



ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА В ДИАЛОГЕ*

Эдуард Деменчонок

Государственный университет Форт
Вэлли, США

Вопреки «культуре отмены» и монологизму гегемона, диалог российских и латиноамериканских философов утверждает нормативность межкультурного диалога и служит его примером. В статье рассматриваются общие черты русской философии и латиноамериканской философии как культурно укорененных и сочетающих самобытное и универсальное. Россия и страны Латинской Америки стремятся к независимому развитию, что выражается в их философском самосознании. Диалогу их философов способствует общность дискутируемых тем, таких как свобода, национальная и культурная идентичность, отношения с гегемонистским Западом, война и мир. Рассматривается взаимодействие философии и литературы на примерах работ Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьева, М.М. Бахтина, Н.А. Бердяева, А. Карпентьева, Г. Гарсиа Маркеса и Х.Л. Борхеса. Анализируется вклад латиноамериканских и российских философов в межкультурную философию, которая отстаивает многообразие самобытных культур и их диалогические отношения. Отмечается разработка Р. Форнет-Бетанкуром проекта межкультурной трансформации философии. В России развиваются оригинальные идеи межкультурной философии в работах М.Т. Степанянц, А.В. Смирнова, В.А. Лекторского и др. Выдвигается идея о перспективах развития межкультурной философии и о ее возможности внести свой вклад в обоснование перехода от однополярного к многополярному, или полицентричному, миропорядку. Альтернативой гегемонцентричной дистопии выступает концепция «нового космополитизма» как критичного, укорененного, демократичного, диалогичного и трансформативного.

Ключевые слова: диалог, межкультурная философия, гегемонизм, новый космополитизм.

Unlike “cancel culture” and the hegemon’s monologism, the dialogue between Russian and Latin American philosophers asserts and exemplifies the normativity of intercultural dialogue. This article examines culturally embedded Russian and Latin American philosophies and their shared characteristics combining the national-specific and the universal. Russia and the countries of Latin America strive for independent development, which is expressed in their philosophical self-awareness. The dialogue between their philosophers is facilitated by common themes, such as freedom, national identity, relations with the hegemonic West, and war and peace. The article highlights the mutually beneficial relationship between philosophy and literature, exemplified in the works by F.M. Dostoevsky, L.N. Tolstoy, V.S. Solovyov, M.M. Bakhtin, N.A. Berdyaev, A. Carpentier, G. García Márquez, and J.L. Borges. It also analyzes the contributions of Latin American and Russian philosophers to intercultural philosophy, which advocates recognizing the diversity of original cultures and their dialogical relations. This intercultural dialogue is an example of dialogical relations in politics within society and between nations. R. Fornet-Betancourt’s project of the intercultural transformation of philosophy is examined, as are the ideas of intercultural philosophy developed in the works of M.T. Stepanyants, A.V. Smirnov, V.A. Lektorsky, and others. The article considers the prospects for developing intercultural philosophy in connection with its ability to contribute to the ideological justification of the transition from a unipolar to a multipolar world order. An alternative to hegemon-centric dystopia is “new cosmopolitanism” as critical, rooted, democratic, dialogical, and transformative.

Keywords: dialogue, intercultural philosophy, hegemonism, new cosmopolitanism.

© Деменчонок Э.В., 2025

<https://doi.org/10.31119/phlog.2025.1.249>

* Изначальная версия статьи была опубликована на английском языке [38].

Рауль Форнет-Бетанкур: В Вашей биографии и публикациях сразу бросаются в глаза Ваши длительные и постоянные связи с латиноамериканской философией, а также Ваша роль в развитии диалогических отношений в качестве связующего звена между русской философией и латиноамериканской мыслью. В этом интервью я хотел бы задать несколько вопросов о Вашем интеллектуальном пути и роли в «наведении мостов» между этими двумя философскими культурами. Прежде всего, как Вы заинтересовались латиноамериканской культурой в целом?

Эдуард Деменчонок: Моя увлеченность Латинской Америкой началась с интереса к испаноязычной культуре, которая родилась в драматическом столкновении арабской и евро-христианской цивилизаций как уникальный культурный синтез. В России ее всегда любили. Испанские и латиноамериканские мотивы были сродни творчеству русских композиторов и писателей. Уже основоположник русской оперы Михаил Глинка во время поездки в Испанию был очарован местной народной музыкой и именно на ее основе написал испанские увертюры «Арагонская хота» и «Ночь в Мадриде». Подобные мотивы также встречаются в музыке Николая Римского-Корсакова («Испанское каприччио») и Петра Чайковского. Испанские мотивы встречаются и в поэзии Александра Пушкина. Испанская классика полностью переведена на русский язык, а пьесы Лопе де Вега и Федерико Гарсиа Лорки постоянно присутствуют в репертуаре театров Москвы и Санкт-Петербурга. В России благородный Дон Кихот – популярный литературный герой. По своему характеру славянские и латиноамериканские народы во многом схожи в своей открытости и высоких ценностях чести, дружбы и духовной устремленности.

Аналогичный интерес россияне проявляют и к Латинской Америке, которая в культурном отношении является результатом тройного этнического синтеза европейской (в основном испано-португальской), аборигенной индейской и африканской культур. В России сложились хорошие академические традиции в области латиноамериканских исследований. В Академии наук существует Институт Латинской Америки. Работы российских ученых по экономике, этнографии и культуре Латинской Америки признаны во всем мире. Современный латиноамериканский роман нашел теплый прием в России. Я выучил испанский язык в МГУ имени М.В. Ломоносова и практиковал его в среде испаноязычной общины Москвы, объединившей тех, кто приехал из Испании детьми во время Гражданской войны (1936–1939). В МГУ учились студенты из разных стран Латинской Америки, и мы тепло общались и могли лучше узнать культуры друг друга. В дальнейшем я бывал в Испании и Латинской Америке и занимался научными исследованиями.

Рауль Форнет-Бетанкур: Как я помню, Ваша первая научная работа по латиноамериканской литературе была посвящена кубинскому писателю Алехо Карпентьеру. Почему именно этот автор? Связан ли этот выбор с интуитивным пониманием, что в латиноамериканской культуре существует тесная связь между литературой и философией, так что философия нередко выражается в романах или поэзии?

Эдуард Деменченко: Еще со студенческих лет в МГУ я интересовался латиноамериканской литературой, особенно феноменом латиноамериканского романа, который стал визитной карточкой мировой литературы второй половины XX в. Особенно меня интересовал Алехо Карпентьер, который стал родоначальником и заложил теоретическую основу нового литературного течения, названного «магический реализм» или «мистический реализм» (*el realismo mágico*) или «чудесная реальность» (*lo real maravilloso*).

Этот интерес углубился после моей поездки на Кубу, где я воспользовался возможностью провести исследование о Карпентьере, который вырос в Гаване. Я нашел несколько интересных материалов в Национальной библиотеке Хосе Марти, в том числе его ранние публикации в журнале *Revista de Avance*, основанном в 1927 г., который был органом, выражавшим оппозицию авторитарному правлению на Кубе, а также форумом обновленческого движения в эстетике, популяризируя авангардное искусство, афро-латиноамериканскую поэзию и «чистую» или экспериментальную поэзию. Публикации Карпентьера свидетельствовали о его интересе к афро-латиноамериканской культуре с ее образностью и мистико-магическим смыслом, а также о его любви к афро-кубинской музыке.

Я также посетил дом-музей Эрнеста Хемингуэя – виллу «*Finca Vigia*» близ Гаваны и провел исследование, которое впоследствии вдохновило меня на написание работ о культуре США.

Вернувшись в МГУ, я написал магистерскую диссертацию об Алехо Карпентьере. После окончания университета, в 1969 г., мне довелось лично познакомиться с Карпентьером на приеме, устроенном в его честь в редакции журнала «Латинская Америка» во время его визита в Москву. У меня была возможность провести несколько дней в компании с ним и его женой Лилиан во время их экскурсий по культурным местам Москвы, в том числе в Большой театр на оперу Чайковского «Евгений Онегин», и я был восхищен его глубокими познаниями в области русской музыки и литературы. Большое впечатление произвела обаятельная и глубокая личность Карпентьера.

Карпентьер был отлично знаком с европейской культурой, включая сюрреалистическое движение 1920-х гг. и литературный авангард, а также с латиноамериканской культурой, что позволило ему создать интеллектуальный синтез этих двух культурных миров. Именно поэтому он смог написать латиноамериканские романы на уровне передовой европейской литературы и, в свою очередь, заложить теоретическую основу для новаторского стиля или техники письма, известного как «магический реализм» или «мистический реализм» (*el realismo mágico*) или «чудесная реальность» (*lo real maravilloso*), который включает волшебные и фантастические сюжеты в реалистическое повествование, что позволяет добиться остранения и других художественных эффектов и выразить глубокие философские смыслы. Эта теория была представлена в прологе к его роману 1949 г. «Царство земное» («*El reino de este mundo*») [54]. Он пишет, что чудесная реальность – это достояние Латинской Америки, где сохранились космогония и мифология, религиозные ритуалы, сопро-

вождаемые гимнами, которые люди до сих пор поют на церемониях вуду, и коллективными ритуальными танцами, такими как танцы кубинской сантерии. Эта мифология сохраняется благодаря онтологии и культурной памяти живущих в стране индейцев, чернокожих и метисов. Карпентьер плодотворно применил магический реализм в «Царстве земном» и других романах. Магический реализм стал краеугольным камнем «бума» нового латиноамериканского романа, и его творчески использовали Мигель Анхель Астуриас, Габриэль Гарсиа Маркес, Хорхе Луис Борхес, Хулио Кортасар, Хорхе Амадо, Исабель Альенде и другие.

Магический реализм изображает реальный мир, в котором есть фантастическое или мифическое. Этот литературный прием, наряду с его художественными достоинствами, пожалуй, наиболее важен тем, что помогает передать глубокие философские смыслы. Эта «философия через литературу» нашла свое яркое выражение в философском романе Карпентьера «Потерянные следы» («Los pasos perdidos», 1953). Он был написан как отклик на поиск Латинской Америкой суверенного и независимого пути развития, создания собственной философии и литературы, в центре которого стояли вопросы самосознания латиноамериканских народов, их культурной идентичности, национального и социального освобождения. Эти темы получили художественное выражение в романе.

В своей книге «Латиноамериканская философия: проблемы и тенденции» я показал смысловую связь между этим романом Карпентьера и латиноамериканской философией [24, с. 9]. Я также отметил, что латиноамериканскую философию и литературу объединяет исследование проблематики человека, свободы, культурной аутентичности, национального самосознания и путей самобытного развития. В дискуссии о том, возможна ли латиноамериканская философия, я обосновывал реальность ее существования и необходимость признания как оригинального философского явления: «Культурно-специфическое и универсальное гармонично сочетаются в проекте и реализации латиноамериканской философии» [24, с. 11].

В романе «Потерянные следы» сюжет разворачивается в современном городе, по сути в Нью-Йорке, хотя это и не указано прямо в романе, где каждое место эмблематично. Не названо и имя главного героя, который является персонифицированным архетипом, а проблемы, с которыми он сталкивается – типичны для современного человека. Путешествуя по географическому пространству вглубь южноамериканской сельвы в поисках древних индейских музыкальных инструментов, главный герой одновременно перемещается как бы вспять во времени через различные исторические эпохи, возвращаясь от цивилизации к палеолиту, к первобытности, пока не приходит к эпохе зарождения человеческой культуры и генезиса человечества. Это в прямом и духовном смысле возвращение к собственным корням и к корням человеческой цивилизации. По сути, это метафизическое путешествие в поисках смысла жизни, происхождения и призвания человека. Через философскую рефлексия главного героя в романе, среди прочего, проводится критический взгляд на деградирующую Западную цивилизацию и возможные альтернативы, взгляды-

ваясь в «потерянные следы» идеализируемого аутентичного мира коренных индейцев Латинской Америки.

Таким образом, Карпентьер вносит свой оригинальный вклад в философские и литературные произведения, дающие критический диагноз западной цивилизации и поиск возможных альтернатив. Сюжет романа развивается на нескольких уровнях и с разных перспектив. Во-первых, он начинается на личном уровне – как свидетельство глазами композитора-музыковеда, живущего в Нью-Йорке, который оказался в ловушке обезличивающей «инструментальной рациональности» капиталистической системы, не оставляющей места ни для свободного художественного творчества, ни для личной жизни и самореализации. Во-вторых, на культурном уровне – с точки зрения главного героя, латиноамериканца по происхождению и хорошо знакомого с европейским культурным наследием, высокие гуманистические идеалы и устремления сталкиваются с дегуманизирующей реальностью бездушного общества наживы, конкурирующего индивидуализма и коммерциализированной «массовой культурой». Наконец, на цивилизационном уровне – это критический взгляд на изъяны западной цивилизации в сравнении с гуманистическими идеалами и искомой альтернативой.

Для Карпентьера особенно неприемлема культивирующая насилие и войны природа западной цивилизации. Он показывает это через личный опыт главного героя, который был участником Второй мировой войны и очевидцем ее ужасов. В романе есть эпизод, когда в разгар своего путешествия в глубины географического пространства сельвы и исторического времени главный герой слушает по радио любимую музыку своей юности – Девятую симфонию Людвига ван Бетховена, основанную на «Оде к радости» Фридриха Шиллера с ее вдохновенным призывом к свободе, равенству и братству: «Радость, пламя неземное, райский дух, слетевший к нам, опьяненные тобою, мы вошли в твой светлый храм... Там, где ты раскинешь крылья, люди – братья меж собой». Это был благородный идеал, вдохновлявший многие интеллектуальные поколения, начиная с эпохи Просвещения, на стремление к более справедливому и человечному миру. Главный герой тоже верил в этот идеал. Для него стихи Шиллера, наряду с одами Мишеля де Монтеня и Вольтера, были выражением веры в восхождение человечества к терпимости, доброте и пониманию «другого».

Но эти устремления были жестоко попорчены. Главный герой был потрясен и глубоко разочарован в западной цивилизации, когда увидел звериный оскал нацизма во время Второй мировой войны. Он вспоминает свои впечатления от увиденного в одном из недавно освобожденных нацистских концлагерей или «фабрик смерти», с бесчисленными свидетельствами пыток. Пожалуй самым шокирующим контрастом было то, что в двух шагах от концлагеря жили его начальники со своими семьями и другими «чувствительными и культурными немцами», которые, не обращая внимания на дым из труб крематориев, коллекционировали марки, рассуждали о славе арийской расы, играли ноктюрны Моцарта и читали детям «Русалочку» Ганса Христиана Андерсена [53, с. 101].

Хорошо известно, что первой жертвой войны является правда. Ее жертвами становятся и благородные гуманистические идеалы, мораль и право. Когда нацистские и неонацистские палачи и циничные политики ханжески спекулируют на гуманистических идеалах в своей демагогии, они профанируют идеалы и лишают их смысла.



Эдуард Васильевич Деменчонок

ждает отчуждение и насилие. Он порывает с былыми иллюзиями относительно этой цивилизации, становится «внутренним эмигрантом» и впоследствии пытается уйти от нее, отправляясь вглубь сельвы.

Его реакция напоминает слова Теодора Адорно, который после Второй мировой войны заявил: «Писать стихи после Освенцима – это варварство» и беспокоился, что «человечество, вместо того чтобы войти в истинно человеческое состояние, погружается в новый вид варварства». Эта деградация включала изобретение атомной бомбы и бомбардировку Хиросимы и Нагасаки, что «принадлежит к тому же историческому контексту, что и геноцид» [49, с. 19–20].

Карпентьер был пророческим в своей критике западного общества с его дегуманизирующим влиянием и многообразным насилием – культурным, структурным и политически организованным насилием войн. Проблемы, которые он вскрывал в середине двадцатого века (роман был опубликован в 1953 г.), с тех пор обострились. Фашизм и нацизм были

Главный герой романа рассматривает Холокост как кульминацию варварства западной цивилизации. Рушатся его бывшие представления о прогрессе и европейской культуре. Мировая война и Холокост обнажили сущность западной цивилизации, которая скрывалась за ее саморекламной маской и претензиями представить себя в качестве морального законодателя и образца для всего мира. Главный герой почувствовал себя преданным и потерял веру в заявления тех, кто лицемерно лгал, говоря о своих принципах и ссылаясь на тексты о демократических ценностях, но при этом демагогически извращая их смысл. Хотя в душе главный герой сохраняет приверженность добродетелям терпимости, доброты и другим человеческим ценностям, он больше не ассоциирует их с клише западной цивилизации, которая, в действительности, порождает

уродливым продуктом западной цивилизации. Они были побеждены во Второй мировой войне ценой более 50 миллионов жизней. Но плоды этой победы были украдены теми, кто жаждал власти, денег и неограниченного господства в мире. Хотя созданная Организация Объединенных Наций провозгласила в своем Уставе цели предотвращения будущих войн и обеспечения мира во всем мире, прав человека и отношений сотрудничества, эти цели были торпедированы холодной войной. С изобретением атомного оружия человечество создало материальные средства для своего самоуничтожения. Окончание холодной войны в 1990 г. открывало возможность для трансформации общества и международных отношений, но осуществление этого было сорвано. Неоконсервативная «революция» в США породила неототалитарные тенденции и политику глобального доминирования в однополярном мире, что спровоцировало новую холодную войну.

Критический взгляд на западную цивилизацию и поиск более гуманной альтернативы, проторенный Карпентьером, стали сквозной темой латиноамериканской мысли, нашедшей свое выражение как в литературе, так и в философии и теологии освобождения. Их идеи во многом совпадали с теми, которые высказывали прогрессивные мыслители как на Западе, так и на Востоке. Неототалитарная тенденция контроля над личностью, вкупе с политикой глобальной гегемонии над суверенными государствами и гонкой ядерных вооружений, представляют угрозу не только свободе личности и благополучию народов, но и выживанию человечества.

Таким образом, ответ на Ваш вопрос утвердительный. Действительно, в латиноамериканской культуре существует тесная связь между литературой и философией, и литература стала такой значительной именно благодаря философской глубине своего содержания, что прекрасно видно на примере Карпентьера и других латиноамериканских писателей. Великая литература зачастую является средством выражения глубоких философских идей.

Рауль Форнет-Бетанкур: Коль скоро это так, то не будет ли эта особая связь между философией и литературой в Латинской Америке одной из характеристик, которая облегчит диалог с русской философией, поскольку в России существует аналогичная связь между философской мыслью и литературным творчеством?

Эдуард Деменчонок: Это хороший вопрос, хотя широкий и сложный. Пытаться ответить на него – все равно что переплыть два океана и найти соединяющий их пролив. Я попытаюсь ответить на него, хотя бы кратко, и шаг за шагом.

Во-первых, позвольте мне начать с общего наблюдения. В настоящее время ведутся дискуссии о соотношении между, с одной стороны, философскими вопросами, или так называемыми метафизическими, эпистемологическими, онтологическими и этическими вопросами, и с другой стороны, литературными вопросами художественного выражения, формы, содержания и эстетической ценности. Дискуссии о взаимоотношениях философии и литературы сталкиваются с трудностями, корни ко-

торых лежат, в частности, в европоцентристском или западнцентристском взгляде на философию, который не желает признавать философию, не вписывающуюся в традиционный европоцентристский канон. Это также ограничивает адекватное понимание литературных произведений, поскольку игнорирует присутствие в них философии и способность литературы выражать философские мысли и интуиции, отвергая глубину их философского содержания, если оно выражено художественными средствами, а не в категориальной форме и в виде трактатов. И это несмотря на огромное количество свидетельств успешного обращения философов к литературе, таких как у Мартина Хайдеггера, Жан-Поль Сартра, Альбера Камю и многих других. Мне кажется, что анализ философских культур Латинской Америки и России может показать тесную и плодотворную диалогическую связь философии и литературы.

В настоящее время все большее распространение получает стремление раскрыть проявления литературного мышления в философии и увидеть, какое влияние оказывает на философию диалог с литературоведением. В дискуссиях об этом упоминаются работы Мартина Хайдеггера, Мориса Бланшо и Жака Деррида [19; 50; 55; 56].

Деррида рассматривал философию как особый литературный жанр, близкий к поэзии. Приверженцы постструктурализма и деконструктивизма, исходя из метафорической природы языка, считают философию и литературу взаимосвязанными. Однако, делая акцент на поэтике, а не на рациональных категориях и логическом мышлении, они также отвергают философский концептуальный универсализм [44]. В отличие от западноевропейской традиции, в российской интеллектуальной культуре, как и в латиноамериканской, нет жесткой непроницаемой границы между этими двумя дисциплинами. Это способствует тесным отношениям между философией и литературой.

Рауль Форнет-Бетанкур: Понятно. Если перейти к более подробной картине, то, во-первых, что бы Вы сказали об отношениях между философией и литературой в Латинской Америке?

