


Институт философии Российской академии наук
Институт философии Национальной академии наук Азербайджана
Институт государственной службы и управления
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Представительство Фонда Гейдара Алиева в Российской Федерации
Российское философское общество

ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

МОСКВА

ИЗДАТЕЛЬСТВО

«КАН  Н-ПЛУС»

2019

УДК 008;30;316,7

ББК Ч 70/79

Д 44



Издание осуществлено при поддержке
Представительства Фонда Гейдара Алиева
в Российской Федерации

Утверждено к печати Ученым советом Института философии РАН
и Ученым советом Института философии НАНА

Под общей редакцией Н.М. Мамедова, А.Н. Чумакова

Составители и ответственные редакторы:
А.А. Гезалов, И.Р. Мамед-заде

Редакционная коллегия:

Ахмедова Т.Т. (Азербайджан), Анчев П.К. (Болгария), Байдаров Е.У. (Казахстан), Габиббейли И.А. (Азербайджан), Гезалов А.А. (Азербайджан), Гуревич П.С. (Россия), Гусейнов А.А. (Россия), Данилов А.Н. (Беларусь), Мамедов Н.М. (Россия), Мамед-заде И.Р. (Азербайджан), Сантош Кукреджа (Индия), Щербина В.Н. (Украина), Федотова В.Г. (Россия), Чумаков А.Н. (Россия), Шермухамедова Н.А. (Узбекистан), Яскевич Я.С. (Беларусь).

Д 44 Диалог культур и вызовы современной эпохи: Материалы Бакинского форума, посвященного памяти Гейдара Алиева / под общ. ред. Н.М. Мамедова, А.Н. Чумакова; отв. ред. А.А. Гезалов, И.Р. Мамед-заде. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. – 528 с.

ISBN 978-5-88373-582-9

Книга подготовлена на основе материалов ряда совместных конференций философов Азербайджана и России, которые были посвящены памяти выдающегося политического деятеля XX века, общенационального лидера Азербайджана Гейдара Алиева. Рассматриваются вопросы диалога культур в контексте исторического процесса, перехода современного общества к устойчивому развитию. Особое внимание уделено роли личности в эпоху перемен, формированию глобального способа мышления; политическим и правовым аспектам мультикультурализма. Рассматривается роль социализации индивида в формировании культуры взаимопонимания и гуманистических ценностей.

ББК Ч 70/79

Охраняется законодательством об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается, в том числе и в Интернете, без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения законодательства будут преследоваться в судебном порядке.

ISBN 978-5-88373-582-9

© Коллектив авторов, 2019

© Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»,
оригинал-макет, оформление, 2019

ТРАНСФОРМАЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕИ СООБЩЕСТВА И СОТРУДНИЧЕСТВА: ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Кацапова И.А.

Современные условия глобализации, связанные с мировой системой взаимоотношений между государствами и народами, поставили человечество перед выбором новых методов решения возникающих проблем. С одной стороны, современные процессы становления новых цивилизационных форм взаимоотношений между государствами предполагают переход от привычных международных форм сотрудничества к более современным формам. С другой стороны, в общем, не определенным остается понимание того, на каких *новых* принципах будут выстраиваться эти взаимоотношения. Должны ли новые отношения, как и прежде, ориентироваться на некие универсальные принципы – коими всегда были т.н. «общечеловеческие ценности», выступавшие неким императивом развития мировой цивилизации. Или будут формироваться «новые», адекватные современным глобализационным процессам, формы и смыслы международных отношений, отличные от уже устоявшихся и фактически принятых всем миром формальных отношений. Общечеловеческие ценности, оформившиеся в исторической парадигме, представляют собой единство социальной практики и жизненного опыта человечества в целом и человека, в частности. На самом деле, сформированные в процессе эволюции различных исторических эпох, а также социально-экономических укладов, общечеловеческие ценности, став универсальными, в сущности, синтезировали в себе исторические ценности как общественной, так и индивидуальной жизни. В практической же плоскости они не только выражают общие интересы человеческого рода, но и представляют собой ценностные ориентиры для социокультурного развития всех обществ – без исключения. В таком случае совершенно определено, что любое игнорирование или нивелирование таких фундаментальных ориентиров не только для общественного развития, но также и для международного сотрудничества является, по меньшей мере, безответственным намерением.

