

## ГЛОБАЛИСТИКА И ФУТУРОЛОГИЯ

*И.В. СЛЕДЗЕВСКИЙ*

## Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики

В статье анализируется представление о диалоге цивилизаций как форме перехода от “реальной политики” силы к “новому институционализму”, предполагающему intersubjective характер международных отношений. Подчеркнуты проблемы, связанные с метафорическим использованием понятия “цивилизация” и персонализацией образа диалога цивилизаций.

**Ключевые слова:** цивилизация, смысловое поле, новый институционализм, intersubjectивность, диалог, глобальная этика, глобальное управление.

In article representation about dialogue of civilizations as a form of transition from “the real policy” of force to a “new institutionalism”, assuming intersubjective character of the international relations is analyzed. The problems connected with metaphorical use of concept “civilization” and personification of the image of dialogue of civilizations are underlined.

**Keywords:** civilization, semantic field, new institutionalism, intersubjective, dialogue, global ethic, global management.

С окончанием холодной войны в международный интеллектуальный и политический оборот вошел ряд новых политических конструктов (ментальных и когнитивных карт, концепций, парадигм) миропорядка: многополярный мир, единое мировое гражданское общество, мировой демократический транзит, анархичный мир и др. Они отражают выход миропорядка за рамки его традиционной (государственно-центричной) организации и претендуют на радикальное изменение мировой политической повестки дня. В ряду новых моделей приобрела известность концепция *диалога цивилизаций*, впервые обоснованная в работах А. Тойнби в качестве идеала исторического знания, “независимого от особенностей восприятия, обусловленных местом и временем” [Тойнби, 1991, с. 21], эта концепция с начала 2000-х гг. приобрела новый глобальный интеллектуальный и политический контекст.

### “Новый уровень” диалога цивилизаций

Интерес к этой концепции возник в обстановке острой международной дискуссии, вызванной публикацией сначала статьи, а затем книги С. Хантингтона “Столкновение цивилизаций”. После того как осенью 1998 г. Генеральная ассамблея ООН поддержала

предложение президента Ирана С. Хатами организовать движение за диалог между цивилизациями и объявила 2001 г. годом такого диалога, стало очевидным международное значение идей Тойнби. В конце 2000 г. в докладе Генерального секретаря ООН “Год диалога между цивилизациями под эгидой ООН” была сформулирована концептуальная основа межцивилизационного диалога в условиях глобализации. Концепция предлагала новый взгляд на цели глобальных и международных отношений. Многообразие рассматривалось как “человеческое лицо глобализации”, диалог – как “зерно новой парадигмы международных отношений”, индивидуальная ответственность за принятие политических решений – как “неотъемлемый элемент новой парадигмы”, “подотчетность личности в международных отношениях” [Организация... 2000].

В ноябре 2001 г. 56 сессия Генеральной ассамблеи ООН утвердила “Глобальную повестку дня для диалога между цивилизациями”. Она трансформировала первоначальную общую идею диалога в развернутую концепцию “поощрения культуры мира и диалога между цивилизациями”. В этом документе дано определение диалога между цивилизациями как “процесса, идущего внутри цивилизаций и на их стыке, который основан на всеобщем участии и коллективном желании учиться, открывать для себя и изучать концепции, выявлять сферы общего понимания и основные ценности и сводить разные подходы в единое целое с помощью диалога”, и изложены его цели, в том числе – “содействие всеобщему участию, равноправию, равенству, справедливости и терпимости в отношениях между людьми; укрепление взаимопонимания и взаимного уважения с помощью взаимодействия между цивилизациями; взаимное обогащение и развитие знаний, а также понимание богатства и мудрости всех цивилизаций; выявление и поощрение того, что объединяет цивилизации, в целях устранения общих угроз для единых ценностей, универсальных прав человека и достижений человеческого общества в различных областях” [Организация... 2001].

События 11 сентября 2001 г. придали “цивилизационной повестке дня” новый, живой смысл. Острой проблемой международных отношений, региональной и глобальной безопасности стали отношения между странами Запада и исламским миром. Глобализация с “человеческим лицом” приобрела не только концептуальное, но и ярко выраженное ценностное значение.

Таким образом, за весьма короткое время концепция диалога цивилизаций превратилась в значимое направление деятельности ООН. Его политическую значимость подчеркивает появление сетей международных фондов, форумов, объединений, связывающих свою деятельность с целями, провозглашенными в Повестке дня ООН для диалога цивилизаций: форум “Диалог цивилизаций”, международное сообщество правительственных и неправительственных организаций “Альянс цивилизаций”, неправительственный институт межрелигиозного диалога (Иран), Центр по вопросам диалога (университет Ла Троб, Австралия) и др.

Усилия ООН придают концепции диалога цивилизаций значение миротворческой инициативы, а поддерживающим ее форумам, сообществам и организациям – образ нового *миротворческого движения*. Участие в них большого числа правительственных и неправительственных организаций, общественных и религиозных лидеров имеет, несомненно, и прагматическую составляющую. Межкультурные контакты и обсуждения в символическом пространстве “встреч культур и цивилизаций” позволяют “улаживать вопросы, которые беспокоят всех, с помощью процедур диалога с общим участием” [Бенхабиб, 2003, с. 43].

В концепции диалога цивилизаций можно разглядеть и *глобальную политическую утопию*, призванную компенсировать (хотя бы отчасти) нынешнее иррациональное состояние мирового политического процесса: рост числа необдуманных военно-политических действий; распространение по всему миру религиозной нетерпимости, культурной исключительности и ксенофобии; размывание понятий “война” и “международная безопасность”; эскалация глобальных проблем, рисков и неопределенности мирового развития.

Как идейно-политическую конструкцию концепцию диалога цивилизаций отличает, таким образом, соединение элементов прагматизма и утопизма, действия и культурной рефлексии. Разделить их очень трудно, и это не случайно. Соединяет их еще одна, на мой взгляд, важнейшая составляющая – *конструирование нового мирознания*, нового смыслового основания мироустройства. Концепты, задающие восприятие мира как “мирового общества” или “системы государств”, заменяются на “коммуникативные образы” и “смыслы миропорядка”. Жестко отграниченные структуры миропорядка преобразуются в сети трансграничных взаимодействий, имеющих в своей основе общие принципы, ценности и нормы поведения.

Я вижу в проекте диалога (альянса) цивилизаций *смысловой конструкт*, осознанный набор (шкалу) смыслов и ценностей, переопределяющий прежние, жестко структурированные значения миропорядка и мировой политики. Эта особенность отличает проект диалога цивилизаций от других конструктов нового миропорядка, которые включают смысловое начало в основном в качестве неосознанного культурного фона, *набора фоновых практик*, в терминологии Л. Бляхера [Бляхер, 2005, с. 125, 159]. В отличие от них, конструкт диалога цивилизаций направлен на *изменение* смысловых практик мировой политики, повышение уровня ее интерактивности, согласованности международных действий. То, как возник этот конструкт, – при посредстве отторжения конструкта “столкновения цивилизаций” – говорит о трансформации мировой политики как *смысловой реальности*.