Эдуард Деменчок: Отношения между философией и литературой могут принимать различные формы. Но их тесное взаимодействие и «диалог» происходят тогда, когда они обе посвящены общим для них темам, имеющим большое значение для людей и общества. Это характерно для латиноамериканской интеллектуальной культуры, которая в значительной степени формировалась под влиянием литературы и философии.

Действительно, тесная связь между этими двумя дисциплинами возникает и становится особенно сильной, когда обе они вдохновляются великими идеями или темами, значимыми для людей и захватывающими их воображение. Спрос на такие идеи часто возникал в переломные, экзистенциальные моменты истории общества, требующие мобилизации его интеллектуально-духовной энергии. В Латинской Америке одним из таких моментов стало образование независимых национальных государств после окончания испанского и португальского колониального господства в первой четверти XIX в. Возникающие государства сталкивались как с внутренними, так и с внешними проблемами, и им необходи-

мо было найти собственные пути независимого развития. Передовые мыслители также стремились внести свой вклад в формирование национального самосознания как идеологической основы общественно-политического развития. Эта потребность стимулировала появление латиноамериканской философии. Следующий ключевой момент в тесных взаимоотношениях литературы и философии пришелся на период активизации движений за социальные реформы 1970–1980-х гг., который был отмечен философией и теологией освобождения, а также «бумом» латиноамериканского романа.

В философской историографии различают «философию Латинской Америки» (включающую в себя многообразие существующих философских течений, в основном повторяющих европейские и североамериканские) и подлинную «латиноамериканскую философию», которая стремилась к аутентичности как оригинальное философское течение, отвечающее социокультурным потребностям стран региона.

О необходимости создания латиноамериканской философии прямо заявил аргентинский политический теоретик Хуан Баутиста Альберди в своем «манифесте», опубликованном в 1842 г., в котором он изложил проект новой философии, отвечающей духовным и социальным потребностям развивающихся стран, обозначив в качестве главного вопроса свободу личности и народа. Франсиско Миро Кесада выделил с начала XX в. три периода в развитии латиноамериканской философии как «проекта». Первый – «поколение основателей», второй – поколение, стремящееся к «нормальности», т.е. к институционализации и нормализации философской профессии (1940–1960), за которым последовал третий период – «зрелости», включающий Артуро Ардао, Аугусто Салазара Бонди, Франсиско Миро Кесады и Леопольдо Сеа. Стремление к аутентичной философии, отвечающей запросам общества, привело в начале 1970-х гг. к появлению философии освобождения, наиболее видными представителями которой стали Энрике Дуссель, Артуро Андрес Роиг, Рауль Форнет-Бетанкур, Орасио Черутти-Гульдберг, Родольфо Куш, Освальдо Ардилес, Карлос Кульен и другие.

Во все эти периоды поиск аутентичной философии перекликался с аналогичными попытками преодолеть (нео)колониальную культурную зависимость и создать оригинальную латиноамериканскую литературу. Через три года после «манифеста» Альберди другой аргентинский интеллектуал и политический деятель, Доминго Фаустино Сармьенто, опубликовал свою книгу «Цивилизация и варварство. Жизнеописание Хуана Факундо Кироги» (1845), в которой он осудил диктатуру каудильо. С его точки зрения, диалектика между цивилизацией и варварством была центральным конфликтом в латиноамериканской культуре, что вызвало широкие дискуссии о перспективах развития региона.

Хосе Марти был кубинским философом, политическим теоретиком, поэтом и эссеистом. Концепции свободы, политической и культурной независимости занимали видное место в его произведениях. Хотя он признавал достоинства североамериканского общества, он критически относился к его империалистической политике. Он был прозорливым и в своих стихах и эссе утверждал идеи свободной и единой Америки, «На-

шей Америки» («Nuestra América»). В своих произведениях Марти придал литературе глубокое значение как альтернативному способу выражения философских и политических идей. Его произведения стали влиятельными в Латинской Америке.

В 1900 г. уругвайский философ и писатель-модернист Хосе Энрике Родо написал свое знаменитое философское эссе «Ариэль», название которого взято из пьесы Уильяма Шекспира «Буря». На рубеже веков он выразил широко распространившееся в Европе и Америке беспокойство о будущем цивилизации (которое накануне Первой мировой войны оказалось пророческим). Он критиковал североамериканский утилитаризм и эгоистический материализм. В противовес этому Родо призывал молодых латиноамериканцев подняться на крыльях высокого идеализма и духовности, чтобы воплотить в жизнь интеллектуальные, духовные и нравственные ценности культурных традиций латиноамериканских народов. «Ариэль» оказал широкое влияние на интеллектуальное сообщество, и его идеи были восприняты латиноамериканской философией.

1960-е гг. и последующие десятилетия были бурными, отмеченными глобальными переменами. В Латинской Америке стремление к переменам и структурным реформам приняло форму освободительного движения, которое нашло свое интеллектуальное выражение в философии и теологии освобождения.

Латиноамериканская философия открыла свою новую главу как философия освобождения, провозглашенной целью которой было социальное и национальное освобождение и, в более широком смысле, освобождение человека. Она развивала критику глобализации с исторической, культурной и этической точек зрения, и эта тема была представлена в дебатах о «философии латиноамериканской истории» (Леопольдо Сеа), «цивилизации и варварстве» (Артуро Роиг), «зависимости и освобождении» (Энрике Дуссель, Рауль Форнет-Бетанкур, Хуан Карлос Сканноне, Освальдо Ардилес, Орасио Черутти-Гульдберг). Они показали, что глобализация осуществляет на практике основные постулаты европоцентризма и западной культурной и экономической гегемонии.

Латиноамериканская литература перекликалась с общим настроением философии освобождения и ее идеями, метафизическими и этико-политическими темами, выразив их собственными художественными средствами. В отличие от широких обобщений философов и их синоптического взгляда на человека, романисты смогли показать более подробно и глубоко «анатомию» общества, динамику человеческого мышления и поведения. В своих попытках понять человека и мир философия и литература дополняют друг друга: философское мышление помогает раскрыть и сформулировать вопросы, поднимаемые литературой, а литература — прояснить и устранить пробелы в нашем понимании и дать абстрактной философской теории конкретно-историческую «плоть». Латиноамериканский роман стремится дать развернутое представление о полноте социальной жизни: в ее объективных условиях, субъективных реакциях индивидов на эти условия, социальных институтах или нормах, опосредующих отношения между индивидами и обществом, психологии людей. Так, например, осуждение несправедливого общественного строя, власти

олигархов, помещиков и военных диктаторов, угнетающих и грабящих людей, получило философское осмысление в работах Сеа, Дусселя и Густаво Гутьерреса, а также художественное выражение в литературе.

Борьба с насилием во всех его проявлениях и защита человека – основной пафос латиноамериканского романа и философии освобождения, объединяющий идеи их ведущих представителей. В образах латиноамериканской литературы сила, опирающаяся на нравственные устои и направленная на освобождение человека, предстает положительной ценностью, которая в равной степени противостоит как бессилию, так и насилию.

Анализ «анатомии» авторитарной власти и разоблачение ее насилия – это один из важнейших мотивов романа о диктаторе (*la novela del dictador*). Латиноамериканский роман представляет собой многомерный критический анализ авторитаризма и диктатуры каудильо (*caudillismo*) как явления, образуя особый жанр романа о диктаторах, с размышлениями о природе авторитаризма. Некоторые из этих романов описывают реальных исторических диктаторов (хотя и в вымышленном обличье), как, например, роман Аугусто Роа Бастоса «Я – Верховный» о докторе Франсиса из Парагвая, «Праздник козла» Марио Варгаса Льосы о Рафаэле Трухильо из Доминиканской Республики (с аллюзиями о коррумпированном правительстве Альберто Фухимори в Перу) и «Роман о Пероне» Томаса Элоя Мартинеса. Другие романы представляют обобщенный персонаж, на основе нескольких исторических личностей, чтобы представить вымышленный образ диктатора, как, например, в «Президенте» Мигеля Анхеля Астуриаса, «Превратности метода» Алехо Карпентьера и «Осени патриарха» Габриэля Гарсиа Маркеса. В некоторых из таких романов используется магический реализм и другие новаторские повествовательные стратегии и постмодернистские приемы, такие как поток сознания, внутренние монологи, фрагментированные сюжеты, переплетение историй, меняющиеся точки зрения и т.д.

Некоторые темы романа о диктаторе перекликаются с темами философии освобождения. Общей для них является тема власти. Эти романы бросают вызов диктаторской власти, ее языку и авторитаризму как явлению. Они показывают, что в определенной степени диктатор – это порождение коррумпированной элиты и популистского манипулирования массами. В романах делается попытка понять психологические мотивы как угнетателя, так и угнетенных. Авторы романов развенчивают пропагандистский образ диктатора как «отца нации»: вместо схематичного представления о диктаторе как функции властных структур, они рисуют конкретизированный субъективный образ человека, с его личными недостатками, страхами, маниями и фобиями. Они противопоставляют мифу диктаторского всеисилия непокоренный смех. Смех – это средство против страха, который тираны пытаются внушать и использовать как оружие господства (вспомним карнавальный смех у Михаила Бахтина). Эти романы во многом трагикомичны, в них нередко диктатор становится предметом сатиры и комического разоблачения, когда его правление оказывается не более чем фарсом.

Еще одна сквозная тема, проходящая через роман о диктаторе, – тема империализма, показывающая связь между властью латиноамериканского тирана и его военной и финансовой поддержкой со стороны США, как, например, в случае с режимом Трухильо, описанным в романе Варгаса Льосы «Праздник козла». В этих романах, опирающихся на столетний исторический опыт, гораздо меньше иллюзий относительно их северного соседа и навязываемой им «цивилизации», чем это было в книге Сармьенто «Цивилизация и варварство. Жизнеописание Хуана Факундо Кироги». В них показаны огромные человеческие страдания и жертвы, принесенные на алтарь западного «прогресса».

Латиноамериканские философы развивают этическую и политическую критику глобализации с двух теоретических позиций: постколониальности и межкультурности. Они углубляют свою критику в область культуры и «эпистемического насилия», показывая косвенную связь между социально-экономической системой, властными интересами и манипулятивным использованием массовой культуры (включая колонизацию языка и памяти). Межкультурная философия отстаивает признание разнообразия культур и их диалогические взаимоотношения. Она видит в этом возможности культур служить основой для создания альтернативы нивелирующей глобализации.

Латиноамериканская философия освобождения, стремясь к «культурной деколонизации», предприняла радикальный пересмотр европоцентричных и западоцентричных нарративов истории, «открытия» Америки, мифов современности и неолиберального «прогресса», а также понимания философии. Артуро Роиг, Рауль Форнет-Бетанкур, Родольфо Куш и Игнасио Эльякурия критикуют гомогенизирующую глобализацию и ратуют за культурное разнообразие и сохранение уникальных традиционных культур. С точки зрения межкультурной трансформации философии, Форнет-Бетанкур видит задачу латиноамериканской философии в расширении ее рамок путем диалога с коренными индейскими и африканскими традициями мысли, представленными в Латинской Америке.

Аналогичные идеи лежат в основе латиноамериканской литературы, центральное место в которой занимает тема культурной идентичности. Она исследует уникальный симбиоз «триэтнической» культуры Латинской Америки и Карибского бассейна, население которых включает коренных индейских жителей, выходцев из Европы и выходцев из Африки. Романы и рассказы Карпентьера, Гарсиа Маркеса, Варгаса Льосы, Фуэнтеса, Борхеса и других являются прекрасным источником информации для понимания отличительных особенностей латиноамериканской культуры и того, как они формируют общество и самосознание людей. Они также помогают читателям лучше понять противоречия реальной «исторической драмы» Латинской Америки.

Многие из этих романистов также писали эссе. Жанр эссе – это своего рода «мост» между литературой, журналистикой и философскими трактатами, через который писатели могут концептуально сформулировать и объяснить проблемы, идеи и интуиции, которые они также стремились передать художественными средствами в своих романах. Их эссе также помогают читателям и литературным критикам лучше понять

философские мысли, заложенные в романах. Можно сказать, что общей темой их эссе было обоснование самобытности латиноамериканской культуры, включая уникальные культуры различных регионов и этносов. Именно в этом ключе написаны эссе Карпентьера, Гарсиа Маркеса, Борхеса, и таких поэтов как Октавио Пас и Хосе Лесама Лима.

Латиноамериканские философы освобождения, писатели, журналисты и художники, каждый из которых работал в своем жанре, были объединены общей целью – исследовать культурно-исторические корни Латинской Америки, включая специфику ее стран, и возродить ее интеллектуально-духовные традиции как основу для создания альтернатив нивелирующей гегемонистской глобализации и для построения будущего свободного общества справедливости и мирного сосуществования для всех.

Рауль Форнет-Бетанкур: Очень хорошо. Теперь о второй стороне моего вопроса. Что Вы могли бы сказать о взаимоотношениях между философией и литературой в России?

Эдуард Деменчонок: Русская философия и литература тесно связаны. В российском культурном наследии достижения классической литературы, представленные Львом Толстым и Федором Достоевским, получили всемирное признание. Русская философия менее известна, хотя она была неотъемлемой частью русской интеллектуальной традиции, наряду с литературой и искусством, и сыграла важную роль в формировании национального самосознания и интеллектуально-духовном росте нации в диалоге с другими народами как части мирового сообщества. Для лучшего понимания и радости общения с русской философией, как и любой самобытной философией, сложившейся в лоне национальных культурных традиций, методологически важно выйти за пределы распространенного европоцентристского или западоцентристского канона с его специфическим взглядом на философию и подойти к философской мысли страны в контексте национальной культуры и ее роли в обществе. Важно, прежде всего, оценить философию по ее собственным критериям, не забывая при этом о межкультурном глобальном контексте и возможном вкладе этой мысли в мировую философскую культуру. Русская философия, однако, не очень хорошо известна на Западе. Поэтому сначала я кратко обрисую историческое развитие русской философии, прежде чем обсуждать ее связь с литературой.

Истоки русской культуры восходят к крещению Киевской Руси в IX в. ? Формирование философской мысли в России началось в XIX в., и в ее развитии можно выделить три периода: «философское пробуждение» 1830–1840-х гг. (совпавшее с началом Золотого века русской литературы); философия «Серебряного века» русской культуры, длившаяся с последнего десятилетия XIX в. до первой четверти XX в.; интеллектуальный ренессанс, начавшийся во второй половине XX в.

Стремление создать самобытную литературу и философию было обусловлено динамикой эволюции России, а также необходимостью ее консолидации и самостоятельного развития как национального государства. На этом пути Россия вынуждена была преодолевать внутренние проблемы, связанные с царским самодержавием, и внешние вызовы и иностран-

ные вторжения. Экзистенциальная угроза с нашествием наполеоновских войск и Отечественная война 1812 г., блестяще описанная Львом Толстым в романе «Война и мир», стимулировали подъем общественного и национального самосознания. В ответ на запросы общества и через гений выдающихся мыслителей произошло рождение русской литературы и философии.

Для русской литературы этот период стал «золотым веком» в поэзии и прозе, просиявшим творчеством Александра Пушкина и Михаила Лермонтова, за которыми последовали Николай Гоголь, а затем Федор Достоевский и Лев Толстой, получившие всемирную известность. В музыке первые русские оперы написал Михаил Глинка, а затем классическую музыку творили Николай Римский-Корсаков, Модест Мусоргский, Петр Чайковский, Сергей Рахманинов и другие.

В области философии в 1870-х гг. на интеллектуальной сцене появились основополагающие работы Владимира Соловьева как создателя собственной философской системы. Философия сформировалась в самостоятельную академическую дисциплину, а ее исследование вопросов человеческой природы, свободы, индивидуальной судьбы и социальной ответственности ознаменовало зарождение самобытной русской традиции философского гуманизма.

Постоянной темой русской интеллектуальной жизни стал поиск национальной идентичности (русскости) и собственного пути развития. С ним был связан интерес ко всеобщей истории и месту, занимаемому в ней Россией. Одним из его проявлений стало стремление к созданию оригинальной и аутентичной литературы и философии.

Это было сформулировано в славянофильстве как направлении русской философии и общественной мысли, ориентированном на выявление подлинного и самобытного в России и настаивающем на уникальности ее наследия и отличия от обществ Запада. Русские философы критически относились к западным политическим институтам, капитализму и крайнему индивидуализму как порождениям морально неполноценного общества, переживающего упадок, и противопоставляли этому религиозный персонализм, стремящийся к восхождению к Богу и единению с ним. Главными представителями славянофильства были Алексей Хомяков, Иван Киреевский и Константин Аксаков. Они стремились создать оригинальную философию, историософию и антропологию и начали разработку концепций цельного знания и всеединства на русской «родной почве». Они считали, что идейной основой русской идентичности является православное христианство, уходящее корнями в византийскую православную традицию, как духовная традиция и совокупность верований, обычаев и привычек мышления, сохраняемых через народную культуру. Они стремились к *соборности*, что означает духовную гармонию, основанную на свободном духовном единении людей как в церковной жизни, так и в мирской общности, отношении братства и христианской любви. В применении к политической жизни соборность означает принятие решений путем консенсуса и действий сообща. Соборность, наряду со всеединством, стали одними из ключевых понятий русской философской культуры.

Оппонентами славянофилов были так называемые западники, которые считали, что России необходимо развиваться по западноевропейскому пути. К ним относились Петр Чаадаев, Виссарион Белинский, Александр Герцен, Николай Огарев и другие.

Поиск национальной идентичности и создание самобытной русской литературы и философии, однако, не означал местечковый изоляционизм: они развивались во взаимодействии с литературой и философией Западной Европы и творческим усвоением их достижений. Чего русские авторы не хотели, так это засилья европоцентристского канона и подражания ему. Они стремились быть равноправным партнером в диалоге с Западом и найти свой голос в полифонии мировых культур.

Последнее десятилетие XIX и первая четверть XX в. стали «Серебряным веком» русской культуры, отмеченным видными художественными и интеллектуальными достижениями. Образовался ряд философских течений – позитивизм, марксизм, неокантианство, персонализм, экзистенциализм и другие, которые во взаимодействии и диалоге порождали новые идеи, создавали полифонию, способствующую расцвету философской мысли. Они также способствовали рождению новых дисциплин, таких как современная лингвистика, сравнительное литературоведение и теория литературы. Русская философия развивалась в творческом диалоге между западноевропейской философией и интеллектуально-духовной традицией России, что привело к новому синтезу религиозно-философской мысли. Она дала восточно-христианский взгляд на западно-христианскую мысль.

Основные темы русской философии – свобода, истина, справедливость, вопросы нравственности – связаны между собой стремлением к всеединству как желаемому состоянию человека, общества и человечества в целом. В ответ на дихотомии западной философии – рационализм/интуитивизм, индивидуальность/общинность, право/мораль, либерализм/консерватизм, универсальное/национальное – русские мыслители пытались примирить эти дихотомии с помощью новых подходов и искали «цельное знание», сочетающее веру и разум, национально-специфическое и универсальное.

Выдающимся представителем русской философии был Владимир Сергеевич Соловьев, заложивший основы русского религиозно-философского ренессанса. Он считал, что всякий народ имеет право на независимое существование и на свободное развитие своих национальных особенностей. Он приветствовал проявления национальной самобытности России в литературе. Сам он стремился создать оригинальную всеобъемлющую философскую систему, выходящую за рамки общепринятых представлений современной западноевропейской философии с ее позитивизмом и дихотомией «спекулятивного» (рационалистического) и «эмпирического» знания, выступая за поиск, примиряющий все понятия мысли в новом трансцендентном целом.

Философская система Соловьева строится как история развития мирового духа – как теокосмоисторический процесс. В основе его философии лежит категория «Всеединства», которая универсальна: она определяет метафизику, онтологию, целостную теорию познания, этику, эсте-

тику и философскую антропологию. Истина, Добро и Красота – это ипостаси Всеединства. Принцип Всеединства имеет многослойный и диалектически напряженный характер. В нем выделяются две основные тенденции или вектора: «Первый вектор – вектор синтезирования, объединения: 1) объединение Добра, Истины, Красоты; 2) синтез различных философских подходов; 3) непрерывность, единство в переходе философии от Бога к природе, человеку, обществу. Второй вектор – вектор свободы, индивидуализации, дифференцированности, обособления и даже раскола: 1) обособление индивидуальностей и их (часто драматическое) отъединение от целого, от Всеединства; 2) противостояние добра и зла; 3) противостояние созидательных и разрушительных сил (в космосе, в природе человека, в культуре, в философии)» [6, с. 89].

Соловьев говорит об истине не в чисто гносеологическом, а скорее в онтологическом, бытийно-экзистенциальном смысле: его интересует не столько познание истины, сколько вопрос об осмысленном существовании индивида в истине. Одним из проявлений Всеединства является Любовь, понимаемая не только как чувство между мужчиной и женщиной, к близким, к своей стране, к человечеству, к природе, но и как космическое, духовно-творческое начало. Всеединство – идея-символ «тотальной связи Вселенной». Принцип Всеединства охватывает природу, животный мир и человека благодаря Богу-Творцу.