Общечеловеческие ценности не ограничиваются мировоззренческими идеалами, позволяющими определять человеку в его субъек-

тивном выборе, что есть добро, а что есть зло, что есть прекрасное, а что – безобразное, что есть истина, а что – ложь и т.п. Напротив, универсальные ценности – представляют собой общность интересов, отражающих как духовный, так и материальный (утилитарный) опыт всего человечества. И благодаря им в мировом пространстве создаются благоприятные условия для реализации именно общечеловеческих интересов, ориентированных на наиболее справедливые и выгодные условия для сотрудничества на уровне политических, культурных, экономических интересов государств и народов.

В современных условиях «различия отдельных индивидуальностей, их среды и жизненного опыта», порождающих различные формы мировоззрений, вступающих «в борьбу между собой за власть над душой»¹, весьма актуальной становится тема определения «общего языка разума», который, как считал философ и социолог К. Поппер, следует использовать «как средство рациональной коммуникации»². И необходимо это прежде всего потому, что массовый характер современных отношений вовлекает человека в постоянные коммуникативные отношения с другими. Безусловно, условия коммуникации при этом могут быть разнообразными: от обыденного разговора, беседы до профессиональной дискуссии, спора. Важно также отметить и то, что в повседневной жизни диалог в ситуации обычной беседы «я – ты» существенно отличается от дискурса, организуемого совместной деятельностью людей, в том числе и интеллектуальной, в которой для современного человека должна срабатывать установка: «говорить – значит делать». В современном дискурсе, как считает французский философ П. Рикёр, общим для всех языков является индивидуализация, когда говорящий или *субъект речи* в диалоге может самоидентифицироваться и обозначить самого себя в качестве единственного автора своих высказываний. На уровне межличностных отношений, которые строятся уже не на уровне простых отношений «я – ты», при которых «говорящему в первом лице соответствует *собеседник* во втором лице, к которому обращается первый»³, а тех, в рамках которых «слово» говорящего выражается в качестве «действия», простой факт высказывания «равносильно свершению именно того, что высказывается»⁴. Практически через высказывание, например: «я утверждаю, что», равносильное – «я объявляю тебе, что» или

¹ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология XX века: антология. М., 1995. С. 223.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 37.

³ Рикёр П. Я – сам как другой. М., 2008. С. 64.

⁴ Там же. С. 62.

«я обещаю, что», равносильное – «я обещаю тебе, что»⁵, происходит так называемое Рикёром «включение делания в говорение». Или, как утверждает философ, состояние при котором, «говорящий делает, говоря» то, что «выражается в «силе» его высказывания, «благодаря которой – в зависимости от случаев – само высказывание “считается” констатацией, заповедью, советом, обещанием, и т.д.»⁶. Говоря о «речевом акте» как о его протяженности, Рикёр таким образом акцентирует внимание на том, что через высказывание как таковое: *я не просто говорю или сказал, а пообещал* – происходит то, что само высказывание «я пообещал» содержит в себе не только проекцию будущего, но и неявно *условие* диалога, которому соответствует *обязанность* или *обязательство* человека или участника дискурса – выполнить обещанное. Таким образом, существенная разница между обыденной беседой, когда участники дискуссии просто обмениваются информацией, и профессиональной дискуссией или полемикой, при которой практический опыт сотрудничества детерминируется уже моралью, без которой сам опыт сотрудничества осуществиться не может, состоит в том, что профессиональное общение выстраивается на уровне прав и обязанностей, когда любое сообщение или высказывание подразумевает обязанность это выполнить.

Культура современного диалога должна ориентироваться прежде всего на такие универсальные принципы, как уважение, взаимопонимание и сотрудничество, именно поэтому любой диалог культур не просто возможен, а возможен только через призму общечеловеческого духовно-религиозного пространства, которое, по сути, и обеспечивает результативность этого диалога. Например, если рассматривать межгосударственные культурные коммуникативные связи представителей разных национальностей и рас, то следует заметить, что преваляющим в этих отношениях является интерес к культурному опыту и наследию друг друга. Однако позитивные условия для готовности сторон синтезировать, на основе уже имеющих традиционных форм, собственный социокультурный опыт с новыми формами и возможностями другой культуры могут и создаются только на основе универсальных принципов – взаимопонимания, взаимопонимания, сотрудничества и т.п. Не следует, конечно, игнорировать и то, что сама ситуация порождает проблему поиска наиболее адекватного совмещения приверженности общечеловеческим ценностям с тем, что представляет собой социокультурный код национального государства. В данном случае совер-

⁵ Рикёр П. Я – сам как другой. М., 2008. С. 64.