Смысловую реальность мировой политики формируют смысловые поля<sup>1</sup>, образующиеся вокруг колоссальных по своей экзистенциальной и стратегической значимости схематизированных образов: война–мир, сила–слабость, опасность–безопасность. В традиционной геополитической картине мира привычную осмысленность этим образам придает возвышающийся над культурно-цивилизационными различиями авторитарный образ государственно-центрического мирового порядка. Смысловые поля диалога/столкновения цивилизаций отражают нарастающую уязвимость, проблематичность этой картины мира как смысловой реальности миропорядка. Устойчивый смысловой фон, который еще недавно обеспечивала эта картина, распадается, точнее – переживает состояние дезинтеграции. В пространстве мировой политики возникают конкурирующие смысловые практики, которые базируются на дихотомических образах мироустройства: глобализация–национально-государственная обособленность, культурная унификация–культурное разнообразие, Запад–Незапад. В смысловой связке – противоречии конструктов “диалог–столкновение цивилизаций” проявляются одновременно и дезинтеграция смыслового пространства мировой политики, и *борьба за контроль над ним*, над его фоновыми образами, символами, практиками.

Что же конкретно означает для современной мировой политики смысловое поле диалога цивилизаций? Для ответа на этот вопрос (а в контексте противоречий глобализации он имеет первостепенное значение) недостаточно просто зафиксировать смысловое значение конструкта межцивилизационного диалога, как и образующееся вокруг этого конструкта более широкое смысловое поле. Важно выявить и понять *смыслообразующую функцию* этого поля. Во-первых, какие *реальные проблемы* мировой политики обуславливают смысловую динамику диалога цивилизаций, обладают мироорганизующими значениями? Во-вторых, какие *смысловые элементы, связи и структуры* позволяют диалогу цивилизаций играть смыслообразующую роль? В-третьих, какую *конфигурацию* глобальных и мировых отношений, в чьих интересах и с какими результатами выстраивает данная смысловая реальность? И в итоге – ка-

<sup>1</sup> Речь идет об описании смысловых структур (связей) в терминах смысловых валентностей (способностей смыслов к взаимному притяжению и отталкиванию). Я опираюсь на системную трактовку этого понятия, предложенную О. Дукой. Валентность смыслов – их сочетаемость или несочетаемость – ведет к образованию смысловых полей. Они влияют на цель (направленность) смыслообразования и в свою очередь изменяются под его влиянием. “Смысловое поле – это смысловое пространство, изменяющееся под влиянием процесса смыслообразования” [Дука, 2009, с. 14].

кую логику понимания (смыслообразования) диалога выстраивают придаваемые ему смыслы? Насколько *диалогичны* его новейшие варианты, связанные с предлагаемой парадигмой глобальных и международных отношений?

### **Проблема интерсубъективности глобальных и международных отношений**

Проблематика мировой политики сегодня все более выходит за рамки традиционного понятия “международные отношения”. В значительной степени это объясняется слиянием областей внешней и внутренней политики в новую единую сферу “единого мирового политического” [Современная... 2009, с. 19–20]. Но не меньшее (а в ценностно-смысловом отношении – даже большее) значение имеет *проблематизация мирового порядка* в целом.

Мир предсказуем или непредсказуем, опасен или неопасен в зависимости от того, увеличивается или сокращается область устойчивости миропорядка, то есть та его часть, в которой параметры порядка – *правила и ограничения действий* на мировой арене действуют наиболее эффективно и менее всего подвержены быстрым и неконтролируемым изменениям. За долгий путь своей истории, кризисов и подъемов в развитии человечество создало такие механизмы социального взаимодействия, которые не только восстанавливали, но и расширили сферу устойчивости миропорядка через постоянные (и даже растущие) нарушения равновесия. Ни один из политических катаклизмов XX в., связанных прежде всего с двумя мировыми войнами, не привел, несмотря на ужасающие человеческие жертвы и катастрофические материальные потери, к глобальному краху миропорядка; напротив, именно в XX в. он укрепился, обрел четкие правовые и институциональные рамки.

Этот феномен можно объяснить ростом именно в последнее столетие разнообразных способов, форм и процедур согласования международных действий, взаимоотношений общества и государства, внутренней и внешней политики государств. В свою очередь, условием и результатом этого процесса стало усиление *интерсубъективности* международных отношений, то есть развитие таких форм субъективности участников мировой политики, которые принимают во внимание факт существования *других* мировых игроков, отвечают этому факту и базируются на нем, как на объективной реальности. Примером (и даже феноменом) высокой интерсубъективности можно считать общий процесс взаимодействия в период холодной войны ее главных участников – СССР и США. Жесткая идеологическая конфронтация великих держав сочеталась с *идентичной интерпретацией* таких проблем глобальной значимости, как предотвращение ядерной войны, ограничение гонки вооружений и распространения оружия массового поражения.

Для отношений интерсубъективности недостаточно соблюдения общих правил действий. Сами эти правила, их интерпретация и понимание должны выстраиваться в *общей логике смыслополагания*, тяготея к единым смыслам, к общему смысловому полю. Чтобы общие смысловые ориентации стали фактом мировой политики, ее участники должны обладать сходной в основных чертах культурной – *языковой картиной мира*, системой образов и концептуальных конструктов. Эта задача становится особенно сложной, коль скоро речь идет об образах и конструктах миропорядка, выстраивании его смыслов на общем, едином основании. Общая интерпретация целей и задач миропорядка требует единого (в необходимых рамках) и непротиворечивого понимания *смысла мироустройства*, что в свою очередь предполагает наличие некоего метауровня смыслов, внешнего по отношению ко всем логическим формам, описывающим мир. Этот уровень смыслов принадлежит и не принадлежит мировой системе отношений: из него вытекают все ее смыслы и объяснения, но он сам не требует объяснения и не имеет понятия “внешнее”, так как не предполагает разделения “внешнего” и “внутреннего”.

Успех той формы интерсубъективности, благодаря которой в мировых делах вплоть до последнего времени вырабатывалась общая структура желаемых институтов, политических знаний и практики, можно объяснить тем, что в реальности она была мировой (международной), *но не глобальной*; международной по форме, но *европоцентричной* по сути; не учитывающей многообразия смысловых полей и логик смыслополагания в других культурах и цивилизациях. Тот метауровень осмысления мира, которого требовал данный тип интерсубъективности (в качестве обязательного условия понимания целей и условий мировой политики), оставался метауровнем смыслов новоевропейской цивилизации со времени колониальной экспансии Запада в XVI–первой половине XX в.

Нормативно-смысловым образцом международной интерсубъективности стала типичная для западного общества эпохи модерна модель *культурно-гомогенного* общества, в котором правильным, понятным, осмысленным является то, что существует как простое единство множественности индивидов (а не культур). И на государственном, и на международном уровнях политики согласование национального единства и культурного разнообразия предполагает прежде всего суверенитет национальных государств, субъектность собственного государства (а не субъектность Бога, предков или каких-либо сверхъестественных сил). Соответственно, правильным, осмысленным, понятным представляется такой миропорядок, в котором возможности выбора правил политических действий строго ограничены: различия социального строя и культурно-религиозной жизни не столь важны с точки зрения политической интерсубъективности; а среди всех возможностей и предпочтений конкретного государства наибольшим весом обладает “фактор силы”.