Всеединство, однако, это не гарантированная данность под знаком благостного идеала, а свободная игра сил и драматическое столкновение разнонаправленных начал. В человеческом мире Всеединство есть потенциальная возможность, которая реализуется только через самих людей. Идеал Всеединства для человека – это призвание и задача действия, поскольку человек свободен и через осуществление своей свободы может активно способствовать позитивной тенденции к единению и гармонизации отношений с самим собой, с другим личностями, с обществом и природой. В индивидуальной человеческой жизни проявляются тенденции единства и разделения, драматическое напряжение, столкновение противоположных начал, стремление к автономной свободе во что бы то ни было. При этом Соловьев утверждает возможность внутреннего совершенствования человека и человечества и восхождения к идеалу Всеединства, и что исторический процесс направлен к торжеству добра, единства и любви. Метафизика Всеединства включает концепцию единства человечества в Боге, Богочеловечества, как идеала самореализации человечества в единении с Богом (теозис). По словам Соловьева, «Воля Божия для всех открыта: *да будут все едино*. И эта воля, от века осуществленная на небесах, на земле должна осуществиться чрез согласное действие воли человеческой, ибо Бог хочет *свободного* всеединства» [48, с. 276].

Идеи всеединства в различных его концептуализациях, в том числе и как соборности, разрабатывались рядом философов. Например, Н.А. Бердяев описывал соборность в антропологическом плане и ее актуализацию в церковно-светском сообществе, характеризуемом как единство любви и свободы. Е.Н. Трубецкой рассуждал об интуиции всеединства как соборности сознания, в которой, на основе любви, лежит единство всего в одном, сознание всего в себе и себя во всем. С.Л. Франк разработал метафи-

зику всеединства на основе интуитивизма. Он объединил мир и Бога в единое целое (всеединство). Н.О. Лосский обратился к учению о высшем принципе, характерном для платоновской «метафизики единого» и христианского богословия, трансцендентном всему существующему. Жизненный проект П.А. Флоренского – проложить путь к будущему целостному мировоззрению, синтезирующему веру и разум, интуицию и дискурс, богословие и философию, искусство и науку, – был назван «конкретной метафизикой». В духе христианского платонизма он искал идею универсального бытия и раскрытия в нем основополагающего духовного принципа. Истина раскрывается в божественной любви, а творчество вдохновляется Божественной Софией.

Алексей Лосев создал оригинальную феноменолого-диалектическую систему, уходящую корнями одновременно в русскую, православную, паламистскую, платоническую и неоплатоническую традиции, а также в немецкий идеализм. Мир в этой системе рассматривается как иерархическое и «первозданно» заряженное целое, проявляющееся в непрерывном саморазвитии единого живого телесного духа. Формы постижения мира – философская, мифолого-символическая и эстетическая – также мыслятся в неразрывном единстве. Он уточнил научные «первопринципы» символизации и структурирования, фундаментальные представления о Первопринципе (апофатизм, Троица, Божественная София), предложил оригинальную интерпретацию античной эстетики. Лосев применил свою систему к анализу античной и христианской культур, лингвистике, музыковедению, логике и математике. Он рассматривал символ как слияние внутреннего смысла и его внешнего выражения. Он сделал ценные выводы о природе мышления, личности и истории.

Михаил Бахтин разработал собственную персоналистскую и диалогическую философию. В своей ранней философской работе «К философии поступка», написанной около 1920 г., он продолжил традицию русской мысли и дал оригинальный ответ на проблемы, с которыми столкнулись неокантианство и философия жизни в их попытках найти прочную основу для гуманитарных наук. Он указал на главный этический недостаток «философии жизни», написав, что жизнь может быть сознательно осмыслена только как продолжающееся событие в контексте конкретной ответственности. Бахтин выразил плодотворный подход к проблемам, концептуализированным немецкой философией в начале XX в. и был близок к методологическим новациям современной философской герменевтики, в частности, к ее этическому аспекту, сформулированному в работах Ханса-Георга Гадамера. Если бы работа Бахтина была опубликована в 1920-х гг. (а не в 1986 г., как это произошло на самом деле), это, скорее всего, привело бы к ускоренному развитию герменевтического направления в Западной Европе еще до Второй мировой войны.

В ранних философских работах Бахтина обоснование этики индивидуально-ответственного существования в мире ведет к построению философии поступка как первой философии, на которую опирается философия диалога. Бахтин развернул философию диалога в книгах о Достоевском и других работах. Он обосновал диалогизм как фундаментальный принцип человеческого мышления и действия. В отношениях Я с миром

других, диалогизм означает изначальную бытийную связанность с другими как другими, которая сопрягается с ответственностью за них. Принцип диалогизма понимается как «архитектоника ответственности». В философии Бахтина диалогизм тесно связан с концепцией «другого» и отношением «Я – другой». Он обосновал личностное, персонологическое понимание бытия как события (со-бытия) во взаимоотношениях «Я – другой». Их диалогические отношения (а в конечном счете отношение Я и Абсолютно Другой) образуют структуру бытия, понимаемого как «бытие-событие». Для осуществления «со-бытия бытия» необходимы как минимум два личных сознания. Диалогичность сочетает в себе двуединые качества: разнообразие и взаимосвязь, «неслиянное и нераздельное». С одной стороны, Бахтин говорит о разнице между «Я» и «Другим», подчеркивает идеи разнообразия и множества перспектив. С другой стороны, он подчеркивает диалогическое сосуществование «Я» и «Другого» как соучастников в событии бытия.

Творческое понимание есть диалогическое «сотворчество понимающих». «Вненаходимость» – одна из ключевых категорий Бахтина. Она означает способность остранения, дистанцирования от объекта мысли и виденья его извне. В отношениях «Я» с «Другим» позиция вненаходимости делает возможным более глубокое взаимопонимание и диалог. Бахтин использовал идею диалога применительно к отношениям между культурами и высказал мысль о «диалогической встрече двух культур». Он отстаивал идеи плюрализма и многообразия культур, открытости культур и их взаимодействия. Теория Бахтина охватывает оба аспекта – как специфичность каждой культуры, так и то общее, что свойственно культурам и может служить основой их взаимодействия. Выражение «диалог культур» – это метафора, эвристически плодотворная как понятие, описывающее взаимовлияние культур. При этом не следует забывать, что реальный диалог происходит между людьми, представляющими разные культуры.

Эти мыслители были яркими представителями исключительно творческого периода, получившего название «Серебряный век» русской культуры. Исследователи русской философии выделяют ее главную особенность как «философский гуманизм», подчеркивая, что «русская философия в целом представляет собой развернутый диалог о человеческом достоинстве, причем многие философы отстаивали его перед теми политическими институтами и идеями, которые были не прочь свести человека к простому орудию» [33, с. 4].

Первые десятилетия XX в. также были отмечены дискуссиями русских и немецких философов в период расцвета европейской гуманистической мысли. К сожалению, этот процесс был прерван драматическим историческим поворотом, когда Европа оказалась ввергнутой в войны и революции. В России большевистская революция, Гражданская война и Вторая мировая война, а также идеократический сталинский режим препятствовали философскому творчеству.

В Советском Союзе 1970-х гг. постепенно развивался процесс освобождения от официальной партийной догмы, что привело к новому ренессансу интеллектуальной жизни, в том числе в литературе и философии.

фии. Были опубликованы ранее запрещенные работы Лосева и Бахтина, а новое поколение прогрессивных мыслителей, таких как Эвальд Ильенков, Александр Зиновьев и Мераб Мамардашвили, оказало большое влияние на общественное сознание.

После 1991 г. Российская Федерация стала конституционной демократией, что способствовало восстановлению философского наследия России и творческой открытости, а также широкому диалогу с коллегами из Западной Европы и Америки, стимулировавшему философское творчество в стране. Этот новый философский ренессанс исследован в ряде историографических публикаций [28; 42; 45].

После этого обзора некоторых ключевых моментов в истории философии в России я могу перейти к вопросу о взаимоотношениях философии и литературы. В русской культуре, в отличие от западноевропейской традиции, между этими двумя дисциплинами не существовало непроницаемых границ, и их взаимоотношения были особенно крепкими и взаимоплодотворными.

Чтобы лучше понять эти отношения, необходимо рассматривать их в историческом и культурном контексте России. Если применить критерии европоцентристского канона и свести философию к академической дисциплине, к классическим темам чистой философии или сложным философским системам, например, разработанным немецким идеализмом, то это означало бы «не видеть леса за деревьями» и недооценить оригинальность живой философской мысли. Философия как дисциплина всегда занимала видное место в российском интеллектуальном дискурсе. Исторически она развивалась в диалоге с западными философскими течениями, не просто подражая их идеям, но стремясь творчески их усвоить и контекстуализировать с учетом специфики русской интеллектуально-духовной культуры. Специалисты, изучающие русскую культуру и мысль, указывают, что Россия – философская нация в более глубоком смысле. Как отметил в своем романе «Братья Карамазовы» Федор Достоевский через своего героя Дмитрия Карамазова, «все настоящие русские люди – философы».

В России значение философии не ограничивается рамками одной конкретной академической дисциплины или чисто философскими исследованиями, а выходит за их пределы и ассоциируется с интеллектуально-духовной деятельностью философствования. Как пишет Михаил Эпштейн, «в России философия – это не столько существительное, самодостаточная сущность (область, дисциплина, профессия), сколько *прилагательное*, атрибут или свойство различных *философских* занятий» [29, с. 5]. Эти философски ориентированные занятия осуществляются в гуманитарных науках, в культурном творчестве или в преобразующих социально-политических проектах. В этой деятельности участвуют не только философы, но и писатели, журналисты, юристы, художники, литературные критики. Они находят свои творческие способы философствования в литературе, журналистике, литературной и социальной критике. Они философствуют о действительности. Отличительной чертой русской философии является ее приверженность целям практического преобразования общества. Это нашло отражение в термине «интеллиген-

ция», введенном в XIX в. и означающем образованную и критически мыслящую часть общества, проявляющую высокую гражданскую ответственность и страстную увлеченность социальными идеями и их воплощением в жизнь всеми доступными средствами (литература, критическая журналистика, художественное творчество, акции гражданского неповиновения).

Русская философия никогда не изолировалась от литературной, религиозной, этической или социальной сфер. Философствование в этих областях было распространено в период становления философии как дисциплины в XIX в.

Многие исследователи доказывают, что в русской культуре существует очень тесная связь между философией и литературой. Они прослеживают философскую природу русской литературы от Александра Пушкина до современных писателей и анализируют важнейшие метафизические проблемы, выраженные в многомерном взаимодействии ее героев и образов [8; 13].

Девятнадцатый век стал «Золотым веком» русской литературы, начало которому положили Александр Пушкин, создавший русский литературный язык и заложивший основы поэзии и прозы, Михаил Лермонтов, первый великий романист Николай Гоголь, такие гиганты, как Иван Тургенев, Федор Достоевский, Лев Толстой, Антон Чехов и ряд других великих писателей. Русская классическая литература получила мировое признание не только благодаря своим художественным достижениям, но и благодаря гуманистическому смыслу и философской глубине. Для читателя она была образно-художественной формой философского осмысления и исследования человека и общества. Это была литература, поднятая до уровня подлинного философствования. Литература и литературная критика в той или иной степени выполняли также роль философского и нравственного анализа. Русская литература всегда сохраняла органическую связь с традицией философской мысли: русский романтизм, религиозно-философские искания позднего Гоголя, творчество Достоевского и Толстого получили глубочайший отклик в последующей русской философии.

Яркий расцвет русской классической литературы в XIX в. как бы затмил собой развитие ее философии. Русская литература этого периода получила мировое признание благодаря богатству своего философского содержания, но не как замена философии (которая имела свою динамику развития в России), а как качественно новое явление. Некоторые исследователи объясняют это тем, что интеллектуальное постижение мира развивалось преимущественно в форме литературы, а не философии в силу особенностей русской жизни, которая для своего адекватного отражения требовала не философской системы, а поэтики и романа. Эти исследователи отмечают разницу между русской и западноевропейской интеллектуальными традициями в их взглядах на взаимодействие литературы и философии. Они также отмечают ту особенность русской культуры, что она никогда не проводила жесткой границы между этими двумя дисциплинами. Исследователи рассматривают русскую литературу как синергетическую, образную и художественную философию, показываю-

щую, как метафизика писателя раскрывается через поэтику текста. Она выполняла роль национальной философии и была качественно новым явлением в истории литературы, философии и религии.

Русская философия была вдохновлена и во многом создана писателями художественной литературы, такими как Достоевский и Толстой, в их философских романах.

Романы Федора Достоевского особенно богаты философскими идеями, которые выражали его религиозную философию, христианскую антропологию и этику. Философское значение литературных произведений Достоевского как художника и метафизического мыслителя признавалось Соловьевым и многими другими философами. Он стал частью русской философии не потому, что создал философскую систему, а потому, что углубил метафизический опыт, причем показал его художественно, а не категориями и логикой. Его романы можно читать как «приключения идеи». В их сюжетах главные герои, ищущие ответы на экзистенциальные «проклятые» вопросы жизни, выражают те или иные метафизические идеи в «полифоническом» диалоге и столкновении их позиций и мировоззрений. Достоевский искал ответы на «вечные» вопросы, выражая их в художественно-символической форме, с удивительной художественной и философской силой, несводимой ни к каким рациональным схемам.

В августе 1839 г. в письме брату Михаилу Достоевский писал: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [46, с. 21]. В своих произведениях Достоевский исследовал глубины человеческой души, безграничность человеческой свободы и ее соблазнов, осуждал обесчеловечивающий материализм современной цивилизации и отстаивал абсолютную ценность нравственных идеалов и красоты. Некоторые исследователи выделяют экзистенциальную тематику в творчестве Достоевского и сравнивают его с Сёре-ном Кьеркегором; но философия Достоевского была прочувствована самим автором, соткана из его жизненного опыта и потому особенно убедительна. Он возвращает человеку его духовную глубину.

Весной 1878 г., когда Достоевский начал работать над своим последним романом «Братья Карамазовы», его двухлетний сын Алеша внезапно умер от припадка. Достоевский был подавлен горем, и в неутраченных муках он, в сопровождении Соловьева, отправился в духовное уединение в знаменитый Оптино-Пустынский монастырь, центр русского исихазма, где была отслужена панихида по умершему сыну. Находясь там, Достоевский познакомился с монастырским преподобным старцем Амвросием, который стал прототипом героя романа – старца отца Зосимы. Считается, что Соловьева был прототипом другого персонажа, Алеши Карамазова. Достоевский вернулся из Оптиной Пустыни с новыми духовными силами и возобновил работу над «Братьями Карамазовыми». В этот роман вошла легенда о Великом инквизиторе, ставшая самостоятельным философским произведением. Она посвящена теме духовной свободы и человеческой свободе выбора. Монолог Инквизитора направлен на отрицание Христа, веры в человека и его духовной природы, однако, напротив, это становит-

ся «величайшей в мировой литературе теодицеей». Писатель раскрывает Христа в глубине человека, через страдальческий путь человека, через свободу. Идея сострадания и любви к человеку пронзительно выражена в «Братьях Карамазовых» в словах, что никакая высшая гармония «Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка». Каждая человеческая личность уникальна и незаменима, и путь к совершенству – в стремлении приблизиться к единению с Христом.

Существуют целые библиотеки книг, посвященных изучению феномена Льва Толстого как писателя и мыслителя, его религиозно-философских взглядов и связей с мировой философской мыслью, его нравственных и общественно-политических идей, задающих актуальную повестку дня современной философии. Он является автором целого ряда прекрасно написанных философско-публицистических трактатов, в которых излагает свои религиозные, философские, нравственные и социальные взгляды. Однако именно в своих литературных произведениях он смог выразить всю глубину своих философских мыслей, которые остаются неисчерпаемым источником художественной правды и философской мудрости для многих читателей во всем мире. Проза Толстого философски насыщена, содержит размышления о смысле жизни и предназначении человека, выраженные в художественной форме. В его произведениях также много философских фрагментов и афоризмов. Например, в романе «Война и мир» повествование переплетается с целыми главами философских размышлений о проблемах свободы и необходимости, проблемах философии истории – о причинах исторических событий, движущих силах истории, ее законах, роли вождей и масс. В центре мировоззрения Толстого – вопрос о смысле жизни. Он писал на темы жизни, смерти и любви. В философском трактате «О жизни» он описывает истинную человеческую жизнь, в которой все мы можем быть счастливы, несмотря на свою смертность, и пишет, что «любовь есть единая и полная деятельность истинной жизни», и «любить вообще значит желать делать доброе». Бог, свобода и добро – понятия, каждое из которых представляет собой формулировку вопроса о смысле жизни. Эти идеи также выражены художественными средствами и лежат в основе его литературных произведений. Для тех, для кого «философия – это образ жизни», Толстой может служить примером для подражания.

Мировоззрение Толстого выходило далеко за пределы европейского горизонта. Он верил, что существуют универсальные этические, религиозные и общественные идеалы, не ограничивающиеся европейскими. Он был знаком с рядом мировых культурно-религиозных и философских традиций: православным христианством, иудаизмом, исламом, брахманизмом, буддизмом, даосизмом, конфуцианством, философией Сократа, поздних стоиков, Жан-Жака Руссо, Иммануила Канта, Артура Шопенгауэра. Он создал свою оригинальную нравственную философию, и идея трактовать христианство как учение о непротавлении злу насилием пришла к нему самостоятельно. Толстой был боевым офицером, участником Крымской войны, и в своих произведениях раскрывал трагическую реальность войны и критиковал милитаризм. Стремясь выяснить глубинные причины войн как политически организованного насилия, он

исследует «анатомию» насилия в различных его проявлениях. Он дает три определения насилия: физическое пресечение, угроза убийства или убийство (особенно массовое на войне); внешнее воздействие (тюрьмы); и узурпация свободной воли. В общем, насиловать – значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие. Насилие нарушает фундаментальный принцип абсолютного равенства всех людей без исключения в их естественном праве беспрепятственно реализовывать свою изначальную «волю к жизни».

Этому Толстой противопоставил учение о непротивлении злу насилем, исходя из заповеди Христа: «А Я говорю вам: не противься злому» (Мф. 5:39). Тем самым устанавливается новое устройство мира, основанное уже не на насилии, а на законе любви ко всем без различия людям. Любовь означает делать то, что хочет другой, служение другим. Толстой осуждал мир насилия и несправедливости и стоял за необходимость преобразования отношений в обществе, но мирными средствами – достижение мира между людьми через воспитание и изменение духовных основ жизни. Толстой переписывался с Махатмой Ганди и оба были мировоззренчески близки и согласны в том, что ненасилие как общественная позиция является выражением индивидуально-ответственного нравственного жизненного выбора личности.

Идеи Толстого получили современное развитие, например, в концепции этики ненасилия, разработанной Абдусаламом Гусейновым. Он показывает, что с точки зрения гуманистической морали насилие есть зло, а ненасилие тождественно самой нравственности и есть нравственный закон. Он отмечает, что Толстой говорит не вообще о непротивлении злу, а лишь о непротивлении злу насилем, физической силой. Это, однако, не исключает сопротивления злу другими, ненасильственными способами: духовным влиянием, воспитанием, убеждением, протестом и т.д. Ненасильственное сопротивление сочетает ответственность за цели деятельности с ответственностью за средства борьбы и направлено на устранение причин насилия, ориентирует человеческую деятельность на внутреннее нравственное самосовершенствование. В вопросе о том, как относиться к насилию в случае военного нападения или террористического действия, Гусейнов предлагает различать два аспекта. Один, когда насилие уже произошло, и все определяется практической целесообразностью, вплоть до ответного насилия, если без него невозможно обойтись. Другой аспект, чисто философского плана, о том, как возможен мир, в котором бы не было насилия? Суть в том, что насилие нельзя преодолеть насилем, и единственным путем является отказ от насилия, которое противоположно морали, гуманизму. Для человечества ненасилие является той новой духовной высотой, которую ему предстоит взять и которую оно может достичь только объединенными усилиями [2, с. 537, 569].

Взаимоотношения философии и литературы принимали различные формы: одни и те же авторы высказывались в литературе и философии, эти два жанра взаимно влияли, так что литература нередко становилась средством выражения философских идей и, в свою очередь, философия зачастую использовала литературу. Другими словами, происходила своего рода литературизация философии и философизация литературы.

Работы видных философов конца XIX – начала XX в. были зачастую «литературоцентричными», что способствовало появлению произведений писателей-философов. Философ Василий Розанов дал анализ творчества крупнейших русских писателей. Ключевые философские проблемы теодицеи, антроподицеи и свободы, рассмотренные Достоевским, впоследствии были разработаны Николаем Бердяевым, написавшим книгу о Достоевском и его духовно-нравственной тематике. Философ и литературный критик Сергей Булгаков утверждал, что в русской литературе на первый план выходят метафизические и нравственные проблемы – области, которые на Западе освещаются философией. Общая теория культурных знаков Павла Флоренского и теория символа как связующего звена между эмпирическим и ноуменальным миром (особенно фундаментальные символы Имени и Лица) оказали влияние на русский символизм, как и аналогичные идеи поэта Вячеслава Иванова.

