие из нас. Но в таком случае возникает этический парадокс сосуществования с людьми, которые, как говорится в манифесте, «не только хотят, а действительно выходят за пределы этики, совершая насилие ради насилия, убийство ради убийства и т.п.». Такого парадокса нет в мировых религиях. Когда одна религия встречается с другой, она отвергает притязания оппонента в той мере, в какой соперничающее учение отрицает ее собственные фундаментальные постулаты в том, что касается Высшей истины: полного примирения быть не может. Но если Высшей истиной становится примирение, то другие позиции (ценности), включая непримиримость (ненависть), очевидно, не могут считаться ложными. Этот парадокс не так далек от повседневной жизни современного общества, как кажется. В современном гражданском обществе утверждаются нормы прагматического и, я бы даже сказал, инструментального сознания, основной смысл которого довольно прост: живи сам и давай жить другому. Это сознание и эта убежденность готовы раздвинуть рамки толерантности до опасных пределов, допускающие равнодушие, вплоть до циничного чувства вседозволенности. В ситуации глобального распространения разнообразных теневых и криминальных структур утверждение в мировой политике принципа силы, прагматическое сознание способны выхолостить не только принципы глобальной этики, но и устоявшиеся цивилизованные нормы поведения.

Провозглашая примирение задачей не столько институтов, «сколько целых народов и всех людей», манифест выходит за пределы отдельных форм религиозного и секулярного сознания, пытаясь сделать стоящие за ними принципы цивилизационного устройства более гибкими, соотносимыми друг с другом, возможно, даже условными. Но сознание определенной исключительности той или иной цивилизации, ее базовых ценностей входит в диалог цивилизаций как условие его (диалога) полноты и равноправия. Не повлечет ли за собой «принуждение» (хотя бы этическое) носителей одних цивилизационных ценностей к примирению с их оппонентами, к утрате полноты диалога, к возвышению лишь одной его стороны: западного либерального гуманизма, поднятого до уровня высших общечеловеческих ценностей? Опасность такая, видимо, существует. На периферии идейного содержания манифеста оказались социалистические идеалы (социальной справедливости, права на достойную человека жизнь и т.д.). Создается впечатление, что в книге учитываются больше глобальные потребности развитых (постиндустриальных) стран, нежели периферийных, особенно, наименее развитых стран, заинтересованных в том, чтобы глобальные проекты и идеи превращались в реальные темпы экономического развития.

Работа «Ответ России» могла бы содержать специальный доклад, посвященный смыслу понятия «диалог цивилизаций», объяснение этого термина должно быть сопряжено с определенной парадигмой диалога цивилизаций, противостоящей той геополитической (силовой) парадигме взаимодействия цивилизаций, которая предлагается С. Хантингтоном.

Горбачев М.С. По принципу: «Сила есть – ума не надо».

Следзевский И.В. И, конечно, книга могла бы включать в себя анализ опыта диалога секулярного и религиозного сознания в России. Может быть посвятить отдельный доклад теме синтеза национальных, религиозных, социалистических идей в России?

Горбачев М.С. Вообще, не опасна ли эта постановка о синтезе?

Следзевский И.В. Синтез – в данном случае понятие широкое и условное. Хотя конечно, синтез можно понять и как отрицание полноценного диалога, отрицание принципиальной полифонии различных подходов. Наверное, действительно, лучше использовать понятие диалога религиозных, национальных и социалистических идей, но в конкретном пространстве, где этот диалог не только провозглашается, но реально ведется. Тогда эти идеи в чем-то становятся подобными друг другу, а их сторонники «слушают друг

друга».

Россия, пожалуй, как никакая другая страна, за исключением, быть может, Индии, обладает большим интеллектуальным и духовным опытом соединения национальных, социалистических и религиозных идей, совмещения самосознания своего периферийного положения и одновременно духовной устремленности к решению проблем всего человечества.

Попытки этого синтеза присутствуют в отечественной религиозно-философской мысли. Их можно обнаружить в идеях народнического социализма. Они определили своеобразие русского коммунизма (я сознательно использую термин Бердяева).

С этих позиций я и пытался обратить внимание на важность и ценность диалога секуляризма и религиозного сознания. Этот диалог может объединить, казалось бы, противостоящие друг другу формы культуры, сознания и цивилизации.