Глобализация и ее противоречия разрушают – быстро и масштабно – этот тип политической интерсубъективности как внутри, так и вне национальных государств. Глобальные отношения придают всем главным составляющим мировой политики невиданную до конца XX в. сложность, мобильность, изменчивость с точки зрения числа, интересов, возможных действий мировых игроков, качества и количества необходимой для этих действий информации, неограниченности коммуникаций и создания сетевых (трансграничных) сообществ, возможностей массивованного и быстрого изменения соотношения геоэкономических и геополитических факторов, условий взаимодействия государственных и негосударственных (трансграничных) политических акторов. Новые мировые игроки – глобальные ТНК, мегаполисы, общественные и культурные движения (всевозможных форм, оттенков и направлений), неправительственные организации, религиозно-фундаменталистские течения, международные криминальные сети, экстремистские подпольные организации и структуры – действуют на ином поле мировых отношений, чем поле государственных (национальных) интересов и обязательств, гражданского согласия и выстроенных в определенной логике межгосударственных отношений. В этом расширяющемся пространстве *свободы от ограничений* уже не действуют так жестко, как прежде, правила, связанные со смысловыми образами и конструктами “национальный интерес”, “национальный суверенитет”, “национальная территория”, зато действуют неправовые (“теневые”) принципы быстрой максимизации выгоды, анархичные правила определения собственных интересов и целей в соответствии с типом игры, в которую эти структуры, движения и организации включены в конкретной ситуации и в каждый данный момент времени.

Эффективная и более или менее постоянная политическая интерсубъективность в пространстве культурного плюрализма становится сомнительной. В еще большей степени это относится к согласованной интерпретации целей и задач миропорядка. То, что на протяжении целой исторической эпохи было бесспорным его смысловым метауровнем – идеалы Разума, Свободы, Прогресса, Модернизации, в глобальном культурном пространстве обнаруживает свою недостаточную универсальность, наличие внешних границ, а значит – смысловую неполноту и логическую противоречивость.

Проблема интерсубъективности мировых отношений (в ее связи с процессами трансформации и усложнения миропорядка) осознается в политической науке. Замет-

но стремление концептуально определить то общее смысловое поле мировой политики, которое помогло бы понять ее общее основание и, соответственно, возможности согласования действий ее разнообразных акторов. В западной политологии это направление развивается на фоне упадка теории *политического реализма (Realpolitik)*, выводящей действия мировых игроков из их интересов, выраженных в терминах силы, и связано с признанием особой значимости в мировой политике целей и смыслов, *предпочтений ее участников, их идей и этических ценностей*, выбора ими той или иной модели поведения в отношении друг друга [Гоулдманн, 1998, с. 387, 398–404; Кеохейн, 1998, с. 441–448].

Полнее всего это направление реализуется в так называемом *новом институционализме*, который признает движущей силой политических действий реализуемые через политические институты обязательства и обязанности акторов, а не их эгоистичные расчеты и изолированные интересы. Предполагается, что понимание акторами своих интересов и предпочтительных действий определяется балансом предполагаемых затрат и выгод от наличия или отсутствия доверия к обязательствам в отношении других. Новый институционализм заключает в себе и определенную логику полагания смысла мировой политики: в этой логике смысловым основанием “игры” международных акторов становится формирование единого глобального общества и мирового (глобального) управления в виде саморегулирования мировых процессов.

В отечественной политологии проблема интересубъективности мировых отношений отождествляется не столько с темой значений и смыслов поведения мировых игроков, сколько с нарастанием разнообразия моделей и стандартов такого поведения, размытанием норм политической системы мира, с обостряющей конкуренцией различных моделей развития [Современная... 2009, с. 11; Лебедева, 2008, с. 63; Караганов, 2008, с. 54–58]. Однако и эти точки зрения исходят из наличия (точнее – сохранения) общего смыслового поля политики, известного согласования действий разнородных международных игроков. Это поле отождествляется с образом и конструктом *полицентричного (многополярного) мира*, построенного то ли на жестокой конкуренции “всех против всех” [Караганов, 2008, с. 59], то ли на существовании расширенного “ядра” системы международных отношений [Современная... 2009, с. 212], но обязательно предполагающего сотрудничество всех ответственных сил (прежде всего, самых сильных держав) в недопущении новых масштабных конфликтов.

Можно заметить также, что и либерально-институциональный и “реалистический” подходы к мировой политике продолжают традиционно базировать свои предпосылки и выводы на *одном основании (метауровне) понимания мира* – представлении о его бытийности (вне связи с каким-либо божественным или космическим Абсолютом) и рациональном устройстве. Правда, в последние 15–20 лет культуро-центристские предпосылки этого видения мира активно дополняются и заменяются идеологией *мультикультурализма*, провозглашающего принцип равенства самых различных культур, традиций, представлений. Но этот принцип не решает, а скорее, обостряет (в смысловом и ценностном отношении) проблему интересубъективности. Как можно обеспечить *равное* отношение к культурным различиям, то есть к тому, к чему люди относятся *по-разному*? Какие различия надо учитывать, а какие – нет? Как переводить смыслы категорий одних культур на язык других? Как добиться подтверждения того, что относящие себя к разным культурным и религиозным традициям люди равны между собой во всех смыслах?

На этом уровне глобальных противоречий проблема интересубъективности мировой политики перерастает в проблемы человеческого, межкультурного диалога. Но почему для обоснования этого очевидного императива выбирается конструкт межцивилизационного диалога? Какие смысловые элементы и связи способствуют его внедрению в сферу мировой политики?

## Метафорический смысл диалога цивилизаций

В политическом дискурсе словосочетание “диалог цивилизаций” воспринимается как вполне осмысленное, не требующее дополнительных средств понимания и объяснений. Происходит это, однако, исключительно потому, что смысловое содержание межцивилизационного диалога отождествляется прямо или косвенно со смыслами *диалога политического* (согласование позиций и решение конкретных, прагматических задач). Например, цель “Альянса цивилизаций” усматривается “в укреплении взаимопонимания и отношений сотрудничества между странами и народами культур и религий и в процессе этого – в оказании помощи в борьбе с силами, усугубляющими поляризацию общества и разжигающими экстремистские настроения” [Альянс... 2008].

Однако вне текущего, сугубо политического контекста осмысление выражения “диалог цивилизаций” представляет непростую задачу. Сложность понимания и интерпретации данного словосочетания определяется тем, что и без того крайне широкий смысл *межцивилизационных* отношений в нем уподобляется *человеческому* диалогу, *межличностной* коммуникации. Речь идет не о диалоге в буквальном, “физическом” смысле этого слова, а о *метафоре* диалога, которая переносит человеческое понимание взаимодействия на широкий круг абстрактных отношений и связей (межцивилизационные взаимодействия). Соединение столь разных и широких контекстов придает формуле “диалог цивилизаций” большой эвристический потенциал, превращает ее в *концептуальную* смыслообразующую *метафору*.