В это же время возник русский космизм, который привлек ряд философов (Николая Федорова, Владимира Соловьева, Сергея Булгакова, Николая Бердяева, Павла Флоренского), писателей и художников. У них было много общего: масштабные образы будущего; ориентация на универсальность; космический смысл существования; темы бессмертия, единства личности и общества; видение преобразований, направленных на создание не просто нового искусства или философии, а нового мира.

В эпоху сталинизма философия и литература контролировались идеократией. Но, несмотря на цензуру, смелые философы творили литературные чудеса и с писательской виртуозностью находили способы выражать эзоповым языком свежие идеи, «проходимые» для публикации и понятные вдумчивому читателю между строк, открывая новые горизонты. Они писали, как жили. Философы следовали призванию и профессиональному долгу, и в том хронотопе поступали из своего должествования со своего единственного места в бытии и «не-алиби в бытии». Идеократия чувствовала вызов и была нетерпима к критическому мышлению, так что философия была рискованным занятием, поэтому для многих мыслителей было безопаснее заниматься философией в областях, которые были несколько более отдалены от идеологии, таких как литература и литературоведение, лингвистика, эстетика или античная культура. При этом таким образом эти мыслители расширяли сферу философского знания.

Одним из таких мыслителей был Михаил Бахтин. Он был философом, но в условиях цензуры был вынужден выражать свои идеи через литературоведение. В итоге это принесло пользу и философии, и теории литературы. В своих книгах о поэтике Достоевского он смог разглядеть новое литературное явление – полифонический роман, а вместе с тем развить свою философию диалога.

Послесталинские десятилетия стали периодом нового интеллектуального пробуждения и ренессанса философии, литературы и культурной жизни. В 1970-е гг. начались публиковаться ранее запрещенные работы Алексея Лосева, Михаила Бахтина, Льва Выготского и других русских мыслителей, и тем самым возродилось внимание к вопросу о взаимоотношениях литературы и философии. Слияние литературы и фило-

софии в единый синергический дискурс творчески проявилось в философской прозе, поэзии и литературной критике Бориса Пастернака, Александра Солженицына, Иосифа Бродского, Александра Зиновьева и других.

После 1991 г., когда Российская Федерация стала конституционной демократией, атмосфера интеллектуальной свободы способствовала восстановлению ее интеллектуального наследия в философии и литературе, в том числе благодаря публикации работ религиозных философов первой четверти XX в. и тех, кто находился в эмиграции. В новый исторический период перед Россией открылись новые возможности и появились свои вызовы. На первый план вышли вопросы самоидентификации нации, путей ее развития, места в мире и перспектив будущего. В поисках ответа на них необходимо было восстанавливать свое культурное наследие и вести с ним диалог.

С 2000-х гг. это возрождаемое наследие и связанные с ним публикации по философии и литературе стали предметом исследований и обсуждений на конференциях. Появились новые подходы к изучению взаимоотношений философии и литературы. Проблема взаимопроникновения языка русской литературы и философии стала предметом изучения не только литературоведов и историков философии, но и лингвистов. Они изучили взаимовлияние и сближение языка русской философии и поэзии на лексико-семантическом уровне и на уровне текстовых структур и разработали понятие «лирико-философский метатекст». Через анализ авторских текстов исследователи могут лучше понять онтологию и телеологию художественного ритма, имплицитную философию, философские и теологические взгляды автора. Лингвистический подход позволяет исследователям обосновать понятие «русская философская филология» и выявить наиболее характерные типологические особенности русского языка в философских текстах. Однако при таком подходе необходимо избегать крайностей «филологизации философии» и «философизации филологии». Существует также междисциплинарный подход к изучению взаимодействия философских, эстетических и литературоведческих дисциплин, а также взаимодействия религиозных и философских образов и мотивов. Исследователи выявляют механизмы порождения философски насыщенных литературных символов и мифологем, а их изучение помогает пониманию взаимозависимости антропологической и историософской моделей в русской культуре в целом [44].

При изучении взаимоотношений философии и литературы в России исследователи выявляют философские темы в произведениях писателей и поэтов, а также литературную форму выражения философских идей мыслителей, анализируют произведения как философские романы или философскую поэзию, обсуждают литературоцентричную философию и философичную литературу в целом. Дисциплинарные границы между философией и литературой существуют, исторически структурируя их развитие, но эти границы являются не жесткими, а скорее гибкими и «пористыми». Таким образом, они способствуют взаимопродуктивному междисциплинарному общению и созданию синергических форм, которые могут быть эвристически плодотворными и художественно выразительными. Россия

продемонстрировала сосуществование полноценной философии и литературы, а также их успешное взаимодействие, что видно на примерах глубоких «философских романов» и литературоцентричных форм философствования. Отношения философии и литературы можно охарактеризовать как форму «неслиянного и нераздельного» единства и одновременно как диалогические отношения, в которых проявляется глубокое своеобразие русской культуры, одновременно интеллектуальной, метафизической, духовной и художественно выразительной.

Рауль Форнет-Бетанкур: Не является ли эта тесная связь между философией и литературой в Латинской Америке и в России одной из характеристик, способствующих межкультурному диалогу между латиноамериканской и русской философией?

Эдуард Деменчонок: Действительно, общим для культуры России и Латинской Америки является то, что они никогда не проводили жестких границ между философией и литературой. Это также является благоприятным фактором для возможности диалога их культур и межкультурного философского диалога. Великая литература с философскими идеями – это хорошая отправная точка и средство для понимания культурного контекста и доступа к философии. Обе культуры являются литературоцентричными, а это значит, что литература играет особенно важную роль в формировании целостного мировоззрения, культурного и художественного кода, системы ценностей и идентичности.

В условиях секуляризации и демифологизации культурно-художественного сознания в западной культуре, литература Латинской Америки начинает вырабатывать собственную гуманистическую систему ценностей, ориентированную на идеалы гармонии и «полноты» «латиноамериканского человека». Во второй половине XX в. латиноамериканская литература создает свою классику в «новом» романе. Эта новая литература, хотя внешне и похожа на постмодернизм, на самом деле представляет собой иное, своеобразное явление. Эта художественная система противопоставляет деконструкции свою конструктивную функцию, а западоцентризму – самобытность и ценность автохтонных культур. Латиноамериканская литература отражает многомерность и сложную архитектуру латиноамериканского мира, где миф пересекается с историей и взаимодействуют различные традиции.

Гуманистическая направленность русской литературы сближает ее с латиноамериканской. Русская литература была привлекательна для латиноамериканских читателей не только своей социальной критичностью и глубиной в исследовании человека и общества, но и этическим пафосом и гуманизмом. Есть также эмоциональное влечение к миру России и его духовной основе. В таком восприятии существовала тенденция объединять русскую литературу и философию в некий обобщенный образ, символизируемый высокими идеалами и утопизмом, гражданственностью, гуманизмом и художественной правдой. В свою очередь, восприятие латиноамериканской литературы в России было также весьма радужным. Латиноамериканская поэзия, основные романы Астуриаса, Карпентьера, Гарсиа

Маркеса, Варгаса Льосы и Кортасара, как и рассказы Борхеса были переведены на русский язык и получили широкое распространение.

Роман Габриэля Гарсиа Маркеса «Сто лет одиночества» обозначил тенденцию к мифологическому эпосу. Он повествует о роде Буэндиа и деревне Макондо в сельве, в образах которой представлена как бы история Колумбии и даже латиноамериканского континента. Мифологема одиночества стала популярна в современной литературе. Слово «одиночество» в названии романа имеет свое значение: сейчас, когда мир стал более тесным, появилась антитетичная глобализации национальная мифология одиночества. Современный эпос создается в условиях расширенного горизонта сознания, поэтому в него входят мотивы национальной заброшенности и разочарования в гегемонистской маргинализирующей глобализации. В романе также проводится мысль, что одиночество противоположно солидарности, и ее отсутствие у Буэндиа связывается с их неспособностью к духовной любви, рассматривая таким образом проблему в духовно-нравственном плане. Отсутствие солидарности объясняет крушение рода Буэндиа и крушение Макондо, и одиночество как отрицание солидарности приобретает политический смысл. Гарсиа Маркес обозначил жанр мифополитического романа. Продолжая его мысль, можно прийти к выводу, что без солидарности латиноамериканские страны не смогут преодолеть «одиночество» неокOLONиальной зависимости. Солидарность и общечеловеческая духовная общность необходимы странам региона и всему человечеству перед лицом глобальных вызовов.

Роман «Сто лет одиночества» написан в стиле «магического реализма» и изобилует элементами фантастического (вознесение на небо Ремедиос, появление умерших персонажей и тому подобное), которые врываются в контекст реальных событий. Фантастическое довольно широко представлено и в русской литературе (у Пушкина, Гоголя, Некрасова, Щедрина, Достоевского) как художественная форма познания действительности. В фантастике происходит соприкосновение человека с иными мирами, сущность становится явлением. Например, у Достоевского, фантастическое – эстетическая категория и категория его поэтики. Он считал фантастическое «формой искусства» и способом выявления «поэтической правды» о человеке и времени. Фантастическое создает новую эстетическую реальность, второй план повествования. Таковым у Достоевского становится «художественный сон» (например, сны Раскольникова, фельетониста из «Бобка», «Сон смешного человека», сны Алеши, Дмитрия и Ивана Карамазовых) и рассказ о фантастическом (фантазия Мармеладова о явлении Христа, сон Версилова о «золотом веке»). Это позволяло вывести сферу подсознания, где правят смутные эмоции и инстинкты, в мир жизненного действия. И у Достоевского, и у Гарсиа Маркеса герои вовлечены в мир фантастического и живут во власти причудливых идей. Однако между ними есть существенная разница. Если у Достоевского основное содержание этих идей нравственно-религиозное, то у Гарсиа Маркеса оно язычески-природное, попытка героев чудесным образом овладеть силами природы, их надежда на чудо, что выражает их одиночество.

Современная литература остро нуждается в знакомстве с другими типами сознания и творчества. Межкультурный диалог в литературе и философии помогает лучше понять других и самих себя. Одна из причин российского интереса к латиноамериканской литературе – попытка занять иную пространственно-временную точку зрения, посмотреть на себя со стороны. Согласно бахтинскому термину «внеаходимость», лучше понять реальность можно, взглянув на нее со стороны. Чтобы полностью понять и оценить себя, нужно встать на точку зрения другого. Литература далеких стран, помимо своей собственной ценности, помогает лучше понять себя и сформировать отношение к самим себе; она дает национальной литературе и философии возможность более широкого взгляда на себя и на отечественную действительность.

В своем становлении как писателя Хорхе Луис Борхес испытал благотворное влияние русской литературной традиции. В его произведениях встречаются высказывания о Достоевском, и для многих читателей борхесовское исследование лабиринта человеческой души напоминает сложный внутренний мир личности у Достоевского. В фантастике Борхеса это лабиринт сознания, сеть воображаемых путей, альтернатив и сценариев, создаваемых воображением героя в экстремальных ситуациях. Например, в прологе к испанскому переводу «Бесов» Достоевского, Борхес рассказывает читателю о своем открытии великого русского писателя: «Как открытие любви, как открытие моря, открытие Достоевского знаменует памятную дату в жизни человека... Я прочитал “Бесов”, и произошло нечто очень необычное. Я почувствовал, что вернулся на родину. Степь в книге была похожа на великолепную пампу» [51, с. 33–34]. В рассказе «Другой» он пишет о своем раннем интересе к Достоевскому: «Русский мастер лучше, чем кто-либо другой, заглянул в лабиринт славянской души» [52, с. 16]. Интересно, что в этом рассказе молодой Борхес упоминает произведение Достоевского «Двойник», в котором старый клерк Голядкин «встречается» со своим воображаемым молодым «Я», делающим блестящую карьеру; это была неосуществленная мечта того самого разочарованного человека,

Сравнительный анализ обоих авторов требует адекватных теоретико-методологических средств и широкого философского взгляда. Такие средства можно найти у Михаила Бахтина. Он считает роман Достоевского не только открытием нового видения человека и сознания, но и созданием совершенно нового, «полифонического» типа художественного мышления, позволившего художественно выразить это видение. Плюралистический и диалогический взгляд Бахтина сродни растущему сознанию культурного многообразия. Его подход стал активно использоваться в литературоведческом анализе новых явлений в литературе, в частности латиноамериканской. Он также был применен к изучению творчества Борхеса, который показывает неизбежность выбора и действия. В философском плане это было сформулировано Бахтиным, который подчеркивал императивность выбора и ответственность за поступок, укорененный в «факте моего не-алиби в бытии». Важный ориентир для понимания Борхеса мы можем найти и в бахтинской концепции карнавализации, которая релятивизирует все внешне стабильное и символи-

зирует обновление. Мы видим это и в прозе Борхеса, где карнавализация получила творческое выражение в его оригинальной манере.

У Борхеса художественная форма и техника – это средство выражения и проверки философской идеи. Его проза характеризуется как «идеологическая» литература, основной целью которой является художественное воплощение идеи, часто связанное с философской сатирой и критикой идей. Пожалуй, самое удивительное в его творчестве – это его художественный и философский лаконизм, умение выразить в коротком рассказе сложные эстетические и философские проблемы.

Рассказы Борхеса связаны между собой философскими темами и лейтмотивами (время и вечность, смерть и бессмертие, Другой и т.д.). Они перекликаются через повторяющиеся символы: река Гераклита, лабиринты, зеркала, библиотеки, круги, пирамиды, башни, ножи, тигры и т.д. Диалогический принцип, выраженный в языке и на всех уровнях композиционной структуры рассказов Борхеса, поддерживается контрапунктическими темами его прозы в целом, составляя многоголосное художественное произведение.

Слияние мира повседневной реальности с воображаемым и даже физически невозможным альтернативным миром можно понять как иллюстрацию возможности мгновенного перехода и соединения всего на онтологическом уровне (например, в рассказе Борхеса «Алеф»). Аналогичные переходы на уровне индивидуального сознания можно обнаружить в его рассказах «Юг» и «Другая смерть». Метафизическое измерение прозы Борхеса связано с попыткой выразить некоторые философские идеи на уровне воображаемого эксперимента с абстрактными сущностями. Определяя в «Сфере Паскаля» мировую историю как «историю нескольких метафор», Борхес изображает один из ее аспектов как набор философских интонаций от Ксенофана до Паскаля, в которых раскрывается идея божественной сферы – универсальной метафоры мира. Метафизическая проза Борхеса – это попытка альтернативного развития философских идей не в чисто теоретической форме, а в виде интеллектуального эксперимента средствами художественного воображения, где абстракции философии оплотняются зримым светом и содержанием, вдохновляя на размышления над ними.

Российские исследователи обращают особое внимание на философские взгляды Борхеса на проблему человеческого существования и экзистенциальные проблемы смерти и бессмертия, а также на интеллектуальные способности человеческого разума и воображения. Творчество Борхеса внесло вклад в развитие герменевтики и семиотики. Исследователи также отмечают его влияние на русскую литературу, говоря о появлении его последователей («борхесианства») в России. Парадоксы Борхеса, смешение фантастики с повседневностью, прорастание вымысла в реальность – все это характерно и для русской литературы.

Латиноамериканская литература предлагает художественные образы, воплощающие философские идеи, в том числе идеи тотальности и бесконечности, поиска онтологической целостности или завершенности. Одним из центральных мотивов, проходящих через произведения латиноамериканских авторов, является экзистенциальный поиск их героями

предельных оснований собственной аутентичности и онтологической основательности своего положения в мире. Этот поиск во многом связан с тем, что Латинская Америка видит себя «другой» по отношению к Европе и США. Анализ произведений латиноамериканских авторов показывает сложный и многовекторный характер их экзистенциальных и онтологических поисков, расширяющих границы как философского, так и литературного творчества, и показывающих их попытки конструирования потенциальных философских и космологических моделей будущего.

Сходство латиноамериканской и русской литературы и философии, безусловно, способствует межкультурному диалогу между ними. У них есть общие исследовательские интересы и темы для диалога и сотрудничества между их представителями.

Мне довелось участвовать в этом философском диалоге. В годы моей работы старшим научным сотрудником в Институте философии РАН в нашем Секторе современной западной философии образовалась творческая группа по исследованию латиноамериканской философии, в которой принимали участие латиноамериканисты из других академических институтов. Первым результатом работы этой группы был сборник «К вопросу о специфике латиноамериканской философии» (М.: ИФ РАН, 1980) и затем сборник «Проблемы философии и культуры в Латинской Америке» (М.: ИФ РАН, 1983), подготовленный к XVII Всемирному философскому конгрессу в Монреале в 1983 г. Под моей редакцией вышел сборник «Католическая философия сегодня» (М.: ИФ РАН, 1985) с анализом латиноамериканской теологии и философии освобождения. Кульминацией работы этой группы стал коллективный труд «Из истории философии Латинской Америки XX века» (М.: Наука, 1988).

В журнале «Вопросы философии» (1986. □ 10) была опубликована моя статья «Латиноамериканская философия освобождения» (а затем ее перевод на испанском в журнале РАН «Ciencias Sociales»). Это была первая в России (и, пожалуй, первая или одна из первых в Европе) публикация, в которой латиноамериканская философия освобождения признавалась и рассматривалась как новое философское течение. Латиноамериканские философы, которые боролись за свое признание у себя на родине, были рады, что их философия получила положительный отклик в России. По приглашению Института философии в 1986 г. в Секторе побывал видный перуанский философ Франциско Миро-Кесада, а затем ряд других латиноамериканских философов, таких как Энрике Дуссель, Ральф Форнет-Бетанкур и Орасио Черрути-Гульдберг.

В 1988–1990-е гг. я был в творческой командировке в Боготе (Колумбия) по приглашению местного университета. Там я опубликовал книгу «Filosofía Latinoamericana: problemas y tendencias» (Bogotá: Editorial El Búho, 1990). Введение в научный оборот латиноамериканской философии было свежим веянием и для философского климата в России того времени. Сама тема была новой; она воспринималась как вызов диалат-истматовской схеме и традиционно европоцентристским представлению о философии. Многим существительное «философия» казалось несовместимым с культурно-определяющим прилагательным «латиноамериканская». Позволительно в таком случае было спросить, а как

же тогда быть с прилагательным «русская» и т.п. Получалось, что на латиноамериканском фронте отстаивалось также и право на признание самобытной русской философии, как и других культурно-укорененных выражений философской мысли. Дорогу пробивало плюралистическое понимание философской культуры, которое с трудом добивалось признания в странах Запада, преодолевая инерцию европоцентризма, логоцентризма и инструментальной рациональности. Это было перспективное направление, во многом созвучное инновациям постмодерной, постколониальной и межкультурной философии.

Рауль Форнет-Бетанкур: Это как раз мой следующий вопрос. Каковы, на Ваш взгляд, центральные вопросы, способствующие диалогическому взаимодействию с Россией? Связаны ли они с вопросами свободы, национальной идентичности или отношений с гегемонистским Западом?

Эдуард Деменчонок: В 1984 г. мексиканский философ Леопольдо Сеа посетил Москву, чтобы получить почетную степень доктора философии МГУ имени М.В. Ломоносова и отметить публикацию своей книги «Философия американской истории» на русском языке. Я участвовал во встрече с Сеа в редакции журнала «Латинская Америка», на которой он высказал интересные мысли, в том числе об историческом сходстве России, Испании и Латинской Америки, каждая из которых страдала от войн и искала свой независимый путь развития. Драматические ситуации стимулировали поиски их решений и порождали необычайные духовно-интеллектуальные усилия, приводившие к всплеску философского, литературного и художественного творчества. Литературу, искусство и философию этих народов объединяли такие общие черты, как вовлеченность в социально-политическую жизнь общества и его проблемы, социальная критика, поиск идеалов и духовных ориентиров.

Основой для диалога между латиноамериканскими и российскими философами, а также межкультурного философского диалога во всем мире является то, что человечество в целом сталкивается с мировыми проблемами, которые касаются всех людей, и это – вызов для философии и стимул к творческому диалогу. Эти проблемы опасно обостряются. Мы являемся свидетелями и одновременно участниками бурных перемен в мире, которые нередко сравнивают с «тектоническим сдвигом». В широкой исторической перспективе сегодняшнее человечество находится на перепутье. С одной стороны, обостряется кризис неоколониального неолиберально-неоконсервативного гегемонистского миропорядка, который порождает глобальный хаос и войны. С другой стороны, идет поиск альтернатив и борьба за позитивные изменения в обществе и международных отношениях.

В этом общем контексте упомянутые Вами вопросы свободы, национальной идентичности и отношений с гегемонистским Западом являются сугубо актуальными и находятся в центре современных дискуссий. Эти проблемы, как и возможные пути их решения, взаимосвязаны. В условиях меняющейся ситуации в мире, когда многие прежние предпосылки и теории, как показывает практика, нуждаются в переосмыслении, возникает необходимость поиска новых подходов и идей.

Начнем с вопроса о *свободе*, который остается в центре философских дискуссий. Свой вклад в эти дискуссии внесли как латиноамериканская, так и русская философия. У каждой из них есть свой драматический опыт поиска и борьбы за свободу, уроки, которые необходимо извлечь, и мудрость, которую они обрели дорогой ценой и которая важна для всего мира.

Тема свободы издавна была центральной в латиноамериканской философии, особенно философии освобождения. Она не ограничивается абстрактной концепцией свободы и провозглашает своей целью практический процесс освобождения. В своей «Этике освобождения» Энрике Дуссель сформулировал «принцип освобождения» с его этическим императивом освобождения тех, кто является жертвами угнетения, имея ввиду латиноамериканские и другие народы. Это подразумевает долг участвовать в освободительной трансформации общества [27]. Философия освобождения получила признание как изменение философской парадигмы. Как отмечает Фред Даллмайр, вместо модели современного западного либерализма, который добавляет лишь несколько деталей к индивидуальным «свободам», философия освобождения развивает контрдискурс, исходя из страданий угнетенных и обосновывает трансмодерность и необходимость реального освобождения большинства человечества, космополитического освобождения или эмансипации как проекта будущего [21, с. 64–81].

Философия освобождения и межкультурная философия созвучны концепции свободы Жан-Поля Сартра и чувству личной ответственности. Сартр считал, что, хотя человек никогда не свободен от своей «ситуации», он всегда волен выбирать, «отрицать» эту ситуацию и пытаться ее изменить. Однако философия освобождения не ограничивается диалектикой детерминизма и свободы (как личной биографии или рефлексивного осуществления личной автономии), а обращается к взаимодополняющей диалектике угнетения и освобождения.

В философии освобождения и межкультурной философии свобода является одной из важнейших тем межкультурного диалога, наряду с условиями человеческого бытия, критической рефлексией и рациональностью. Они рассматриваются как антропологические константы, которые имеют культурное происхождение. Ответы на эти вопросы не могут быть найдены только с точки зрения какой-либо одной философской системы и требуют межкультурного философского диалога.

Культура освобождает человека от материальной зависимости от природы, но она же создает для своих приверженцев новую, символическую зависимость от обычаев и ценностей, накладывает ограничения своими идиосинкразиями и информационными фильтрами. Доминирующие культуры с универсализированными нормами, если таковые не выбраны человеком свободно, могут ущемлять свободу личности через зависимость, навязываемые той или иной культурой и воспринятые самими через культурные идентичности. Субъективная критическая рефлексия личности необходима как защитное средство, не позволяющее какой-либо культуре стать подавляющей для ее членов. Свобода не приемлет манипулятивное доминирование и колонизацию субъективной рефлексии. Иными словами, свобода – это условие по отношению к куль-

туре, позволяющее любому человеку не соглашаться, выходить за пределы своей культурной ситуации, и искать солидарность и совместные действия с теми, кто желает «царства свободы» для всех. Солидарность необходима для свободы.

Рациональность является конституирующей для человеческой свободы и органически связанной с ее антропологической константой. Разум необходим для свободы, а осуществление идей разума предполагает свободу человека. Иными словами, если человек свободен, то он должен быть рациональным, быть способным разумно объяснять себе и другим свой способ понимания, жизни и действия. В этом проявляется свобода как субъективная рефлексия. Жизненная связь между свободой и рациональностью предполагает ответственность человека. Таким образом, свобода является рефлексивной и солидарной. Эта рефлексивная солидарность, избранная в качестве образа жизни, позволяет людям реализовывать свою свободу через совместный праксис освобождения. Реализация свободы возможна в каждом человеке как сила автономии, которая должна принадлежать всем человеческим существам: быть со-субъектами свободы без отчуждения. В межкультурной философии Рауль Форнет-Бетанкур подчеркивает связь свободы с солидарностью и этическое измерение диалогических отношений: «Межкультурный диалог является проектом, который стремится к преобразованию отношений между людьми и их культурами, делая выбор в пользу универсализации принципов соавтономии и сосуверенитета как образа жизни, реализующего “план” свободы во всех и для всех» [31, с. 207–208].

Свобода и солидарность – важная тема, которая активно обсуждается в современной политической философии в контексте стремительных изменений в мире. Преобладающий на Западе взгляд на свободу, идущий от модерности и картезианского *cogito*, в котором одинокий разум противостоит остальному миру, и обычно отождествляемый с крайним индивидуализмом и погоней за прибылью без каких-либо социальных и моральных ограничений, давно подвергается критике. Один из таких критиков, Фред Даллмайер, отмечает, что на закате современной парадигмы становятся очевидными присущие ей конфликты, прежде всего между свободой и солидарностью, индивидуальным эго и обществом. Он говорит о необходимости противиться упрощениям, свойственным дуализму, и переосмыслить понятия свободы и солидарности. Вслед за Дусселем, Даллмайер размышляет о трансмодерной парадигме и возможности перехода к новому началу или образу жизни с высокими принципами, в котором свобода и солидарность были бы в гармонии, и это позволило бы человечеству процветать [22].

Латиноамериканская и российская культуры имеют в той или иной степени сохранившиеся традиции общинных связей и коллективизма, поэтому тема сочетания свободы и солидарности, объединения свободных людей вокруг общих целей взаимопомощи и решения социальных и мировых проблем, очень близка и актуальна для диалога философов обоих регионов.

Теперь обратимся к России, где интерес к проблемам человека и свободы всегда был исключительно велик. Опыт изучения проблемы свобо-

ды русскими философами XIX в. – это ключ к пониманию важных аспектов русской философии XX в., и он остается актуальным для понимания философских исканий в современной России XXI в.

Русская философская мысль XIX в. представляла собой духовное образование, провозглашавшее идеал личностно освобожденного человека, и в ней тема свободы была важнейшим лейтмотивом. Характерной идеей в рамках славянофильства является представление о человеке, ориентированном на духовную жизнь, «разумно свободном», искреннем и устремленном к высшему идеалу. Концепция Алексея Хомякова о свободе христианина в Церкви – это свобода его самореализации и самоосуществления, которая для верующего, находящегося в «состоянии веры», заключается в стремлении к единению с Богом. Эта концепция свободы коренится в патристике.

Творчество Федора Достоевского имело огромное значение для формирования представлений о свободе и счастье человека в русской философии. Религия Христа – высшее воплощение нравственного идеала личности, основанного на понятиях веры, смысла жизни, свободы и ответственности, добра и зла, разума и нравственности. В романе «Братья Карамазовы» легенда о «Великом инквизиторе» выражает понимание свободы и счастья человека. Соблазны человеческой свободы могут быть опасны и привести к катастрофе. Суть идеологии Великого инквизитора – в насаждении им своего идеала всеобщего человеческого счастья и рая на земле (не считаясь с волей отдельных людей). Но Достоевский предостерегает от такой инструментализации «идеала» и говорит о том, что нельзя строить лучшее общество путем лжи и насилия «во имя добра», лишая человека свободы познания и выбора. Путь к социальной утопии неприемлем ценой страданий конкретного человека. Через образ Алеши Карамазова в романе приводятся размышления об истине Христа, понимаемой как стремление познать и полюбить отраженный Лик Божий в каждом человеческом лице. Истина Христова предполагает свободный выбор, каким бы трудным он ни казался. Путь к подлинной истине – от счастья одного человека к счастью всего человечества. Герой Достоевского свободен от зависимости (сословной или имущественной), от внешних форм связи с реальностью, но обретает подлинно свободные отношения, которые позволяют ему жить в ладу с совестью и по внутренним личностным законам – отношения свободного выбора, ответственности, веры и любви.

Проблема свободы – одна из фундаментальных тем русской религиозной философии, а главным компонентом в трактовке свободы является духовность. По мнению Владимира Соловьева, важным условием духовности личности является свобода. В ранних работах Соловьева свобода определяется как необходимое проявление и выражение внутренней сущности человека. В его поздних работах осуществляется переход к новому пониманию свободы человека – способности автономного самоопределения. Он был защитником внутренней духовной свободы личности, считая свободу неотъемлемым условием духовности и обеспечения достоинства личности. В учении Соловьева свобода личности тесно связана с нравственностью. Нравственность лежит в основе свободы: это выбор че-

ловека между добром и злом. Определение целей свободно избранной деятельности и средств их достижения опосредовано судом совести и ответственностью человека за свой поступок.

Динамика свободы раскрывается в возможности перехода человека от «негативной» свободы к «позитивной». Модальность, в конечном счете, зависит от выбора человека, но она имеет и свое онтологическое основание. Позитивность свободы для русской религиозной философии связана со стремлением человека к единению с Богом.

Николай Бердяев считал Ничто онтологическим основанием (точнее, «беспочвенностью») свободы. Через творчество человек управляет свободой, превращая ее негативную силу в позитивную. Именно в творчестве человек реализует себя, и его предназначение – искать единения с Богом. Семен Франк видел эту основу свободы в Реальности, которая, в зависимости от степени ее связи с Богом, может выступать источником как «положительной», так и «отрицательной» свободы. Николай Лосский различает формальную свободу (выбор действий) и материальную свободу (творческая сила для реализации абсолютных ценностей). Человек должен добровольно сделать бесповоротный выбор в пользу Добра, а значит, в пользу положительной материальной свободы в Боге и Царстве Божьем, пронизанном любовью. Основные нравственные идеи русской мысли прошлого столетия сохраняют свою актуальность и в нашем XXI в.

Традиционные трактовки свободы в политической философии сталкиваются с трудностями при попытке примирить общую и индивидуальную свободу: проблема заключается в том, как концептуализировать соотношение между свободой индивида, «единичного» человека, и его вовлеченностью в мир общественной жизни. Оригинальный подход к этой проблеме предложил Мишель Фуко, который в своих поздних работах ввел антропологическую и философскую концепцию «практик себя» (*pratiques de soi*) и представил новую этику заботы о себе как осуществление свободы. Схожие идеи творчески развил Сергей Хоружий в своей «синергийной антропологии», связанной с исихазмом (от греч. ἡσυχία, *hesychia*: покой, тишина, молчание – древняя мистическая традиция молитвы и духовных практик). Хоружий разработал синергийную антропологию, реконструировав исихазм и сосредоточившись на его антропологическом смысле и интуициях для нового подхода к философской антропологии. Синергийная антропология утверждает, что между Богом и людьми существуют синергийные отношения, которые ведут к гармонии. Хоружий развил эти идеи в свете своей концепции «антропологического размыкания», которое происходит во время встречи конфигурации энергий человека с энергиями Другого [34, с. 124].

Хоружий считает, что человек, будучи созданным по образу и подобию Божьему, несет в себе качества свободы и отношений. Человек сам выбирает, вступать ему в отношения или нет. Человек становится настоящим «личностью» только тогда, когда он актуализирует свое отношение к другим людям. Свобода личности позитивна, когда она вписана в духовную традицию. Внутренняя духовная практика – это индивидуальное явление. Однако она осуществляется не в вакууме, а в диалоге с другими и связана с духовной традицией. Духовная традиция – это меж-

личностный и трансиндивидуальный опыт, результат усилий многих поколений практиков, благодаря которым было разработано множество психологических и герменевтических процедур и методов. Духовная традиция, вырабатываемая сообществом, включает в себя организацию, интерпретацию и исследование опыта, что направлено на индивидуальную помощь в движении к исихастской цели трансформации, теозису.

Многие духовные традиции имеют ряд общих черт. При сравнении таких традиций, как классическая йога, тибетский тантрический буддизм, дзен-буддизм, даосизм, исламский суфизм, римско-католические духовные упражнения или восточно-православный исихазм, несмотря на их различия, в их духовных практиках есть общие онтологические, методологические и антропологические элементы. Контакты духовных традиций и их диалог являются частью межкультурного диалога. Универсальные элементы духовной практики могут способствовать общению между людьми разных религиозных направлений и диалогу между их духовными традициями. Практики себя и духовные практики, философски осмысленные в рамках новой антропологии, способствуют движению к реализации идей человеческой свободы, справедливости и мира.

В современной российской философской мысли существуют два основных подхода к пониманию ценности свободы: персоналистически-индивидуальный и социальный. Их объединяет нравственно-аксиологическое измерение человеческого бытия, но в отличие от классической религиозной философии акцент делается на социальной ценности свободы. Этот сдвиг связан с процессом становления гражданского общества. Гражданское общество – это общество свободных граждан, обладающих полнотой прав, а идеал свободы – свободный человек в свободном обществе. Свобода существует в контексте духовной культуры общества, и свобода также понимается с точки зрения человека как ее носителя.

Здесь важен принцип коммуникативного действия как формы диалогического общения. Социально-политическая свобода в гражданском обществе способствует возникновению творческих элементов в межличностных контактах. Полифонический характер intersубъективных отношений помогает лучше оценить уровни личной свободы и ответственности. В этой ситуации человек может понять, что ценность свободы предполагает обеспечение условий для свободы «другого».

Новое видение философских проблем свободы возникло в современном высокотехнологичном информационном обществе. В техногенном обществе категория свободы приобретает новые смыслы. В глобализованном обществе происходит трансформация сущности свободы и социальных форм ее реализации. Возрастает роль личности в общественной жизни, повышается личная ответственность за решения и поступки. Ответственность невозможна без свободы, а значит, свобода выбора и свобода действий индивида – основа коллективной деятельности, создающей культуру и развивающей общество. Во взаимосвязанном мире ответственность индивидов на определенном уровне становится совместной: ответственностью. Современная цивилизация обладает мощными средствами, включая оружие массового уничтожения. Коллективная судьба ми-

ра все больше зависит от целей и действий личностей, что требует глобального сознания и со-ответственности.

Поднятый Вами вопрос о *национальной идентичности* находится в центре внимания философов Латинской Америки и России. Они прошли через горький опыт неолиберализма, извлекают из него уроки и пытаются найти альтернативные пути независимого развития, основанные на их собственных культурных традициях. Латиноамериканская философия освобождения – это контрдискурс, опирающийся на идеи культурной идентичности и антигегемонистской борьбы, артикулированные межкультурной философией и концепциями трансмодерности, которые стремятся к трансформации общества и международных отношений. Россия, как евразийская страна, тем временем стала активно развивать отношения с Востоком. Как государство-цивилизация, она ищет самостоятельный путь развития, основанный на восстановлении интеллектуально-духовной традиции и формировании собственной культурно-цивилизационной идентичности. В поисках самобытности и стремлении к суверенитету и независимому развитию интересы народов совпадают, и это является общей почвой для диалога, философских размышлений, обмена опытом и сотрудничества.

Теперь о Вашем вопросе об *отношениях с гегемонистским Западом*. Он актуален как для Латинской Америки и России, так и для других регионов, и является важной темой для диалога между философами. И Латинская Америка, и Россия имеют свою историю противостояния гегемонистской политике Запада, использующего «жесткую» и «мягкую» силу. В то же время у каждой из них есть своя история, со взлетами и падениями, антигегемонистского сопротивления и борьбы за независимость, за политический, экономический и культурный суверенитет.

Неоконсервативная «революция» в США привела к наступлению на гражданские свободы и курсу на глобальную гегемонию. Политика милитаризованного гегемонизма в однополярном мире стала наиболее серьезной проблемой XXI в. Пословица «власть развращает, а абсолютная власть развращает абсолютно» характеризует гегемонию, особенно беспрецедентную гегемонию в глобальном масштабе. Господство посягает на свободу, а гегемонистская исключительность противоположна равенству. План гегемонцентричного мира, в котором доминирует одно государство в одиночку или со своими союзниками (кондоминиум), по своей сути недемократичен. Люди всегда знали об опасности чрезмерной концентрации власти. В США, например, предпринимались попытки предотвратить монополизм путем разделения политической власти на законодательную, исполнительную и судебную, через антимонопольное законодательство, через борьбу за признание культурного разнообразия и т.д. Уже давно теоретики настаивали на демократизации международных отношений, указывая на противоречие между претензией США на роль образца демократии для всего мира и их имперской внешней политикой в отношении других стран как вассалов. Теоретики указывали, что «демократический империализм» – это оксюморон. Но сейчас мы наблюдаем беспрецедентный феномен глобализации – попытку глобализа-

ции гегемонизма, когда военная сверхдержава ставит целью своей политики глобальное господство над другими странами мира.

Вопросы войны и мира являются полем борьбы политических сил, в том числе против милитаристского гегемонизма. Так, например, вторжение США в Ирак вызвало массовые протесты. 15 февраля 2003 г., ко дню массовых демонстраций по всей Европе в знак протеста против подготовки американского вторжения в Ирак, видные европейские философы и писатели – Юрген Хабермас, Жак Деррида, Карл-Отто Апель, Умберто Эко, Адольф Мушг, Фернандо Саватер и Джанни Ваттимо – опубликовали критические антивоенные статьи одновременно в ведущих газетах нескольких европейских стран. Хабермас и Деррида выступили соавторами статьи «15 февраля, или: что связывает европейцев», позднее перепечатанной в книге Хабермаса «Расколотый Запад», в которой они апеллировали к демократическому наследию Европы и Соединенных Штатов, смысл которого необходимо возродить для восстановления подлинной демократии и миролюбивой внешней политики. Они писали, что «Европа должна уравновесить гегемонистскую односторонность Соединенных Штатов своим влиянием в международной сфере и в рамках ООН» [12, с. 42]. Однако, игнорируя мировое общественное мнение и протесты, США под ложным предлогом и противозаконно вторглись в Ирак, разрушили страну и дестабилизировали Ближний Восток. Гегемон «интегрировал» Европу-НАТО в свою политику и использует ее как вассального соучастника имперского кондоминиума и крестового похода «демократий против автократий». И вот в наши дни немецкие танки со знаками крестами из Украины вторглись в Курскую область.

Поворот к глобальной гегемонии в мировой политике был шокирующим для многих, кто надеялся после конца холодной войны на демократизацию международных отношений и мир. Еще Иммануил Кант в трактате «К вечному миру» предостерегал от сбивания независимых государств, вопреки международному праву, в мировое государство – «в единую державу, превосходящую другие и переходящую во всеобщую монархию», которая превращается в «бездушный деспотизм, искоренив зачатки добра, в конце концов превращается в анархию» и в «кладбище свободы». В этом нетрудно узнать прообраз глобальной гегемонии. Этому Кант противопоставлял мирную федерацию свободных правовых государств, отношения между которыми должны основываться на международном праве, т.е. правовой союз правовых государств.

Неоконсервативная идеология утверждает, что «благожелательный гегемон» (по выражению Фрэнсиса Фукуямы) является гарантом стабильного и благополучного мирового порядка. Тем самым гегемоничную антиутопию рядят в привлекательные одежды. На деле, вместо обещанного самозваным «мировым лидером» благополучия в мире растет экономическая и политическая поляризация и «глобальный беспорядок». Имперский принцип *divide et impera* как тактика натравливания одних государств на другие и их подчинения остается принципом гегемонистской политики, идущей вразрез с интересами большинства народов, которым нужен мир и сотрудничество для решения социальных и глобальных проблем. Немногие страны согласны быть вассалами импе-

рии. Стремление США стать глобальной империей и тем самым достичь абсолютной безопасности и господства над миром, является опасной иллюзией. В реальности же попытка достичь этой цели, в которой суверенные государства видят угрозу своей национальной безопасности и принимают ответные меры защиты, уже спровоцировала новую холодную войну и гонку вооружений. Продолжение гегемонистской политики ведет к эскалации конфликта и увеличивает риск Третьей мировой войны, в которой в ядерный век не может быть победителей и, случись она, от всех остался бы лишь радиоактивный пепел.

Будущее человечества поставлено на карту в противоборстве между политикой гегемонизма и политикой справедливого мира, на стороне которой стоит глобальное большинство народов. Реальной альтернативой гегемоническому порядку является не замена одного гегемона другим, а мир, свободный от любого господства. Альтернативой однополярному миру всевластия гегемона предстает нарождающееся движение за многополярный или полицентричный мир.

Рауль Форнет-Бетанкур: Вы много внимания уделили Вашей работе в качестве связующего звена или «моста», о котором я говорил в начале интервью, в российско-латиноамериканском диалоге. Но в Вашей биографии и публикациях есть также очень важный элемент, связанный с Вашими работами по обоснованию диалога цивилизаций и философии мира. Поэтому я хотел бы завершить нашу беседу таким вопросом: Каков масштаб работы, проделанной на сегодняшний день в этой области, и как бы Вы охарактеризовали задачи на будущее?

Эдуард Деменчонок: Для меня вопрос войны и мира – это не просто теоретическая абстракция, а жизненно важный и экзистенциальный вопрос. Я родился во время Второй мировой войны в оккупированном тогда городе Витебске, где люди страдали и героически сражались с нацистами. Я чудом выжил и, как философ, в своих публикациях выступал за мир. Память о войне и экзистенциальной «пограничной ситуации» между жизнью и смертью неизгладима и побуждает к более осмысленному и глубокому пониманию жизни, интересу к философским вопросам и трансцендентному, неприятию насилия и войн.