Однако метафора “диалог цивилизаций” не имеет под собой достаточно очевидного, “простого” человеческого опыта и потому требует для своего понимания определенной концептуальной позиции, соотнесения метафоры с вопросами, которые она порождает.

Постановку и обстоятельный анализ этой проблемы мы находим у немецкого религиоведа – преподавателя философии религии в образовательно-исследовательском институте имама Хомейни (Иран), мусульманина М. Легенгаузена. Уточняя значение метафоры “диалог цивилизаций” как способа осмысления человеческого опыта, он пишет: “Основной замысел теории столкновения цивилизаций – в объяснении происходящих конфликтов. Это – часть политического анализа. Идея диалога между цивилизациями, с другой стороны, вовсе не является анализом. Скорее, в метафорической форме, это – предложение пути, на котором мы сможем встретиться с другими. Это как если бы Хафиз отвечал Макиавелли. Один говорит о реальной политике, а другой – о любви” [Легенгаузен, 2008].

Легенгаузен выделяет две метафорические модели интерпретации межцивилизационного диалога, которые переносят смыслы диалога на абстрактную сферу межцивилизационных отношений и потому воспринимаются как смысл самого межцивилизационного диалога. Первую модель он определяет как *антропологическую*: она уподобляет межцивилизационный диалог диалогу между физическими лицами.

Вторую модель Легенгаузен называет *репрезентативной*: “...индивидуумы должны считаться представителями различных цивилизаций”. Однако буквальное следование этой модели способно завести межцивилизационный диалог в тупик. “Основная проблема с этой интерпретацией, – подчеркивает исследователь, – в том, что цивилизации – это не организации, имеющие официальных представителей и лидеров. Кого можно назвать представителем Западной цивилизации? Президента Евросоюза? Кто представляет китайскую цивилизацию? Определенно не действующий Глава тамошней коммунистической партии... Цивилизация – это не политическое подразделение... Цивилизация – это не община или собрание индивидуумов, но, скорее, это – высоко развитое состояние человеческого общества... Чтобы представлять цивилизацию, человек должен быть способен представлять идеи, художественные вкусы, духовные ценности, культурные тенденции, технологию и литературу этой цивилизации. Человек должен быть историком своей цивилизации... Он также должен быть антрополо-

гом, философом, лингвистом, политологом, конструктором, литературным критиком, кинокритиком и т.д. Очевидно, таким образом, что для одного человека невозможно представлять одну цивилизацию” [Легенгаузен, 2008].

Выход из этой почти туиковой ситуации Легенгаузен видит в метафорическом дополнении антропологической позиции позицией репрезентативной. “Как и в репрезентативной метафоре, мы можем говорить об индивидуумах как представителях своих цивилизаций, не в том смысле, что отдельный индивидуум обладает правом или способностью говорить от имени цивилизации, но в смысле того, что цивилизация может говорить устами индивидуумов, поскольку каждая личность является продуктом цивилизации” [Легенгаузен, 2008].

Наблюдения Легенгаузена целиком основываются на метафорическом понимании диалога цивилизаций. Для анализа смыслового содержания такого диалога это очень важно. Соединенные вместе слова “диалог” и “цивилизация” отсылают к чему-то многообразному, глобальному и одновременно единому, чего нет в контексте каждого из этих слов. Метафорический смысл диалога цивилизаций позволяет понять и другую важнейшую его особенность. Как идея, диалог строится на соответствиях в человеческом опыте (между речью и слушанием, речью и обменом культурными достижениями, речью и манерой поведения), а не на логическом единстве диалога и цивилизации.

Однако понимание смысла межцивилизационного диалога исключительно на уровне метафоры не гарантирует ни адекватной интерпретации этого смысла, ни адекватных условий для его практической реализации. Сохраняется возможность его буквального понимания (как межличностной коммуникации). Это может приводить к сужению и фактически к свертыванию смыслового поля диалога цивилизации именно как живого и расширяющегося процесса. Такого рода опасность связана либо с *реификацией* диалога (отождествление его с обменом “продуктами цивилизаций”), либо с его избыточной *персонализацией* (отождествление с диалогом официальных лиц – “представителей цивилизаций”). Кроме того, сама по себе метафора межцивилизационного диалога не создает устойчивого инварианта смысла, ту инвариантную смысловую структуру, которая принципиально важна для смыслообразования. Эти инварианты мы находим на другом уровне смыслов межцивилизационного диалога. Там, где эти смыслы сознательно формируются, репрезентируются и транслируются, – на уровне мировоззренческих образов и собственно концепции мироустройства на базе диалога цивилизаций.

## Мировоззренческие образы диалога цивилизаций

Обе валентности – столкновения цивилизаций и их диалога – сообщают и той и другой метафорам свойство целеполагания: создание непреодолимых барьеров между Западом и Незападом в первом случае и их устранение – во втором. Уже одно это придает соответствующим метафорам четкую смысловую направленность, вносит в них элемент *конструируемой смысловой реальности*. Однако конструируемый целевой объект – непреодолимые или, напротив, преодолеваемые культурные барьеры – также понимается метафорически. Чтобы обе метафоры превратились в понятные и, главное, убедительные смысловые структуры – модели, надо соединить непротиворечивым образом смыслы единства и множественности, тождества и противоположности культурных различий. Это уже логическая задача, связанная с отображением этих смыслов в суждениях, категориях, умозаключениях.

В концепциях столкновения и диалога цивилизаций единство и множество культурных различий приводится к единому знаменателю, основному предикату. Он выражается с помощью центральных *мировоззренческих образов-понятий*, которые придают валентностям столкновения/диалога цивилизаций и заключенным в них целеполаганиям осознанную (категориальную) форму. Эти понятия играют роль системообразующих категорий; они превращают размытые метафорические контексты



столкновения или диалога цивилизаций в конструируемые *смысловые структуры*. В концепции столкновения цивилизаций роль логико-смыслового основания противоположности и единства культурных различий играет понятие баланс цивилизаций – “соотношение власти Запада и других цивилизаций” [Хантингтон, 2003, с. 115–119].

Категориальную систему образа диалога цивилизаций образует целое “созвездие” понятий, по-разному определяющих смысловое ядро этой системы: мультикультурализм, культурный плюрализм, синтез (конвергенция) культур, расширенная ментальность, межкультурная коммуникация, общие ценности, диалогический разум (культуры), культура (цивилизация) диалога. Объединяет их нечто главное с точки зрения смыслополагания. Они наделяют глобальную социальную реальность (не только отдельный социум, но и мироцелостность как особую систему связей) свойствами и признаками *поликультурности*: культурно-информационная проницаемость, взаимопереход культурных пространств, кросскультурное участие, взаимопереплетение разных по своему происхождению культурно-сущностных начал и т.д. Данная предикация имеет большое значение для внесения новых смыслов в понятие миропорядка, выстраивая их в определенной логике. Ценности и установки универсализма она замещает ценностями и моделями культурного *релятивизма*, культурного “инакомыслия”, *стирания культурных границ и барьеров*. Ценностная основа этих постулатов очевидна, однако несомненно и то, что их смыслы определенным образом структурированы, выстроены в определенной логике. В этой логике смыслообразующее значение культуры (в условиях современной глобализации) приписывается уже не столько истории, традиционным ценностям и идентичностям, сколько коммуникации – общению людей, миров, эпох.

Логика общения (культурных коммуникаций) соединяет в одно смысловое целое противоположность и единство культурных различий. В этой логике естественным (осмысленным) выглядит симбиоз или синтез совершенно разных и даже не совместимых в логике естественного исторического процесса эпох и пространств, противоречащих друг другу ценностей и норм.

Несомненно и то, что и диалогическая логика не возникает сама по себе. Ее основанием служит многовековая *диалогическая традиция европейской цивилизации*: от древнегреческого идеала философского диалога (совместного поиска истины), классических либеральных идей правового равенства граждан и договорной природы государства, диалектической философии Г. Гегеля до современных концепций межкультурного диалога (М. Бахтин), диалогистики культур (В. Библер), коммуникативного поведения (Ю. Хабермас). В развитии этих традиций ясно видна тенденция к выходу европейской культуры за пределы собственного традиционного основания. Налицо стремление современной философской мысли сделать идею диалога основой восприятия различных социальных и международных субъектов в соответствии с процессами глобализации.

Смысловая структура поликультурности может наполняться разным теоретическим и практическим содержанием, но как система мировоззренческих образов она задает определенную логику смыслополагания. Отдельные смысловые образы культурных различий трансформируются в генерализирующий смысл *культуры (цивилизации) диалога*. Этого, конечно, недостаточно для превращения образа такой культуры в политическую или социальную реальность мировых отношений. Одно дело – выстраивание логики культуры диалога, наделение ее глобальным мироустроительным смыслом, и другое – реальные возможности ее воплощения в жизнь, реальная социокультурная среда, готовая или не готовая воспринимать культуру диалога как реальность. В масштабе мировой политической системы для этого требуется создание глобального саморегулирующегося демократического общества. Однако, по справедливому замечанию В. Иноземцева, в мире нет иной культурной модели реализации такого общества, кроме модели либерального западного общества, которую представители незападного мира не готовы принять в качестве основы подлинной свободы [Иноземцев, 2003, с. XXIX].

Но для реализации культуры диалога требуется еще и тип *творческой личности*, способной не только преодолевать разнообразие культурные границы, но и постоянно изменять свой внутренний мир. «Нельзя включиться в этот диалог, – пишет В. Межуев, – не будучи “самодетерминирующимся” существом, личностью, способной в процессе самоуглубленной рефлексии перерешить свою судьбу, взглянуть на себя другими глазами (глазами других), создать в результате новый мир, новое бытие» [Межуев, 2006, с. 15]. На этом пути также стоят жесткие социальные и культурные барьеры, связанные с различными формами социального неравенства, влиянием местных и религиозных традиций и возникающими на этой основе относительно замкнутыми смысловыми сетями. Как эти сети могут влиять на понимание смысла диалога, видно из описания Легенгаузенем модели диалога в исламской культуре: “Обычно к другому обращаются в форме приглашения в ислам. Это приглашение, в своей сути, может читаться как поощрение диалога. Мусульманская умма призывает остальных присоединиться к ней, таким образом, открывая себя навстречу трансформации, которую несет включение других народов, образов жизни и мышления... В то же время, приглашение поощряет другого к трансформации” [Легенгаузен, 2008]. Но можно ли “приглашение в ислам” считать соответствующим смыслу культуры диалога? Логикосмысловое преобразование метафоры “диалог цивилизаций” еще не делает ее эффективным инструментом преобразования действительности.

### **Диалог цивилизаций и формирование этической парадигмы миропорядка**

Смысловая реальность диалога цивилизаций уже не сводится к абстрактным образам всемирной культуры или цивилизации диалога. Благодаря процессам глобализации, но прежде всего в результате (и в меру) придания этим связям нормативного поликультурного содержания, смысловая реальность поликультурных диалогических отношений превращается в реальность социальную и политическую, находит свою общественную среду. Главную роль в этом процессе играет современный *гражданственный подход* к правам культурных и религиозных меньшинств, который рассматривает стирание межкультурных границ как обязательную составную часть демократического гражданского общества. Мультикультурализм превращается в концептуально-идеологическую парадигму общественных отношений. Смысл ее, по словам известной исследовательницы мультикультурализма С. Бенхабиб, заключается в том, чтобы “трансформировать конфликтно-взрывной потенциал мультикультурализма в диалог, столкновение и компромисс между обычными гражданами” [Бенхабиб, 2003, с. XL].

Парадигма диалога цивилизаций как основы глобальных и международных отношений близка гражданственному подходу (в его мультикультурном варианте), но имеет дело с более сложной и широкой сферой мировой политики. Если политика мультикультурализма (признание прав меньшинств) имеет дело в основном с мигрантскими сообществами (по выражению А. Якимовича, “своими Другими, которые живут на Западе и, следовательно, контролируются инфраструктурами власти” [Якимович, 2003, с. 59]), то идеология проекта “Альянс цивилизаций” призвана выстраивать отношения с *неконтролируемыми культурами* и религиозными сообществами, чужим или враждебным Иным: не признающим универсализма и доминирования Запада, атакующим западное культурное наследие, апеллирующим не только к ценностям религиозного фундаментализма, но, в формулировке Е. Рашковского, часто и к “архаической психее, архаическому менталитету, архаическим страхам и предрассудкам” [Рашковский, 2003, с. 66]. Даже обозначить общее пространство диалога в этой среде – качественно особая по своей сложности задача.

Парадигма взаимного доверия и согласия образует центр смыслового поля диалога цивилизаций. Но как общезначимый проект преобразования мировой политической системы она только складывается, не имеет законченного философско-теоретического и нормативного воплощения. Продуманное, концептуально развернутое содержание

эта парадигма получила в книге “Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями”, названной манифестом новой парадигмы глобальных отношений [Преодолевая... 2002]. (Книга была подготовлена по предложению секретариата ООН 18-ю ведущими интеллектуалами из разных стран мира. Россию в этой группе представлял С. Капица.) Метафора моста над пропастью между культурами и религиями превратилась в развернутую картину мира, основанного на преодолении культурных барьеров.

Смысловое поле новой парадигмы определяется (структурируется) в книге при помощи системы конкретных мировоззренческих образов-понятий, выстраивающих определенную логику смыслополагания внутри данного поля. Эти образы рассматриваются как главные составные элементы осмысленного межцивилизационного диалога, ступени реализации его целей и задач. Диалог между цивилизациями должен утвердить *равноправие* (“равное уважение достоинства каждого участника внешней и внутренней политики”), обеспечить *переосмысление понятия “враг”* (отказ от классического представления врага в образе отдельного человека, государства, культуры или религии и замещение его образами “общих угроз всему человеческому сообществу”), начать *децентрализацию* (демократизацию) “любимой власти” (“антитеза элитарности и замкнутости властных правящих групп, институтов или финансовых центров”), усилить общую *заинтересованность* в будущем планеты (“сопричастность общему миру”, способная поставить под сомнение саму идею “мы и они”, личная ответственность действующих лиц на международной арене, создание разного рода мировых союзов для решения конкретных проблем) [Преодолевая... 2002, с. 96, 103, 109, 114, 120].