Мир – это то, в чем человечество нуждается более всего. Мир возможен только через диалог, дипломатию и соглашения. Прочный мир возможен только через установление отношений диалога и сотрудничества. Отсутствие мира, т.е. война (во всех ее формах: холодная, необъявленная, гибридная, гражданская, открытая, ядерная), остается главным вызовом для человечества. И не только потому, что война в термоядерный век угрожает самому существованию человечества, но и потому, что разжигание войны и конфронтационная политика препятствуют сотрудничеству наций в решении социальных и глобальных проблем, таких как экологический кризис и изменение климата, эскалация которых также грозит катастрофой. Поэтому без справедливого и прочного мира будущее человечества тревожно.

Философы издавна обращались к этой проблеме. Классический тому пример – трактат Иммануила Канта «К вечному миру». Он был провид-

цем. Он точно определил опасные тенденции современной цивилизации, которые сохранились до наших дней: авторитарные и патерналистские структуры власти в обществе, торжество беззакония, вечные войны между народами и имперские амбиции могущественных государств. Кант справедливо считал все это угрозами человеческой свободе как таковой и предупреждал, что если им не будет оказано должное противодействие, то они смогут поставить под угрозу будущее рода человеческого. Он верил в возможность сопряжения этики и политики, морального воздействия на государственную жизнь и ограничения правительственного произвола силой этически обоснованного правового закона. Предложенные им решения – установление правового государства с республиканской конституцией, мирной федерации свободных государств на основе международного права и «космополитическое право», которое «наконец-то приблизит человеческий род к космополитической конституции», – остаются сегодня столь же актуальными и насущными, как и в его время [47].

Политические попытки осуществить проект вечного мира были предприняты после Первой мировой войны с созданием Лиги Наций в 1920 г. и после Второй мировой войны с созданием Организации Объединенных Наций в 1945 г. Но они были торпедированы геополитическим соперничеством и холодной войной с ее гонкой ядерных вооружений.

Я лично помню атмосферу идеологической конфронтации и страха жить под ядерным дамокловым мечом, когда американские ракеты «Першинг II», размещенные в Западной Германии, и советские ракеты СС были нацелены друг на друга. В то время было много антивоенных публикаций и массовых движений протеста. Как философ, я участвовал в дискуссиях о войне и мире и был среди тех, кто писал об опасности политико-идеологического противостояния в атомный век, о гонке ядерных вооружений, грозящей испепелить мир, и о необходимости поиска мирных решений путем дипломатии и переговоров.

Например, в разгар холодной войны видные философы Института философии и других институтов Академии наук СССР выпустили коллективную монографию «Проблемы мира и социального прогресса в современной философии», в которой и я принял участие [7]. В ней обсуждались проблемы и теории войны и мира, а также взгляды Арнольда Тойнби, Карла Ясперса, Бертрана Рассела, Пьера Тейяра де Шардена, Махатмы Ганди и других мыслителей Ближнего Востока, Африки и Латинской Америки. В книге анализировались миролюбивые традиции философской мысли Запада и Востока. Авторы утверждали, что выживание человечества является высшей целью по сравнению с узкими интересами отдельных социальных групп, геополитическими амбициями или идеологическими предпочтениями. Они также обосновывали возможность и, более того, необходимость мирного сосуществования и сотрудничества наций, чтобы предотвратить риск ядерной катастрофы и решать глобальные проблемы гонки вооружений, слаборазвитости и экологического кризиса. Эти идеи перекликались с высказываниями известных философов и ученых, таких как Альберт Эйнштейн и Андрей Сахаров, а также с желанием многих людей на планете жить в мире. Эта книга и другие подобные публикации внесли вклад в международный диалог в поисках

мира и выживания человечества. Гуманистический императив мира получил в России свое политическое оформление в «новом политическом мышлении», утверждающем приоритет общечеловеческих интересов и ценностей, сотрудничество и взаимную безопасность, основанную на политико-дипломатических, а не военных средствах. Эта инициатива находила отклик среди философов других стран и резонировала с массовыми движениями за мир. В основе этих интеллектуальных и политических движений лежало понимание необходимости перехода от потенциально апокалиптической конфронтации к плюралистическому миропорядку, основанному на отношениях мирного сосуществования и сотрудничества между странами. Рост этого глобального сознания, подкрепленного движениями за мир и демократизацию, а также дипломатия, способствовали окончанию холодной войны.

Народы Советского Союза, отдавшие 27 миллионов жизней во время Второй мировой войны, были искренне заинтересованы в мире. Впоследствии Россия вышла из гонки вооружений и прекратила холодную войну, что спасло мир от потенциального ядерного апокалипсиса. Основной предпосылкой окончания холодной войны была надежда на мирное сосуществование, сокращение и последующее уничтожение ядерного оружия, а также шаги в направлении разоружения.

Россия пошла по этому пути, предприняв ряд односторонних мирных инициатив. Она также стремилась к установлению тесных отношений сотрудничества с Европой. В 1994 г. она подписала Соглашение о партнерстве и сотрудничестве с ЕС. В глобально взаимосвязанном мире безопасность неделима. Этот принцип был подтвержден Организацией по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ), которая на саммите в Стамбуле в 1999 г. и на саммите в Астане в 2010 г. подтвердила правила сосуществования, основанные на принципе равной и неделимой безопасности, означающем, что каждое государство-участник имеет равное право на безопасность и не будет укреплять свою безопасность за счет безопасности других государств.

Окончание холодной войны открыло возможности для позитивных преобразований обществ и международных отношений. Можно сказать, что это было третьей попыткой осуществить кантовский проект вечного мира. Это вдохновило движения за демократизацию и защиту прав человека, активизировало деятельность ООН и породило большие надежды. В сфере идей, это дало новый импульс объединяющим человечество идеям межкультурного диалога и космополитизма.

Ах, кабы на цветы да не морозы! Россия для предотвращения угрозы ядерного Армагеддона первой сделала шаги к миру и, полагаясь на честность и ответственность партнеров по переговорам, согласилась на воссоединение Германии, распустила Варшавский договор и радикально сократила свои вооружения. Однако эти мирные шаги не получили взаимности со стороны США. Путь к миру оказался улицей с односторонним движением: США и их западные союзники получили все, что хотели, а Россия – ничего (кроме санкций и новой холодной войны). Оглядываясь назад, становится очевидным, что, в отличие от нового политического мышления, США лишь на словах поддерживали идею мирного миропорядка.

рядка, а на деле продолжали придерживаться своего традиционного имперского мышления, нацеленного на геополитическое доминирование, теперь уже в роли единственной военной сверхдержавы с амбициями глобальной гегемонии.

Россиянам, воспитанным на своей культуре и исторической памяти, проявившим благородные саморазруженческие инициативы и естественно ожидавшим взаимности от партнеров по мирным переговорам, казалось немыслимым, чтобы кто-то был против возможности спасти мир от ядерной катастрофы и нормализовать международные отношения ко всеобщему благу. Однако, как выяснилось, есть иные социо-политико-экономические структуры с поклонением золотому тельцу и специфическим мировоззрением. Сейчас, в разгар еще более опасного раунда новой холодной войны, когда маски сброшены и настал момент истины, перед глазами многих открылась inferнальная бездна немыслимого – одержимость элит и азартных геополитических игроков «волей к власти» и готовность поставить на кон судьбы человечества. Мир стал их заложником. Как тут не вспомнить «Бесов» Достоевского.

Стоит ли удивляться двуличию Запада. Например, в нарушение договоренностей «ни на дюйм не продвигать НАТО на восток», альянс расширялся. Президент Билл Клинтон при встрече с Борисом Ельциным в марте 1997 г. в Хельсинки уверял в дружественном отношении к России, но тем временем Конгресс США одобрил расширение НАТО. Это решение подверг резкой критике корифей американской дипломатии Джордж Кеннан, который в статье «Роковая ошибка» в газете Нью Йорк Таймс 2 февраля 1997 г. пророчески писал, что это приведет к восстановлению атмосферы холодной войны в отношениях между Востоком и Западом. В июле 1997 г. альянс официально пригласил Венгрию, Польшу и Чехию к переговорам о присоединении к НАТО. Подписанный в мае того же года «Основополагающий акт Россия – НАТО» хотя и содержал успокоительные заверения о ненаправленности против России, но все же не давал ей равноправного участия в принятии решений и не имел юридической силы, а по сути, был лишь дымовой завесой экспансии НАТО.

Подоплеку политики расширения НАТО изложил Збигнев Бжезинский в книге «Великая шахматная доска: Господство Америки и его геостратегические императивы» (1997), в которой писал, что США, как «гегемония нового типа», должны утвердить свое превосходство и помешать росту потенциальных конкурентов, прежде всего России. В этой геополитической игре он отвел Украине роль пешки и развивал стратегию отрыва Украины от России, чтобы «резко ограничить геостратегические возможности России», которая затем будет децентрализована в конфедерацию. Несмотря на протесты России, США осуществили пять волн экспансии НАТО к границам Российской Федерации, готовили Грузию и Украину к размещению натовских войск, срежиссировали государственный переворот и «смену режима» на Украине в 2014 г. и превратили ее в агрессивную «анти-Россию» [1].

США разрушили структуру международной безопасности и принцип сдерживания, поскольку наращивание ядерного потенциала нарушило стратегический баланс. Они разработали систему противоракетной обо-

роны (ПРО), которая позволила бы США нанести первый обезоруживающий удар и одновременно защитить себя от ответного удара. Кроме того, США вышли из Договора о противоракетной обороне, запрещавшего оружие, предназначенное для борьбы с баллистическими ядерными ракетами, из Договора о ядерных силах средней дальности и Договора по открытому небу. Срок действия единственного оставшегося Договора СНВ–III, истекает 4 февраля 2026 г., и переговоры о его продлении не ведутся. Стратегия национальной безопасности США называет Россию и Китай противниками, а целью прокси-войны НАТО на Украине объявляется нанесение «стратегического поражения» России.

Стало очевидным, что конец холодной войны в 1990 г. воспринимался США не как действительный конец войны и наступление мира, а как возможность стать единственной военной сверхдержавой и использовать это для установления глобальной гегемонии в однополярном мире. Мирные соглашения с Россией США назвали «победой» над бывшим партнером по переговорам. Россию попросту обманули. И обманули также всех тех на Западе и на Востоке, кто выступлениями, публикациями и участием в антивоенных движениях боролись за окончание войн, обманули ожидания народов планеты, которые жаждали мира.

Суть дела в том, что мирное завершение холодной войны было основано на большом доверии, а вопиющее попрание этого доверия подорвало саму основу дипломатии и соглашений. Это оказалось пирровой победой. США в целях своей безопасности заинтересованы в некоем договоре об ограничении стратегических наступательных вооружений, но сами же свели на нет такую возможность. Без доверия невозможны никакие серьезные соглашения, а это подрывает международную систему. Мир, доверие и международное право стали жертвой этого цинизма.

Россия, зная цену войны, готова была к самопожертвованию во имя всеобщего мира. Тогда как в США, извлекавших выгоды из Второй мировой войны, преобладал «политический реализм», по ту сторону морали и права, рассматривающий международные отношения как постоянную борьбу сил, где каждое государство преследует свои национальные интересы, как борьбу за власть в виде борьбы государств за утверждение своего силового превосходства и влияния в мире. Для «реалистов» политика – это игра, а безопасность является игрой с нулевой суммой, и сильнейшая держава обеспечивает свою безопасность за счет других стран. Уважается только сила. Мировлюбие воспринимается как слабость (что лишь распаляет агрессию). Стоит ли говорить, что эта политика уже привела к мировым войнам, а в ядерный век она неспособна обеспечить безопасность даже сверхдержаве (что вынужден был в свое время признать теоретик политического реализма Ганс Моргентау, говоря о четырех парадоксах в ядерной стратегии и несовместимости традиционных взглядов с возможностью ядерной войны). Однако не следует винить теорию, поскольку она как идеология вербализует и оправдывает политику, которая выражает властные и экономические интересы правящих классов. Над этим надстраиваются радикальные идеологически заточенные отпрыски в виде неоконсерватизма, который проповедует «этот сверхдержавы» как альтернативу праву, либерального «нового интерна-

ционализма», который противопоставляет морализаторство международному праву и оправдывает «гуманитарный интервенционизм» и глобализм. Все они смотрят на политику как на игру и азартно играют с огнем и заигрываются.

Гегемон навязывает свое господство не только «жесткой» силой военного превосходства и экономических санкций, но и с помощью «мягкой» силы законодательства и пропаганды. Однако претензии США – или любого другого государства – на роль законодателя международного права безосновательны. Ни одно из демократических государств, из-за различий в национальных интересах и политических дискурсах, не может претендовать на то, что оно беспристрастно и незаинтересованно представляет интересы других суверенных государств, а его законодательство не может быть лишь чистым выражением универсальных «принципов права» (таких как права человека). США также стремятся изменить функцию международного права так, чтобы оно было направлено не столько на ограничение использования силы, сколько на узаконивание ее одностороннего применения; короче говоря, создать «гегемонистское международное право» и установить патерналистские отношения «патрон-клиент», при которых лояльные клиенты ищут безопасность или экономические подачки у гегемона.

Более того, США пытаются разрушить правовые и институциональные основы, служащие защитой против господства сильных государств над менее сильными, и установить над ООН контроль. Они также пытаются подменить международное право «правилами», которых никто не знает и которые они сами придумывают и меняют, когда им выгодно. По примеру «мирового лидера» другие страны могут счесть, что максима «кто сильный, тот и прав» – это своего рода «новая нормальность».

Исследователи обеспокоены такой политикой, которая подрывает основы мирных международных отношений и сотрудничества в решении глобальных проблем. Они показывают вопиющее несоответствие в политике США между декларируемыми целями и используемыми для их достижения средствами: стабильность мира через политику силы и гегемонию глобальной империи; безопасность через милитаризацию и глобальную электронную слежку; процветание немногих за счет обнищания подавляющего большинства; экономический рост ценой разрушения окружающей среды; интервенции под видом «распространения демократии» в нарушение международного права; неоколониальная «интеграция» стран в гегемонцентричную систему, которая в действительности лишь усугубляет глобальный беспорядок. Даже процесс глобализации экономических связей, который по идее должен был бы способствовать развитию, оборачивается негативной стороной: монопольное положение доллара США и контроль над мировой финансовой системой превращаются в орудие «жесткой силы», а экономическая взаимозависимость стран используется гегемоном для господства.

Запад ограничивает традиционные экономические связи с Россией путем санкций с целью повлиять на ее политику. В ответ Россия успешно освобождается от зависимости от этих связей и переориентируется на Восток. Россия – страна-цивилизация, она самодостаточна, с ог-

ромными природными ресурсами, научно-техническим потенциалом и культурными традициями. А диалог можно вести с теми, кто этого желает, и в мире есть немало стран, заинтересованных в диалоге.

Глобальное господство сверхдержавы воспринимается как угроза странами, которые дорожат своим суверенитетом и не хотят быть вассалами, что вынуждает их развивать оборону и подстегивает гонку вооружений. В ответ на развертывание США системы ПРО Россия разработала гиперзвуковые ракеты, способные преодолевать любую из существующих систем противоракетной обороны. Так что ни «Звездные войны», ни многоуровневая система ПРО не смогли бы защитить США от возмездия в случае первого удара. Погоня за превосходством путем создания системы ПРО не укрепила безопасность США, а напротив, увеличила риск того, что они могут стать целью для ответного удара. Китай также наращивает свой ядерный потенциал. Опасность также в том, что в условиях новой гонки вооружений технические сбои в очень сложных автоматизированных системах могут привести к непреднамеренному запуску ракет. Все это повышает и без того высокий риск ядерной катастрофы для всего мира.

США теряют доминирующее положение в мировой экономике и политике, но пытаются сохранить гегемонию с помощью военной силы. Гегемонистские амбиции и милитаризм – взрывоопасная смесь. Некоторые политологи считают, что гегемон мирно не откажется от господства, поэтому перспектива перехода к новому мировому порядку может произойти только если изменится глобальная обстановка «после катастрофы». Однако в ядерный век после катастрофы уже нечего будет менять. Действительно ли *homo sapiens* разумный, и остановится ли в одержимой гонке к саморазрушению?

А как же борьба за мир? Сейчас ситуация гораздо более напряженная, чем в прошлую холодную войну. Это экзистенциальное испытание, но у человечества нет другого выбора перед дилеммой: быть или не быть. Поборникам мира после неоконсервативного регресса в 1990-е гг. необходимо извлечь уроки из той неудачи и лучше понять причины подъема и спада антивоенных движений.

Корыстные интересы военно-промышленно-политического комплекса и политических ястребов, которые после конца холодной войны торпедировали открывшиеся тогда возможности мирного переустройства общества и миропорядка, ни для кого не секрет. Но такой результат не был предопределен, и заявление неоконсерваторов о «конце истории» было преждевременным. Неоконсервативный регресс стал возможным не из-за их морального превосходства или привлекательной политики, а в определенной степени из-за слабости и ошибок тех сил, которые должны были быть заинтересованы в мире. Было слишком много иллюзий относительно существующей системы либеральной демократии, как и слишком много доверия было оказано политикам, которые обещали представлять интересы народа, но на самом деле служили интересам крупных корпораций и глубинного государства. Это привело к разочарованию людей и политической апатии, которую мы уже давно наблюдаем. Однако это не может служить оправданием для бездействия граждан: в формаль-

но демократическом обществе, где есть выборы, граждане имеют право голоса и, следовательно, несут совместную ответственность за политику государства.

Перед лицом новой холодной войны те, кто заинтересован в мире, должны извлечь уроки из прошлого, переосмыслить свои стратегии и, будем надеяться, найти новые подходы в борьбе за мирный и справедливый мировой порядок. Прежде всего, люди должны быть не пассивными конформистами-потребителями в обмен на комфорт, обеспечиваемый существующей системой, а активными гражданами, ответственными за свою роль в демократической политике. Как сказал бы Кант, люди не должны отказываться от своей свободы быть хозяевами собственной жизни. Точно так же и национальные государства не должны сервильно отказываться от своего суверенитета в обмен на патерналистские посулы гегемона относительно защиты и экономических выгод, становиться вассалами, а должны сохранять свой суверенитет в рамках международного права как равноправные члены международного сообщества с равными правами и обязанностями по поддержанию законного и справедливого международного порядка и вносить свой вклад в обеспечение мира, в решение глобальных проблем и в процветание человечества. Эта реальная возможность и необходимость. Ответственность за ее осуществление лежит на самих народах и их политических лидерах.

Страны, которые хотят быть суверенными и независимыми, ищут альтернативы гегемонистской однополярности. Их привлекают идеи многополярного или полицентричного мироустройства, основанного на международном праве, равноправии суверенных государств, невмешательстве во внутренние дела других стран и взаимовыгодном сотрудничестве, открывающем возможности для самостоятельного развития. С ростом экономического и военного потенциала незападных держав вырисовываются контуры формирующегося полицентричного порядка, обозначенные трансконтинентальными и региональными альянсами, такими как БРИКС (экономическое объединение Бразилии, России, Индии, Китая и Южной Африки) в котором уже десять членов и еще более тридцати государств заявили о желании участвовать в нем, Шанхайская организация сотрудничества, Евразийский экономический союз, Организация Договора о коллективной безопасности, Африканский союз и др. Они стремятся к тому, чтобы в полицентричном мире свободные, суверенные государства имели возможность развивать свои отношения на основе международного права, суверенного равенства и взаимного уважения – отношения диалога и сотрудничества для решения социальных и глобальных проблем. На переломе эпох Россия играет возрастающую роль в движении к полицентричному миру, в преобразовании международных отношений в направлении диалога, сотрудничества, справедливости и мира.

А что могут сделать философы в этом плане? Философия как критическое мышление должна дать основательный анализ вопросов войны и мира в нынешней ситуации, первопричин существующих проблем и возможные решения. Философия в своей критической роли является критикой идеологии, понимаемой как ложное сознание – ложное в своих

проектах, прорицаниях, иллюзиях, обмане и самообмане. Философия должна герменевтически прояснять смысл понятий. Так, понятие «мир» из-за идеологических злоупотреблений подверглось тривиализации (политические ястребы рядятся в голубей с оруэлловским «Война – это мир»). Но это понятие нельзя отдавать на откуп демагогам, а необходимо артикулировать его подлинный смысл и адекватное применение в анализе конкретных ситуаций. Важно также понимать, о каком мире идет речь: о кантовском планетарном вечном мире со свободой и правами человека, с правовым миропорядком и в качестве разумного дипломатического решения, или же о гегемонистской катастрофической перспективе с вечным миром в смысле всеобщего кладбищенского покоя. Наряду с критической ролью, философия должна также формулировать положительную альтернативу – образ будущего, отвечающий чаяниям народов.