Авторы концепции утверждают, что все эти элементы рождаются из процессов глобализации и поддерживаются расширением реальных возможностей диалога [Преодолевая... 2002, с. 93–94]. Если эти элементы не принимаются во внимание и не служат ориентирами мировой политики, то прежде всего потому, что они воспринимаются через призму старой парадигмы, навязываемых ею представлений о том, что считать реальным содержанием политических действий.

Но что способно обеспечить такую логику смыслополагания, такую “культуру осмысления мира”, которая сделала бы несомненными “ростки новой парадигмы” и обеспечила бы ее перевес над старой? Это самый трудный вопрос в обосновании парадигмы “мир без границ”. Если бы такая логика существовала, то есть была бы единой для всех культур и цивилизаций, то дело заключалось бы в сознательном движении друг к другу или – в терминологии Библиера – в “сопряжении различных форм разума” [Библиер, 1991, с. 356]. Но ведь возможность такого общего, выстроенного на едином основании “разумения”, и является наиболее проблематичной в диалоге цивилизаций (как и в диалоге любых инологических культур). На уровне диалогической речи главные смыслы одной цивилизации могут быть переведены на язык смыслов другой, *но сведены к ним быть не могут*. Конечно, “общение на равных” (диалогическая речь) может осуществляться и без учета различий в логиках смыслополагания, но это означает, что понимание друг друга будет в той или иной степени неадекватным, скрывающим в себе культурные барьеры и предубеждения (скрытое “свое”). Поэтому важное и даже критическое значение для всей концепции имеет следующий вопрос – какое *общее выражение* для логик разных культур и цивилизаций находят сторонники новой глобальной парадигмы и насколько оно обеспечивает смысловую эквивалентность значений диалога? С точки зрения смыслов мировой политики и связывающих их отношений противостояния, соперничества, партнерства – это вопрос о наличии и значимости (силе, инвариантности) генерализирующего смысла диалога/партнерства цивилизаций. Уточню: значимость, сила, инвариантность – с точки зрения *преобразования действительности* (в нашем случае – действительности глобальных и международных отношений).

В книге “Преодолевая барьеры” сделана попытка категориально (логически) выразить обобщенный образ поликультурности, соединяющий единство и множественность культурных различий, понятия равенства и различия культур. Вместе они выражают необходимые и достаточные условия диалога культур и цивилизаций. “Без

равенства не существовало бы общей почвы для контактов, без различий не было бы нужды в контактах. Хотя равенство устанавливает основу для межкультурного диалога, различия делают подобное совместное предприятие желательным, необходимым, стоящим и содержательным” [Преодолевая... 2002, с. 60]. Но, как уже говорилось, в реальной жизни культурные различия и норма равенства культур плохо согласуются между собой. Надо отыскать такую общезначимую область межличностных отношений, в которой несовпадающие разные значения равенства и различий культур могут быть совмещены друг с другом, соединиться в каком-то другом, едином и универсальном смысле. У авторов книги нет сомнений относительно наличия такого смысла и той сферы человеческих отношений, где этот смысл присутствует всегда. По их твердому убеждению, он заключен в *этическом содержании великих культурных и религиозных традиций* – все они содержат общие ценности, позволяющие человеку отождествлять себя и с глобальным человеческим сообществом, и со своим, местным, окружением. На роль единого этического эквивалента культурных различий авторы манифеста выдвигают принцип *гуманизма*, полагая, что “идея гуманизма, понимаемая с позиций единения и целостного восприятия, применима для любого человека во всех обстоятельствах” [Преодолевая... 2002, с. 64].

Предложение положить в основу межкультурного диалога идею гуманизма может показаться благим, романтическим пожеланием, далеким от практических проблем глобализации и реального многообразия культурных и религиозных традиций. Однако в смысловом отношении данный конструкт не так утопичен, как может показаться на первый взгляд. Подчеркивая универсальную значимость гуманизма и близких к нему ценностей взаимности и доверия в межличностном и межкультурном общении, сторонники “мира без границ” имеют в виду вовсе не абстрактный принцип равенства личностей, групп, культурных сообществ (в книге он назван спорным) и не унификацию разнообразных культурных традиций, а *элементарный нравственный смысл*: обращаться с каждым человеком по-человечески. То, что это искомым общий этический закон, для авторов концепции – бесспорная истина. Достаточно ссылки на так называемое “золотое правило” нравственного поведения: “поступайте с другими так, как вам хотелось бы, чтобы они поступали с вами”, или в негативном варианте – “не делайте другим того, чего не хотели бы получить сами”. Этому правилу придается однозначный смысл: “... в любой из двух формулировок оно разделяется всеми великими этическими и религиозными традициями...”. Речь идет, следовательно, о некоей общей для разных культур смысловой логике развития гуманизма или, говоря проще, о своего рода предрасположенности разных культур “к преодолению ограничений, связанных с расой, языком, полом, страной, классом, возрастом и верой...” [Преодолевая... 2002, с. 64]. Задача межкультурного диалога, в этой логике, состоит в том, чтобы сделать “базовую этику” нормой, *законом глобальных и мировых отношений*.

Этическая парадигма глобализации сегодня имеет уже немало сторонников. Ее формированию и распространению как особого мирополитического проекта способствует движение за глобальную этику или макроэтическое течение глобализма<sup>2</sup>. Основатель этого движения – немецко-швейцарский теолог Г. Кюнг выступил в 1990 г. с так называемым проектом всемирного этоса (*das Weltethos*) или, в английском варианте, – глобальной этики (*the global ethics*): согласования и постепенного соединения в их базовых ценностях великих религиозных и культурных традиций мира [Kueng, 1991]. Главным интегратором движения стал так называемый “Парламент религий мира” – широкое собрание представителей самых различных религиозных направлений, течений и объединений. Второе собрание “Парламента религий мира”, состоявшееся в 1993 г. в Чикаго, приняло подготовленную Кюнгом “Декларацию глобальной этики”, которая считается отправной точкой движения за макроэтику. Увязываемые с планами реформы мировой политической системы идеи макроэтики превратились к началу 2000-х гг. в особое направление идеологии глобализма – концепцию *этической*

<sup>2</sup> Подробнее об идеях этической глобализации см. [Даллмар, 2003, с. 13–20; Середкина, 2003].

*глобализации*, суть которой состоит в том, что глобализация не может ограничиваться сферами политики и экономики, но ради блага всего человечества должна осуществляться прежде всего в сфере этических ценностей, норм и стандартов поведения. По определению Кюнга, “если цель этики – благо для всех, то она должна быть неделимой. неделимый мир все острее нуждается в неделимой этике” [Kueng, 1991, p. 5]. В этом определении хорошо видна смысловая логика парадигмы глобальной этики: неделимость базовых смыслов мировых этических учений – конвергенция мировых культур (на уровне базовых этических ценностей) – глобальная этика и на ее основе минимальный *консенсус* между людьми разных культур, убеждений и вероисповеданий относительно норм и стандартов поведения в сфере глобальных и мировых отношений.

Таким образом, межкультурный диалог приобретает более или менее четкие *парадигмальные рамки*. Он мыслится уже не как самоцель, неограниченное пространство для контактов представителей различных культур и цивилизаций, а как *выделенная площадка* для общего движения мира по пути этической глобализации. Именно в этих рамках диалог/партнерство цивилизаций наполняется мирополитическим содержанием, способным повлиять на конфигурацию миропорядка.

### **Конфигурация глобальных и мировых отношений в этической парадигме миропорядка**

При всем различии трактовок этической глобализации (сближение и объединение всех религий на основе идей сверхэкуменизма; невозможность в век глобализации довольствоваться моралью отдельных групп и сообществ; необходимость продвигаться к всемирному гражданству в постклассической философии [Апель, 2001; Хабермас, 2008]), их содержательное наполнение не зависит всецело от интерпретатора и его ценностного выбора. Свою (и важную) роль играет смысловая логика, порождаемая однозначным смыслом, который приписывается разным этическим учениям и традициям. Приняв как неопровержимую эту позицию, мы так или иначе приходим к выводу о невозможности до конца понимать и ценить других (испытывать “чувство святой цельности”, по выражению Г. Померанца [Померанц, 2001, с. 103]) в мире, разделенном границами. Смысловая логика глобальной этики неизбежно приводит к идее необходимости преобразования всего миропорядка, перехода к такой его конфигурации, которая основывалась бы на принципах свободы и автономии личности, политического консенсуса и диалога как средства разрешения разнообразных конфликтов. Эту мироустроительную в своей основе логику не могут заслонить ни рефлексия границ правового оформления международных отношений, ни устремленность экуменизма к “вселенскому миру и всеобщей терпимости”. Как справедливо замечает В. Шохин, превращаясь в “религию для агностиков”, идея сверхэкуменизма придает сакральное значение словам “толерантность”, “плюрализм”, “диалог религий”, “но на деле она движима идеей прямо противоположной – нового мирового порядка” [Шохин, 2004, с. 67].

Закономерно, что и в данной смысловой логике выстраивается как бы сама собой определенная модель будущего мирового устройства. Совмещение этических ценностей исключительно в сфере человеческих действий и поступков (а не, скажем, Божественного откровения) и в контексте прав, свобод и ответственности индивидуальной личности соответствует рамкам *мультикультурного гражданского общества*, расширенного до масштабов всего человечества. Конечно, такое общество не может быть культурно-гомогенным, оно должно включать в себя и даже признавать ценностью, глобальным достоянием культурное разнообразие мира. Но, как утверждают авторы манифеста “Преодолевая барьеры”, “подлинная общая жизнь настанет только тогда, когда мы окажемся способными преодолеть барьеры и действовать ответственно и уважительно по отношению друг к другу”, подстегивать усилия, направленные на создание настоящего общества для всех [Преодолевая... 2002, с. 60].

Отжествление нового мирового порядка с идеалами мультикультурного общества обнаруживается в различных версиях этической парадигмы глобальных и миро-

вых отношений. В версии сверхэкуменизма центральное место занимает идея отказа мировых конфессий от абсолютности своих догматов и вероучительных практик и даже наказания за соответствующие высказывания. Правовая версия состояния всемирного гражданства настаивает на необходимости преобразования международного права как права государств во всемирно-гражданское право как право индивидов, что должно создать статус граждан мира [Хабермас, 2008, с. 112–113]. Идеал глобального гражданского общества, несомненно, вдохновлял и авторов манифеста “Преодолевая барьеры”. Предлагается *рамочная модель диалога*: он мыслится как диалог о ценностях, средствах, путях движения человечества к единым ценностям гуманизма и гражданской этики (взаимность, доверие, ответственность, уважение к правам человека). Пространство плюрализма должно быть ограничено. Ограничения распространяются на понимание Другого как чужого, врага. Принцип “терпимого отношения к непохожести” дополняется принципом *исключения* всего того, что ставит под сомнение такое отношение. Принцип исключения жестко сформулирован и в документах “Альянса цивилизаций”. Основной его целью объявляется борьба с экстремизмом и эксклюзивизмом, который определяется как позиция, связанная с неприятием других точек зрения, представление своей позиции как единственно истинной [Альянс... 2008]. Религиозные группы, настаивающие на одной конкретной истине, считаются нежелательными.

Таким образом, возникает важный в идентификационном и смысловом отношении момент значимой *избирательности* (референтности) глобальной этики. Если глобальная этика борется с эксклюзивизмом, то тем самым она явным образом вводит в свое основание смысловой принцип исключающих различий, исключающих противопоставлений одних истин другим. В этой смысловой логике диалог и то, что определяет как экстремизм или эксклюзивизм, – несовместимые понятия.

Среди приверженцев модели глобального общества нет согласия относительно того, что, собственно, должно обеспечивать рамки, нормативную основу стабильного существования и развития в мировых масштабах такого общества. Концепция мирового порядка, основанного на диалоге цивилизаций, исходит из того, что роль национального государства в политическом устройстве современного мира по-прежнему остается центральной, в то время как глобальная взаимозависимость усиливает двойственность “между народами и правительствами”, которая давно уже существует внутри ООН. Именно разделение структуры мирового порядка на институты (государственного и межгосударственного типа) и гражданские общества придает качественно новое – глобальное значение международному диалогу. В свою очередь, такой диалог может объединить два “измерения” мировой политики – “институциональное и неформальное”, а это представляется авторам концепции – сторонникам идеи трансграничного мира наиболее верным путем решения многочисленных новых проблем, с которыми мировое сообщество сталкивается сегодня. “Работающая” структура глобальных и мировых отношений представляется в виде “*коалиции институтов и гражданского общества*” в рамках ООН [Преодолевая... 2002, с. 131–135, 133].

Ту же установку (преобразование процесса принятия важнейших мирополитических решений) предлагается положить в основу реформы ООН: превратить ее в организацию, которая сознательно и постоянно опирается на диалог. Смысл реформы должен состоять в заключении своего рода *глобального общественного договора* между мировыми державами – учредителями ООН, заинтересованными прежде всего в легитимации своих действий на мировой арене, и менее значимыми государствами, стремящимися участвовать в процессе принятия международных решений. В соответствии с договором любая страна – член ООН имела бы возможность признавать законность решений и действий мировых держав в обмен на свое участие в принятии решений. “Обмен легитимности на участие” мог бы осуществляться только посредством “системы общения – диалога”, основанного на чувстве уважения достоинства каждого участника, вовлеченного в договор [Преодолевая... 2002, с. 145].