Философская критика должна разоблачить господствующие иллюзии относительно неолиберальной системы и мифы, оправдывающие статус-кво. Некоторые из этих мифов коренятся в технократической или неолиберальной версии детерминистского историцизма, который внушает иллюзии «прогресса», обеспечиваемого существующей системой: будто неолиберальная экономика «невидимой рукой рынка» и за счет технологий автоматически обеспечивает экономический рост и процветание, а либерально-демократическая структура сама по себе гарантирует справедливость. Другой миф касается «доброжелательности» гегемона, чье лидерство якобы обеспечивает глобальную стабильность и мир.

В действительности же экономические кризисы, глобальный беспорядок и войны свидетельствуют как раз об обратном. Пропаганда последнего времени пытается обратить неудачи самозванного «мирового лидера» в свою пользу: ранее триумфалистская тема сменилась мотивом «драматической необходимости», при которой только гегемон как «мировой полицейский» может защитить граждан в «глобальной войне с террором» и крестовом походе «демократий против автократий». Политика внешнего господства имеет и внутренние параллели. Принятый Конгрессом США «Патриотический акт» санкционировал широкие полномочия правительства по надзору и электронному контролю за гражданами. Под предлогом обеспечения безопасности и защиты граждан от «врагов» в их частную жизнь беспричинно вторгаются, а их гражданские свободы ущемляются. Но кто защитит граждан от высокотехнологичной тирании Большого Брата?

Философия должна разоблачить необоснованность идеологических схем. При рассмотрении текущей ситуации люди не должны самообманываться насчет патерналистских посулов «доброжелательного» гегемона или быть парализованы страхом перед его всемогуществом. В отличие от детерминистского историцизма, поборники мира утверждают, что история открыта, содержит множество потенциальных альтернатив в прошлом и будущем и реализация того или иного сценария во многом зависит от действий людей как политических акторов, и это подразумевает моральную ответственность, что человек свободен и ответственен, а роль людей – быть субъектами культурно-исторического творчества.

В противовес идеологии статус-кво, внушающей, будто лучшей альтернативы не существует, философы показывают динамичные процессы в мире и возможности перемен. В качестве альтернативы они обосновывают жизнеспособность перехода от однополярной гегемонии к многополярному или полицентричному миру с суверенным равенством и независимым развитием народов, с отношениями равноправного диалога и взаимовыгодного сотрудничества для решения социальных и глобальных проблем. В обоснование этой альтернативы вносят вклад теоретики межкультурной философии и «нового космополитизма».

Сейчас особенно интересно возрождение идей космополитизма, взлет которых после конца холодной войны в начале 1990-х гг. был заглушен барабанным боем гегемонизма. Однако несостоятельность гегемонцентричной антиутопии и поиск альтернативы в XXI в. дали новый импульс возросшему интересу к идеалам космополитизма, и вместе с тем их переосмыслению и преобразованию в проект «нового космополитизма».

Философы, разрабатывающие альтернативные концепции, отдают себе отчет, насколько сложно говорить о космополитизме в условиях западной цивилизации, которая не знает, что такое *κόσμος* (космос), и путает универсалистские понятия с расширением собственных интересов. Поэтому важно отделить «зерна от плевел», различать подлинный освободительный смысл космополитического идеала и – порабощающие симулякры в виде гегемонистского универсализма и «имперского космополитизма». При всей притягательности высоких общечеловеческих идеалов, человек в то же время в силу своей ограниченности нуждается в Родине, в семейном жизненном мире, в близости и жизненно важных общественных связях. Гармоничное сочетание открытости универсальному с сохранением собственных корней было блестяще выражено многими русскими мыслителями и писателями.

Для начала стоит кратко обозначить, в каком направлении развивалась концепция космополитизма до сих пор и как возник новый космополитизм. Идея космополитизма, включающая в себя призывы к соблюдению прав человека как гражданина мира, восходит к Диогену Лаэртию, стоикам и христианским моралистам-универсалистам. В философии Канта она нашла как моральное, так и политическое обоснование, вместе с идеей космополитического права и космополиса, основанного на правах граждан мира. Межгосударственные отношения должны регулироваться в духе справедливости и права. Это является условием вечного мира. Здесь Кант выступил как основоположник глобальной ориентации в политологии. Ужасы Второй мировой войны и кризис западной цивилизации вызвали интерес к космополитической идее и привели к созданию Организации Объединенных Наций, которая приняла Всеобщую декларацию прав человека.

Окончание холодной войны открыло возможности для достижения позитивных изменений и установления мирного международного сосуществования и сотрудничества. Это придало космополитизму новый импульс, а 1990-е гг. стали временем активного обсуждения идеалов космополитизма и стремления к их практическому воплощению. Многие философы и политические теоретики, забегая вперед в своих ожиданиях,

считали, что Вестфальская система национальных государств с их междоусобицами уже устарела. Космополитизм рассматривался в основном как противовес воинственным национальным государствам с отсутствием прозрачности в вопросах защиты прав человека. С этой точки зрения связанные с национальным государством концепции (такие как суверенитет, гражданство, демократия и плюрализм), ревизовались с уклоном в антиэтатизм. Как ни парадоксально, курс США на глобальное господство активно проводил гегемонистскую глобализацию и универсализм *Rex Americana*, проповедуя «исчезновение границ» и десоверенизацию государств, что, по сути, оказывалось ловушкой вассализации.

Но это забегание вперед теоретиков космополитизма, порождавшее преждевременные для того периода ожидания, отнюдь не умаляет рационального зерна их размышлений о будущем: они резонно указывали, что во взаимосвязанном мире перспективы предотвращения войн, установления прочного мира и решения глобальных проблем, стоящих перед человечеством, будут связаны с преобразованиями общества и мирового порядка, направленными на общечеловеческие интересы и обеспечение прав каждого человека как «гражданина мира». Как о «реалистичной утопии» они говорили о возрождении идеалов космополитизма и их практическом осуществлении и возможности «космополитической демократии».

Неоконсервативная «революция» в США развеяла надежды на демократизацию общества и международных отношений, а курс на глобальную гегемонию в однополярном мире сопровождался демонтажом системы международной безопасности и международного права и регрессом в сторону анархии времен до ООН. Стало очевидным, что говорить об улучшении международной системы можно будет лишь после освобождения от засилья гегемона и последующей нормализации международных отношений. Космополитическая перспектива не исчезала, но откладывалась на послегегемонистское время, и, конечно же, она могла осуществляться уже на другой основе.

Накануне XXI в. многие надеялись, что человечество наконец-то открывает новые возможности для мирных международных отношений и сотрудничества в поисках решений социальных и глобальных проблем. Однако эти надежды вскоре развеялись. Вместо полицентричного порядка над миром нависла тень милитаризованной сверхдержавы, проводящей политику глобальной гегемонии и одностороннего произвола в однополярном мире. Глобальный «имперский дизайн» бросает вызов суверенитету национальных государств, ущемляет их, а неокOLONиальная гегемонистская «интеграция» блокирует их самостоятельное развитие.

Дизайн гегемонцентричного миропорядка претендует на то, чтобы представлять будущее человечества. Именно для того, чтобы избежать этой антиутопии, космополитический проект выдвигает свою антигегемонистскую альтернативу. Таким образом, оппозиция *гегемонизм vs. космополитизм* стоит на переднем крае борьбы за будущее человечества. В этой ситуации космополитизм нуждается в критическом переосмыслении. Он должен ответить на критику классического «морального» космополитизма за его бессилие и отсутствие связи с политической теорией

и практикой, столь необходимых для реализации этих идеалов. Космополитическая повестка дня часто подвергалась критике за ее западоцентризм, склонный игнорировать деколониальную и постколониальную перспективы. Критике подвергалась и ущербность его универсализма, который не учитывает плюрализм и культурное разнообразие мира и ассоциируется с «абстрактным универсализмом», коим также злоупотребляет нивелирующая гегемонистская глобализация с ее этноцентричным псевдоуниверсализмом и «имперским космополитизмом».

Развернувшиеся с начала 2000-х гг. дебаты вокруг космополитизма представляют собой широкий спектр интерпретаций и подходов к нему, охватывающих личность и общество, а также академические дисциплины. Это отражается в наборе прилагательных, связанных с этим понятием: «моральный», «политический», «правовой», «культурный» и «экономический» космополитизм, а также «космополитизм в отношении институтов» и «космополитизм в отношении хорошей жизни». Они охватывают различные темы, касающиеся свободы личности, прав человека, глобальной распределительной справедливости, феминизма, межкультурной коммуникации, национальных государств, международных отношений и мирового порядка. Некоторые теоретики используют этот термин в чисто нормативном смысле, в то время как подходы других являются более аналитическими и эмпирическими.

В ответ на критику теоретики космополитизма переосмыслили его и разработали концепцию нового космополитизма, который является не только идеалом, но и политическим проектом, открытым культурному разнообразию и обладающим такими отличительными характеристиками, как *рефлексивность*, *критичность*, *укорененность*, *демократичность*, *диалогичность* и *трансформативность*.

Рефлексивное измерение относится к саморефлексии космополитизма по поводу его философских и методологических предпосылок, его условий возможности, а также осмысления точки зрения Другого. Космополитизм рассматривается как политическая философия, культурно-ориентированный подход к антропологии и общественным наукам, а также как новая ориентация в современном мире.

Критическое измерение космополитизма предполагает критическое отношение к социальному миру. Оно играет важную роль в критике статус-кво и гегемонистской глобализации, связано с обновлением критической теории и требует «космополитического воображения». Критический космополитизм также является деколониальным. Незападные школы мысли признаются важнейшими компонентами концептуального развития космополитизма. Он должен быть чутким к голосам женщин, бедных, этнических меньшинств и маргинальных групп в разных странах, т.е. быть глобально инклюзивным и подлинно космополитичным. Он стремится способствовать расширению возможностей для инициатив «космополитики снизу» и транснациональной солидарности [23; 33; 35; 40, с. 157–188; 41; 43].

Укорененность космополитизма подчеркивает, что человек имеет корни в конкретной истории, нации или народе и что это вполне совместимо с тем, чтобы быть космополитичным гражданином мира. Это воз-

никает из осознания человеком своего местоположения, национальности и культурного наследия, гармонично сочетая это с чувством принадлежности ко всем гражданам мира и с осознанием богатства общей культуры. Человек может ощущать глубокую приверженность местному и в то же время придерживаться глобальной идентичности и универсальных ценностей, что определяется как «универсальность плюс различия». Такой космополитизм – это попытка сочетать схожие и различные аспекты культур всего мира.

Демократический космополитизм утверждает демократические принципы и ценности в обществе и в международных отношениях, как это выражено в теории космополитической демократии [15; 16].

Суть нового космополитизма – в его *диалогичности*, которая заключается в укорененности, открытости культурному разнообразию, признании Другого и нормативности диалогических отношений с Другим, в диалогических отношениях между отдельными людьми, социальными группами, нациями и культурами. Это показывает возможность примирения различий через диалогические отношения, не умаляя голоса и уникальности Другого: «единство в многообразии». В диалогических отношениях как равных люди с разной культурной идентичностью, которые в то же время осознают свою общую принадлежность человечеству и статус «граждан мира», могут лучше понять друг друга, найти точки соприкосновения, сотрудничать в поиске взаимовыгодных решений существующих проблем и объединять свои усилия для построения лучшего будущего – космополитического мира. Теоретики подчеркивают в диалогическом космополитизме уважение к различиям, приверженность подлинному диалогу, этику коммуникации и стремление расширить моральную озабоченность о Других и глобальную справедливость. Диалогический космополитизм говорит о возможности преодолеть то, что называют разрывом между национальным и глобальным, и указывает на их связь термином «глокальный». Он ориентирован как на уважительное отношение к ценностям и культурам других народов, так и на межкультурный или транснациональный культурный диалог [14; 26; 36; 37; 39].

Новый космополитизм по своей сути является *трансформативным* и направляет политические практики на социальные преобразования как на макро-, так и на микроуровне. Он стремится быть связанным с сегодняшней социальной действительностью. Он создает теоретическую основу для критического пересмотра существующих социально-экономических структур, институтов, политики и идеологии, а также для поиска позитивных альтернатив. Он может стать регулятивным принципом для оценки современного общества. Стремление к его практической реализации выявляет препятствия, мешающие этому и, следовательно, показывает необходимость изменений для преодоления этих препятствий. Становится очевидным, что его реализация требует глубоких преобразований в обществе, международных отношениях, умах и сердцах людей, формирования глобального и космополитического сознания. Что касается соответствующих социальных движений, то новый космополитизм стремится формировать транслокальные солидарности в пространствах совпадения интересов, координировать сочетание локальных и глобаль-

ных протестов и борьбу за глобальную справедливость и необходимые материальные условия жизни.

Новый космополитизм как политическая философия ориентирован на идеал возможного будущего мирового порядка, альтернативного как анархической и сотрясаемой войнами государствоцентричной международной системе, так и тотализирующей гегемонцентричной «универсальной монархии». В современном мире, перед лицом гегемонистского посягательства на суверенитет и независимое развитие национальных государств, теоретики видят позитивную роль национальных государств в защите граждан от определенных опасностей и в создании условий для обеспечения прав человека. Они развили политическую концепцию прав человека и обновили концепцию суверенитета, подчеркивая, что суверенное равенство и права человека – это два взаимосвязанных правовых принципа дуалистической международной системы и что оба они необходимы для того, чтобы сделать ее более справедливой, что придает международной системе космополитическое измерение. Они также подчеркивают важность укрепления международного права и его институтов (подобных ООН, но независимой и улучшенной) в качестве оплота против гегемонистского хищничества и основы для здоровых международных отношений в постгегемонистском полицентричном мире. Указывая на важность защиты полноценного суверенитета национальных государств от имперской политики вассализации как непосредственную задачу в ситуации международного беспредела, эти теоретики вместе с тем не теряют из виду возможные перспективы на постгегемонистское будущее, предлагают расширить горизонты наших представлений о национальном государстве, гражданстве и космополитизме.

В отличие от некоторых преждевременных заявлений эти авторы утверждают, что в настоящее время мы живем пока еще не в эпоху космополитизма, а «в эпоху космополитизации» как процессе. Они говорят о «грядущем космополитизме» как о пока нереализованном, но реализуемом в будущем потенциале демократических политических механизмов преобразований внутри суверенных государств и в международных отношениях, в соответствии с международным правом и растущим глобальным сознанием, постепенно эволюционирующих от международного к космополитическому миропорядку. Эти идеи могут служить направляющей и мобилизующей силой идейных и общественно-политических движений в стремлении к позитивным социальным и международным преобразованиям, к более справедливому и мирному миру [17; 18; 20, с. 374–375, 25].

Новый космополитизм представляет собой всеобъемлющую концепцию для развития диалогических отношений. Она опирается на диалогическую философию и идею диалогических отношений на всех уровнях – интересубъективном, социальном, межкультурном и междивилизационном. Принципы диалогической философии можно рассматривать как своеобразную теоретическую основу нового общества. Теория и практика диалога, в том числе диалога цивилизаций, дают эвристически плодотворную основу для концепции новой, диалогической цивилизации.

Гегемонистский дизайн и новый космополитический проект представляют собой два разных взгляда на будущее. Различны и их стратегии достижения целей. Гегемонистская сверхдержава полагается на силу, навязывает свой монологический диктат и использует тактику *divide et impera*, чтобы доминировать в «управляемом хаосе». Новый космополитизм, напротив, стремится к миру, ориентирует на использование морально приемлемых средства для достижения нравственно оправданных целей, признает культурное разнообразие, способствует диалогическим отношениям и сотрудничеству народов в достижении общих целей.

Теперь обратимся к другому источнику идей, альтернативных гегемонизму, каким является *межкультурная философия* диалога. Кому-то может показаться нереалистичным всерьез говорить о межкультурном философском диалоге в атмосфере гегемонистско-монологического засилья. Но именно эта драматическая ситуация делает межкультурную философию диалога столь актуальной для обоснования жизнеспособной альтернативы господству. Человечество прошло через множество испытаний в условиях имперских и других авторитарных режимов, сохранив при этом неистребимое мужество мыслить и искать истину в диалоге. Девиз Горация «*Sapere aude!*» («Дерзай знать!») – или, как его переводит Кант, «Имей мужество пользоваться собственным разумом!» – до сих пор не утратил своей актуальности. Он призывает людей использовать свой разум, чтобы выйти из зависимости к независимости, стать просвещенными и активными гражданами, солидарно бороться за свои права, а значит, быть хозяевами своей судьбы и быть в гармоничных отношениях с другими людьми как представителями общего человечества.

На нынешнем историческом перепутье переход от однополярной гегемонии к многополярному или полицентричному миру является непосредственным этапом в нормализации международных отношений на основе полноценно действующего международного права и институтов. В перспективе, следующим этапом в историческом восхождении к справедливым и мирным взаимоотношениям человечества, к «вечному миру», предстоит стать эволюционному переходу от международного к космополитическому миропорядку.

В нынешний переходный период перед философией встают новые вызовы и задачи. При этом возрастает запрос на философскую рефлексию, на новые идеи и перспективное видение мира. Этим идейным поискам отвечает межкультурная философия диалога и новый диалогический космополитизм, которые сродни в своих гуманистических интенциях и этико-политических ориентирах и дополняют друг друга.

Межкультурная философия оказалась не только созвучна требованиям плюрализма в полицентричном мире, но и в известном смысле подготовила его осознание. За последние три десятилетия межкультурная философия внесла значительный вклад в теорию и практику межкультурного диалога среди представителей различных философских течений и среди философов с различными культурными и религиозными взглядами. Межфилософский глобальный диалог может служить эпистемологической и онтологической основой межкультурного диалога.

Межкультурная философия, во-первых, критически заострена против нивелирующей глобализации и монологичного диктата гегемонистской политики и идеологии. Во-вторых, что особенно важно, эта философия возрождает и развивает видение гуманистической альтернативы, возвращенной синергией различных культурных традиций и артикулирующей универсальные человеческие идеалы свободы, справедливости и мира. Отстаиваемые этой философией идеи открытости мира, культурного многообразия и ценности самобытных культур меньшинств и бывших колониальных народов, а также диалогических отношений между народами с различными культурно-религиозными традициями – все это отвечает принципам формирующегося многополярного, или полицентричного, миропорядка. Более того, эта философия рассматривает диалогические отношения между культурами как пример для отношений в политике внутри общества и между народами. Это может служить вдохновляющим ориентиром для антигегемонистского движения за свободу, суверенное равенство и независимое развитие народов, за возможность выстраивать отношения равноправного диалога и взаимовыгодного сотрудничества в многополярном мире.

Латиноамериканские и российские философы вносят свой вклад в межкультурную философию. Одним из результатов латиноамериканской философии освобождения явилась освобожденчески-ориентированная межкультурная философия. Ее лидером является Рауль Форнет-Бетанкур, основатель «Международной школы межкультурного диалога». Он разрабатывает проект межкультурной трансформации философии. В отличие от европоцентристского канона различные философские традиции рассматриваются им как культурно-укорененные. Прежде всего это означает радикальные изменения в теоретических основах понимания философских вопросов в свете фундаментальной роли культуры в развитии философии. Это открывает новую перспективу в нашем понимании того, что такое философия, ее история и роль в современном обществе. Чтобы выполнять свою социальную роль, философия должна развиваться и вырабатывать новые идеи.

Межкультурная трансформация философии ставит двойную задачу. Во-первых, философия должна критически пересмотреть свой способ мышления и выявить «монокультурные» ограничения своих концепций. Философия, основанная на межкультурном подходе, обретает новые возможности рефлексии, которая не редуцирует культуры, а открыта различным культурным традициям и объединяет их. Во-вторых, в своей социальной роли философия должна быть способна разрабатывать идеи и подходы, отвечающие вызовам и проблемам нашего времени. Эти проблемы возникают главным образом из-за фундаментального противоречия между нивелирующей тенденцией гегемонистской глобализации и диалектикой культурного сопротивления народов, отстаивающих свое право на политическое, экономическое и культурное самоопределение.

Межкультурная философия отстаивает признание многообразия самобытных культур и вместе с тем их диалогические отношения. Она утверждает фундаментальную роль диалогических отношений как конститутивных для человеческой личности: «Диалог – это то, что поддержива-

ет человеческое существо и особенно его человечность» [30, с. 18]. Более того, «путь диалога является единственной разумной альтернативой, ведущей к подлинной гуманизации истории» [30, с. 23]. Однако этому препятствует структурное противоречие в истории, наследие колониализма, калькулятивная инструментальная рациональность, экзистенциальные противоречия *conditio humana* и игнорирование «другого». Преодоление этих препятствий требует глубоких преобразований в отношениях в обществе и на международной арене, и особенно в умах и сердцах людей, метанойи. Форнет-Бетанкур является не только теоретиком, но и практиком межкультурного диалога. Под его руководством регулярно проходят Международные конгрессы межкультурной философии (уже состоялось 15 конгрессов в разных странах), в которых участвуют философы из многих стран, включая Россию, публикуются их доклады.