Предлагаемый подход к решению мировых проблем (объединение двух “измерений” мировой политики) – отнюдь не результат теоретических упражнений группы ин-

теллектуалов и политиков, это логическое следствие произошедшей в академических и политических кругах стран Запада, начиная с 1970-х гг., переоценки традиционного смысла политики как исключительно артикуляции интересов законно действующих общественных групп, оказывающих давление на государственные институты (в международной политике – интересов отдельных государств). Причиной и результатом переоценки стало усиление внимания к *эффективности* принимаемых политических решений (политических курсов), измеряемой улучшением положения большей части людей и групп в обществе и доверием к политическому курсу. Максимальное расширение системы доступных социальных благ, широкое развитие социальных и политических коммуникаций и независимых неправительственных организаций в сочетании с нарастанием финансовых проблем государства делают неэффективными традиционные командные методы и контроль со стороны государственных органов, как и основные направления перераспределительной политики в целом. Характерной чертой процесса принятия решений стали делегирование части властных полномочий независимым (неправительственным) организациям и диалог с обществом.

Как смысловое поле мировой политики конструкт диалога цивилизаций вбирает в себя, хотя и не всегда явно, все эти новые оценки политики. Межцивилизационный диалог сегодня уже не просто воплощает этический подход к мировой политике, но играет в формировании этого подхода роль особого смыслового поля, одного из смысловых центров новых политических идей и политических влияний. Влияние этого поля (в единстве с этическим подходом к политике) особенно заметно в пространстве идей и концепций *глобального управления*.

Идея глобального управления постепенно приобретает нормативно-ценностное измерение, переводится в плоскость практических интерпретаций смысла и рамок государственного суверенитета. Это стало заметно после косовского кризиса и расширения сферы миротворческих операций ООН. Появилась новая концепция “*суверенитета ответственности*”, которая делает возможным прямое вмешательство во внутренние дела государства в случае “безответственного” использования суверенитета. Исходя из этого, формируются новые критерии стабильного мирового порядка. Показательно, что в качестве основы миропорядка глобальное управление связывается не с международным правом (как правом договоров суверенных государств между собой), а с *критериями эффективности* (успешное решение глобальных проблем человечества) и с *глобальной этикой*. Проекты диалога/партнерства цивилизаций в рамках парадигмы глобальной этики создают возможность заместить чисто прагматическую, инструментальную основу глобального управления основой этической, включающей принципы мирового *политического консенсуса*. Благодаря признанию важности мировых культурно-этических традиций, заложенных прежде всего в главных мировых религиях, идея глобального управления приобретает все более ярко выраженное коммуникативное значение, предстает в образе “мягкой силы”, связанной не с мощью той или иной державы, а с авторитетом этических учений и духовных традиций.

\* \* \*

За короткий срок конструкт диалога цивилизаций превратился из модели исторического самосознания, ориентированной преимущественно на релятивизацию и пересмотр жесткого европоцентризма эпохи великих колониальных империй, в модель современной мировой политики, претендующей на пересмотр основ миропорядка. Пока речь идет о *рамочной модели диалога*, мягко, но определенно задающей его цели и смыслы (глобальное мировое общество, имеющее общие ценности, демократические формы глобального управления, включая отрицание мирового гегемонизма США, решение на основе консенсуса ключевых мировых проблем и т. д.). Придаваемые диалогу смыслы выстраивают его содержание в *логике этического диалога* (конструирования общих ценностей на грани *этической философии*) и *практики политического диалога*. Поле этого диалога остается довольно узким, если не ограниченным. В него пока не вписываются вопросы международного права (в том числе, взаимодействия различных

правовых традиций и школ), развития мировой культуры, информационной политики глобальных медиаструктур, культурно-лингвистических оснований диалога. Поэтому проблематичной выглядит и роль этого диалога как “срединного” поля формирования нового миропорядка, его смыслов и значений.

В то же время, идея глобальной этики придает новый импульс мировому диалогу. Возникает пространство мировых этических норм и стандартов поведения, в котором на основе *столкновения, соперничества, партнерства* могут вести диалог разные этические и религиозные системы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Альянс цивилизаций. Первый форум Альянса цивилизаций. Мадрид, Испания, 15–16 января 2008 (<http://www.un.org/russian/dialogue/alliance>).
- Апель Л.-О.* Трансформация философии. М., 2001.
- Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003.
- Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.
- Бляхер Л.Е.* Нестабильные социальные состояния. М., 2005.
- Голдманн К.* Международные отношения: общие проблемы // Политическая наука: новые направления. М., 1998.
- Даллмар Ф.* Глобальная этика: преодоление дихотомии “универсализм–партикуляризм” // Вопросы философии. 2003. № 3.
- Дука О.Г.* Теория смыслового поля. Омск, 2009.
- Иноземцев В.Л.* Испытание культурой // *Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003.
- Караганов С.А.* Новая эпоха // Россия и мир. Новая эпоха. 12 лет, которые могут все изменить. М., 2008.
- Кеохейн Р.О.* Международные отношения: вчера и сегодня // Политическая наука: новые направления. М., 1998.
- Лебедева М.М.* Политическая система мира: проявления “внесистемности” или новые акторы – старые правила // “Приватизация” мировой политики: локальные действия – глобальные результаты. М., 2008.
- Легенгаузен М.* Современные вопросы исламской мысли ([http://www.islamfond.ru/main/2008/06/post\\_4.shtml](http://www.islamfond.ru/main/2008/06/post_4.shtml)).
- Межуев В.М.* От диалога цивилизаций к цивилизации диалога // Космополис. 2006. № 3.
- Организация Объединенных Наций. A/55/492/ Rev. 1. Генеральная Ассамблея. November 9, 2000. Год диалога между цивилизациями под эгидой Организации Объединенных Наций. Доклад Генерального секретаря (<http://www.un.org/russian/peace/culture/index.shtml>).
- Организация Объединенных Наций. A/res/56/6. Генеральная Ассамблея. November 21, 2001. Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями (<http://www.un.org/russian/peace/culture/index.shtml>).
- Померанц Г.С.* Культ этики или диалог культур? // Проблемы глобализации: реальность, тенденции, прогнозы. Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара. Вып. 6. М., 2001.
- Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. Под ред. С.П. Капицы. М., 2002.
- Рашковский Е.Б.* Пласты нетерпимости: философские заметки // Вопросы философии. 2003. № 4.
- Середкина Е.В.* “Этический глобализм” и русская философия // В круге культуры. Сборник научных статей, посвященных памяти В.Л. Соболева. Пермь, 2003 (<http://anthropology.ru/seredkina/ruethics.html>).
- Современная мировая политика. Прикладной анализ. М., 2009.
- Тойнби А.Дж.* Постигание истории. Сб. М., 1991.
- Хабермас Ю.* Расколотый Запад. М., 2008.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003.
- Шохин В.К.* Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса // Вопросы философии. 2004. № 10.
- Якимович А.К.* Свой–чужой в системе культуры // Вопросы философии. 2003. № 4.
- Kiung H.* Global Responsibility. In Search of a New Ethics. New York, 1991.