Россия стала одним из центров межкультурной философии. Российские философы в основном придерживаются взгляда на культуру как целое, признавая многообразие этих «целых» как множественных национальных и исторических типов культур, каждая из которых имеет свой собственный формообразующий принцип. Характерной чертой российских межкультурных исследований в философии является их диалогическая направленность. Они артикулируют в культуре многообразие и единство.

Работы Владислава Лекторского посвящены философскому осмыслению проблем, с которыми сталкиваются народы и культуры в современном мире. В книге «Человек и культура» (2018) он подчеркивает, что понимание открытой природы культуры и межкультурных взаимодействий выходит за рамки простой толерантности к более плодотворным отношениям межкультурного диалога. Каждая культура может иметь свои собственные взгляды на то, как решать определенные общие проблемы, и сравнение их в диалоге может быть плодотворным на практике. Обозначенные им предпосылки такого диалога (равноправие, общие ценности, открытость критике и трансформациям) вполне созвучны межкультурному подходу, согласно которому именно диалог на межличностном уровне может выступить в качестве того зеркала, которое отразит единство и непрерывность «Я», позволит человеку сохранить свою идентичность, целостность и открытость «Другому», а на межкультурном уровне будет способствовать развитию культурной идентичности. Такая идентичность, основанная на свободе и ответственности, выступает необходимым антропологическим условием существования культуры и цивилизации. Анализ Лекторским проблемы индивидуальной и культурной идентичности в условиях современного мира показывает, что, несмотря на серьезные вызовы глобализации и информатизации, сохранение целостности личности и подлинный межкультурный диалог остаются не только возможными, но и необходимыми для дальнейшего существования человека и цивилизации [5].

Работы по межкультурной философии ведутся видными специалистами по философии Востока. Они рассматривают взаимоотношения философской мысли Запада и Востока и возможности диалога культур, а также препятствия на пути такого диалога. Андрей Смирнов, известный

специалист в области классической арабской философии и сравнительной философии, в книге «Всечеловеческое vs. общечеловеческое» (2019) называет основным противоречием современной эпохи конфликт «моноквилизационной и многоквилизационной моделей мирового устройства», иными словами, конфликт «общечеловеческого и всечеловеческого квилизационных проектов». При этом проект многополярного мира в экономической и геополитической областях должен быть дополнен культурно-квилизационным измерением как всеобъемлющий проект многоквилизационного мира.

Смирнов ставит вопрос о разработке теоретического обоснования необходимости проекта многоквилизационного мира. Разработку такого обоснования он начинает с критической оценки универалистского и квилизационного подходов к проблемам культуры и рациональности. Как альтернативу им Смирнов разрабатывает логико-смысловой подход, который определяет культуру как способ смыслополагания. При таком подходе культура рассматривается как смыслофиксирующий феномен, как осмысленность с целью выявить «технологию осмысления» и механизмы, с помощью которых создается осмысленность. Таким образом, «логико-смысловой подход может послужить выработке успешного и эффективного подхода к построению проекта многоквилизационного мира» [9, с. 28]. Этому проекту соответствует концепция всечеловеческого, которая предполагает самоценность и нередуцируемость логик каждой из культур. Он рассматривает развитие концепции всечеловеческого в русской мысли: в идее культурно-исторических типов Николая Данилевского, во всемирной отзывчивости у Федора Достоевского, в классическом евразийстве и «всечеловеческом» проекте квилизационного развития России. Смирнов отмечает стремление народов к суверенному самоопределению и сохранению множественности векторов культурного развития, представленных российской, китайской, индийской, арабо-мусульманской и другими квилизациями. «Всечеловеческий проект мирового устройства – это проект сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа, открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур» [9, с. 204].

Рассмотрению межкультурной философии в теоретическом плане как методологии познания и перспективам создания новой картографии рациональности посвящена книга Мариетты Степанянц «Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы» (2020). Отказываясь от европоцентристского канона, автор исходит из культурной укорененности философии и отстаивает признание культурного многообразия и возможности диалогического взаимодействия культур. Она приводит исторические примеры тому в мусульманской философии: влияние иудаизма и христианства на становление ислама и калама; наличие концептов зороастризма в философии суфизма и ишракизма. Кругшение колониальной системы и появление суверенных государств в Азии, Африке, Латинской Америке сопровождалось ростом самосознания этих народов, стремящихся воссоздать собственные традиции мысли, отличные от западных.

Степанянц солидаризируется с Энрике Дусселем в его критике европоцентристского подход и «необходимости признания того, что называется региональными философиями, имея в виду не только основные восточные традиции – китайскую, индийскую, арабо-мусульманскую, но и латиноамериканские и африканские» [11, с. 10]. Она далее поясняет, что «речь идет не о выработке метафилософии, а о взаимообогащении на основе сохранения многообразия и богатства традиций» [11, с. 14]. Это не исключает общих позиций по глобальным проблемам, которые волнуют людей и являются важными для всего человечества.

Межкультурный диалог или полилог посвящен не только вопросам философии, но и рассмотрению мировых проблем, включая моральное совершенствование личности, разрыв между экономикой и этикой, социальную справедливость и права человека, экологию и т.п. Степанянц сопоставляет взгляды философов Индии, Китая, арабских стран, а также европейских мыслителей по различным вопросам философии, реконструируя их виртуальный диалог. Вместе с тем она дает многочисленные примеры живого диалога видных философов Запада и Востока на многочисленных международных конференциях, в которых сама участвовала. Степанянц видит выход на новый уровень развития философии в использовании богатства многообразных традиций, что требует больших усилий и коллегальности [10].

Примечательно участие российских философов в работе Мирового общественного форума (МОФ) в Родосе «Диалог цивилизаций», который был основан в 2002 г. по инициативе общественных деятелей России, Индии и Греции как практическое осуществление резолюции Генеральной Ассамблеи ООН «Глобальная повестка дня для диалога цивилизаций» и который объединяет представителей различных культурных и духовных традиций, открытых межкультурному и междивизиационному диалогу. Особенно значима деятельность МОФ как голоса разума и пространства встречи и диалога представителей разных культур, объединенных общей тревогой за опасные тенденции в современном мире и стремлением найти позитивную альтернативу на путях мира и сотрудничества. На основе МОФ, в 2016 г. в Берлине был создан международный исследовательский институт «Диалог цивилизаций» [3; 4]. Российские философы принимали активное участие также во Всемирных философских конгрессах, организованных Международной федерацией философских обществ, где вместе с коллегами из Латинской Америки и других регионов обсуждали в том числе темы межкультурной философии. Общим для них была солидарность в том, что диалог является необходимым условием и средством для взаимопонимания и сотрудничества в решении социальных и глобальных проблем.

Мирная альтернатива привлекательна для многих людей и служит общей почвой для диалога между людьми с разными культурными корнями и мировоззрениями, которые жизненно заинтересованы в выживании и процветании своих семей, сообществ, наций и цивилизаций. Люди могут использовать Интернет и социальные медиа для развития межкультурного диалога и создания солидарных сетей объединений, перерастающих в своего рода мирное мировое сообщество, которое может обсу-

ждать и развивать теоретические аспекты нового космополитизма, создавать стратегии и тактики для распространения и реализации космополитических идеалов, облагораживания умов и сердец людей, «космополитизации» внутри общества. Они могут влиять на политические процессы и способствовать демократическим преобразованиям обществ и международных отношений. Проект плюралистического и диалогического космополиса как жизнеспособной альтернативы вдохновляет и дает нам видение пути к укреплению широкого международного сотрудничества и, более того, к космополитическому мировому порядку свободы, справедливости и мира.

Литература

Исследования

1. *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. М.: Neoclassic, 2021.
2. *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок: Статьи, доклады, лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012.
3. *Деменчонок Э.В.* Диалог цивилизаций: в защиту человечности в человеке // Вестник РФО. 2018. № 2(86). С. 18–21.
4. *Деменчонок Э.В.* Межкультурный диалог как альтернатива глобальному беспорядку // Вестник РФО. 2015. № 4(76). С. 91–95.
5. *Лекторский В.А.* Человек и культура. Избранные статьи. СПб.: СПбГУП, 2018.
6. *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика, 2007.
7. Проблемы мира и социального прогресса в современной философии / Ред.: Б.Т. Григорьян, В.В. Мшвениерадзе, Т.И. Ойзерман и др. М.: Политиздат, 1983.
8. *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы. В 2 т. М.: ПоРог, 2004.
9. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра, ЯСК, 2019.
10. Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / Ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука, 2022.
11. *Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука, 2020.
12. *Хабермас Ю.* Расколотый Запад. М.: Весь мир, 2008.
13. *Эпштейн М.Н.* Слово и молчание: метафизика русской литературы. М.: Высшая школа, 2006.
14. *Agustin O.G.* Dialogic Cosmopolitanism and the New Wave of Movements: From Local Rupture to Global Openness // Globalizations. 2017. No. 14(5). P. 700–713.
15. *Appiah K.A.* Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers. New York: W.W. Norton, 2006.
16. *Archibugi D.* The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy. Princeton: Princeton University Press, 2008.
17. *Beck U.* The Cosmopolitan Vision. Cambridge: Polity, 2006.
18. *Benhabib S. et al.* Another Cosmopolitanism. New York: Oxford University Press, 2006.
19. *Clark T.* Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

20. *Dallmayr F.* After Babel: Journeying toward Cosmopolis // *Intercultural Dialogue: In Search for Harmony in Diversity* / Ed. by E. Demenchonok. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2016. P. 365–378.
21. *Dallmayr F.* Democracy and Liberation: A Tribute to Enrique Dussel // *Dallmayr F. Democracy to Come: Politics as Relational Praxis*. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 64–81.
22. *Dallmayr F.* Freedom and Solidarity: Toward New Beginnings. Kentucky: University Press of Kentucky, 2015.
23. *Delanty G.* The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
24. *Demenchonok E.* Filosofía latinoamericana: problemas y tendencias. Bogotá: Editorial El Búho, 1990.
25. *Derrida J.* On Cosmopolitanism and Forgiveness. London; New York: Routledge, 2001.
26. Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok / Ed. by F. Dallmayr. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2023.
27. *Dussel E.* Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion. Durham, NC: Duke University Press, 2020.
28. *Epstein M.* Ideas Against Ideocracy: Non-Marxist Thought of the Late Soviet Period (1953–1991). London: Bloomsbury Academic, 2021.
29. *Epstein M.* The Phoenix of Philosophy. Bloomsbury Academic, 2019.
30. *Fornet-Betancourt R.* Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue in a Conflicted World // Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok / Ed. by F. Dallmayr. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2023. P. 17–27.
31. *Fornet-Betancourt R.* Transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001.
32. *Hamburg G.M., Poole R.A.* Introduction: The Humanist Tradition in Russian Philosophy // *A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity* / Ed. by G.M. Hamburg, R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 1–25.
33. *Held D.* Cosmopolitanism: Ideas and Realities. Malden, MA: Polity, 2010.
34. *Horujy S.S.* Practices of the Self and Spiritual Practices: Michel Foucault and the Eastern Christian Discourse. Grand Rapids, MI: William R. Eerdmans, 2015.
35. *Ingram J.D.* Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism. New York: Columbia University Press, 2013.
36. *Jordaan E.* Dialogic Cosmopolitanism and Global Justice // *International Studies Review*. 2009. Vol. 11. No. 4. P. 736–748.
37. *Kogler H.-H.* Reflexivity and Globalization: Conditions and Capabilities for a Dialogical Cosmopolitanism // *Human Affairs*. 2017. Vol. 27. No. 4. P. 374–388.
38. Latin American and Russian Philosophy and Literature in Dialogue: Raúl Fornet-Betancourt's Conversation with Edward Demenchonok // Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok / Ed. by F. Dallmayr. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2023. P. 375–418.
39. *Mendieta E.* From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism // *Ethics & Global Politics*. 2009. No. 2(3). P. 241–258.
40. *Mignolo W.D.* The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism // *Cosmopolitanism* / Ed. C.A. Breckenridge. Durham: Duke University Press, 2002. P. 157–188.

41. *Nascimento A.* Building Cosmopolitan Communities: A Critical and Multidimensional Approach. New York: Palgrave, 2013.
42. Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Century: A Contemporary View from Russia and Abroad / Ed. by V.A. Lektorsky, M.F. Bykova. London: Bloomsbury Academic, 2019.
43. *Pogge Th.W.* World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Cambridge: Polity Press, 2002.
44. *Takho-Godi E.A.* The Interactions between Literature and Philosophy: A View from Russia // *Studies in East European Thought*. 2020. No. 72. P. 195–203.
45. The Palgrave Handbook of Russian Thought / Ed. by M.F. Bykova, M.N. Forster, L. Steiner. Palgrave Macmillan, 2021.

Источники

46. *Достоевский Ф.М.* Письма. 10. М.М. Достоевскому. 16 августа 1839. Петербург // *Достоевский Ф.М. Собрание сочинений*. В 15 т. СПб.: Наука, 1996. Т. 15. С. 20–22.
47. *Кант И.* К вечному миру. Философский проект // *Кант И. Собрание сочинений*: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 5–56.
48. *Соловьев В.С.* О расколе в русском народе и обществе // *Соловьев В.С. Собрание сочинений*: В 9 т. / Под ред. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. Т. 3. СПб.: Просвещение, 1912. С. 245–280.
49. *Adorno T.* Can One Live After Auschwitz?: A Philosophical Reader. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
50. *Blanchot M.* L'attente l'oubli. Paris: Gallimard, 2000.
51. *Borges J.L.* Biblioteca personal. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana, 1988.
52. *Borges J.L.* The Book of Sand. New York: Dutton, 1977.
53. *Carpentier A.* Los Pasos Perdidos. Penguin Books, 1998.
54. *Carpentier A.* The Kingdom of This World. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2006.
55. *Derrida J.* Signeponge = Signsponge. New York: Columbia University Press, 1984.
56. *Heidegger M.* Country Path Conversations. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016.

Demenchonok, Edward V. *Latin American and Russian philosophy and literature in dialogue*

References

1. Brzezinski, Z. (2021), *Velikaya shakhmatnaya doska. Gospodstvo Ameriki i yego geostrategicheskiye imperativy* [The Grand Chessboard: American Primacy And Its Geostrategic Imperatives], Moscow: Neoclassic (in Russian).
2. Guseinov, A.A. (2012), *Filosofiya – mysl' i postupok: Stat'i, doklady, lektzii, interv'yu* [Philosophy – Thought and Deed: Articles, Reports, Lectures, Interviews], St. Petersburg: SPbHUP (in Russian).
3. Demenchonok, E.V. (2018), Dialogue of Civilizations: In Defense of Humanity in Man, *Vestnik RFO*, no. 2(86), pp. 18–21 (in Russian).
4. Demenchonok, E.V. (2015), Intercultural Dialogue as an Alternative to Global Disorder, *Vestnik RFO*, no. 4(76), pp. 91–95 (in Russian).

5. Lektorsky, V.A. (2018), *Chelovek i kul'tura. Izbrannyye stat'i* [Man and Culture: Selected Articles], St. Petersburg: SPbHUP (in Russian).
6. Motroshilova, N.V. (2007), *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* [Thinkers of Russia and Philosophy of the West], Moscow: Respublika (in Russian).
7. Grigoryan, B.T., Mshvenieradze, V.V., Oizerman, T.I., et al. (eds.) (1983), *Problemy mira i sotsial'nogo progressa v sovremennoy filosofii* [Problems of Peace and Social Progress in Contemporary Philosophy], Moscow: Politizdat (in Russian).
8. Semenova, S.G. (2004), *Metafizika russkoy literatury* [Metaphysics of Russian Literature], in 2 vols., Moscow: PoRog (in Russian).
9. Smirnov, A.V. (2019), *Vsechelovecheskoye vs. obshchechelovecheskoye* [All-Human vs. Universally Human], Moscow: Sadra, YaSK (in Russian).
10. Stepanyants, M.T. (ed.) (2022), *Sravnitel'naya filosofiya: ot sravnitel'noy k mezhkul'turnoy filosofii* [Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy], Moscow: Nauka (in Russian).
11. Stepanyants, M.T. (2020), *Mezhkul'turnaya filosofiya: istoki, metodologiya, problematika, perspektivy* [Intercultural Philosophy: Origins, Methodology, Problematics, Perspectives], Moscow: Nauka (in Russian).
12. Habermas, Y. (2008), *Raskolotyy Zapad* [The Devided West], Moscow: Ves' mir (in Russian).
13. Epstein, M.N. (2006), *Slovo i molchaniye: metafizika russkoy literatury* [Word and Silence: Metaphysics of Russian Literature], Moscow: Vysshaya Shkola, (in Russian).
14. Agustin, O.G. (2017), Dialogic Cosmopolitanism and the New Wave of Movements: From Local Rupture to Global Openness, *Globalizations*, no. 14(5), pp. 700–713.
15. Appiah, K.A. (2006), *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: W.W. Norton.
16. Archibugi, D. (2008), *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton: Princeton University Press.
17. Beck, U. (2006), *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity.
18. Benhabib, S. et al. (2006), *Another Cosmopolitanism*, New York: Oxford University Press.
19. Clark, T. (2008), *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
20. Dallmayr, F. (2016), After Babel: Journeying toward Cosmopolis, in: Demenchenok, E. (ed.), *Intercultural Dialogue: In Search for Harmony in Diversity*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, pp. 365–378.
21. Dallmayr, F. (2017), Democracy and Liberation: A Tribute to Enrique Dussel, in: Dallmayr, F., *Democracy to Come: Politics as Relational Praxis*, Oxford: Oxford University Press, pp. 64–81.
22. Dallmayr, F. (2015), *Freedom and Solidarity: Toward New Beginnings*, Kentucky: University Press of Kentucky.
23. Delanty, G. (2009), *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
24. Demenchenok, E. (1990), *Filosofia latinoamericana: problemas y tendencias*, Bogotá: Editorial El Búho.
25. Derrida, J. (2001), *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London, New York: Routledge.

26. Dallmayr, F. (ed.) (2023), *Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok*, Lanham, Maryland: Lexington Books.
27. Dussel, E. (2020), *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*, Durham, NC: Duke University Press.
28. Epstein, M. (2021), *Ideas Against Ideocracy: Non-Marxist Thought of the Late Soviet Period (1953–1991)*, London: Bloomsbury Academic.
29. Epstein, M. (2019), *The Phoenix of Philosophy*, Bloomsbury Academic.
30. Fornet-Betancourt, R. (2023), Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue in a Conflicted World, in: Dallmayr, F. (ed.), *Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok*, Lanham, Maryland: Lexington Books, pp. 17–27.
31. Fornet-Betancourt, R. (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclee de Brouwer.
32. Hamburg, G.M., & Poole, R.A. (2010), Introduction: The Humanist Tradition in Russian Philosophy, in: Hamburg, G.M., & Poole, R.A. (eds.), *A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–25.
33. Held, D. (2010), *Cosmopolitanism: Ideas and Realities*, Malden, MA: Polity.
34. Horujy, S.S. (2015), *Practices of the Self and Spiritual Practices: Michel Foucault and the Eastern Christian Discourse*, Grand Rapids, MI: William R. Eerdmans.
35. Ingram, J.D. (2013), *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism*, New York: Columbia University Press.
36. Jordaan, E. (2009), Dialogic Cosmopolitanism and Global Justice, *International Studies Review*, vol. 11, no. 4, pp. 736–748.
37. Kogler, H.-H. (2017), Reflexivity and Globalization: Conditions and Capabilities for a Dialogical Cosmopolitanism, *Human Affairs*, vol. 27, no. 4, pp. 374–388.
38. (2023), Latin American and Russian Philosophy and Literature in Dialogue: Raúl Fornet-Betancourt's Conversation with Edward Demenchonok, in: Dallmayr, F. (ed.), *Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok*, Lanham, Maryland: Lexington Books, pp. 375–418.
39. Mendieta, E. (2009), From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism, *Ethics & Global Politics*, no. 2(3), pp. 241–258.
40. Mignolo, W.D. (2002), The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism, in: Breckenridge, C.A. (ed.), *Cosmopolitanism*, Durham: Duke University Press, pp. 157–188.
41. Nascimento, A. (2013), *Building Cosmopolitan Communities: A Critical and Multi-dimensional Approach*, New York: Palgrave.
42. Lektorsky, V.A., & Bykova, M.F. (eds.) (2019), *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Century: A Contemporary View from Russia and Abroad*, London: Bloomsbury Academic.
43. Pogge, Th.W. (2002), *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge: Polity Press.
44. Takho-Godi, E.A. (2020), The Interactions between Literature and Philosophy: A View from Russia, *Studies in East European Thought*, no. 72, pp. 195–203.
45. Bykova, M.F., Forster, M.N., & Steiner, L. (eds.) (2021), *The Palgrave Handbook of Russian thought*, Palgrave Macmillan.