⁶ Там же. С. 63.

шенно очевидно, что без ориентира на универсальные ценности и смыслы вряд ли вообще возможны какие бы то ни было позитивные коммуникативные связи между государствами, народами, этносами.

Общая проблема соотношения универсального и национального соответствует проблеме взаимоотношения национальной культуры, или культуры народа, с общечеловеческой культурой. Во взаимоотношениях национальной культуры с общечеловеческой, как считал, например, русский философ Н.А. Бердяев, «универсально-общечеловеческое находится в индивидуально-национальном», и «делается значительным именно своим оригинальным достижением этого универсально-общечеловеческого»⁷. Согласно этому принципу такие фразеологические утверждения, как: «германская идеалистическая философия именно германская», а «Достоевский и Л. Толстой только русские», «Сеид Имадеддин (Насими) азербайджанский поэт» – выражают по своему значению не только индивидуальное, но и универсально-общечеловеческое.

Не менее важной во взаимоотношениях культур предстает проблема национального самосознания, которая сама по себе является фундаментальной философской проблемой. Проблема соотношения культурно-исторического и социального в национальном самосознании, по сути, это проблема происхождения и становления исторического и культурного моментов как в традиционном, так и в инновационном, а точнее, в современном цивилизационном подходе к восприятию, а также и воспроизводству национального и традиционно-культурного моментов как в общественных, так и в международных отношениях. Вполне очевидно, что мотивированная потребность в качественном преобразовании и совершенствовании всех видов социально-политических отношений в обществе является для человека как разумного и социального существа естественным стремлением. Однако четкое представление о самой природе способности осознания людьми своих интересов, представлений, переживаний, т.е. их само-сознания, является важным фактором как для их социокультурного самоопределения, так и для социально-экономического ориентира.

Для того чтобы четко установить, что есть национальное в самоопределении, необходимо прежде всего уяснить, в чем отличие национального само-сознания от общественного сознания и его форм. Диалектика общественного сознания и само-сознания индивида есть важная методологическая установка на исторический

⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 100.

процесс становления и развития этих форм сознания. Хотя сама проблема общественно-исторического генезиса само-сознания, которое в некоторой литературе принято рассматривать как ступень (или этап, или уровень) развития способности сознания индивида, была сориентирована на установку формирования сознания как *осознанного* отношения человека к объективному миру.

Отношение человека к окружающему миру *со знанием* можно рассматривать как отношение индивида к своей собственной жизнедеятельности и к себе самому, как ее потенциальному субъекту. И если сознание человека формируется в обществе, соответственно и является общественным продуктом, то совсем другое дело «внутренний» мир человека, его постоянное эмоционально-осмысленное переживание своей индивидуальности: уникальности, неповторимости «Я». Философское осмысление способности самосознания индивидов в отношении к реалиям общественной культуры, общественного сознания, позволяет представить единство исторически рефлексивного воссоздания этапов осознания и способов совершенствования своей целесообразной деятельности. В таком случае очевидно, что проблема сознания выступает в форме своеобразной «двуединой» реальности: в форме общественного сознания и в форме уникального самосознания человека. В древнегреческом мире философы-мудрецы, например, рассуждая о нравственности на уровне философской моралистики, отстаивали этический идеал человека, устремленного прежде всего к духовным благам. При этом они подчеркивали привлекательность и мудрость человеческого, гуманного характера несуетного образа жизни. Стиль их нравственного философствования очень близок был житейско-нравственным рассуждениям о благонравии, добродетели, духовно ориентированного человека. Весьма характерным моментом античной практики было и то, что в рамках древнегреческой этики люди больше интересовались *своим* поведением, *своей* этикой, *своими* взаимоотношениями как с собой, так и с другими, чем проблемой человеческого, индивидуального существования.

Для античных мыслителей, начиная с Сократа и заканчивая, к примеру, Сенекой или Плинием, предметом теоретических размышлений было не беспокойство о существовании загробной жизни или того, что происходит после смерти. Главной идеей их размышлений становился человек, освобожденный от власти внешнего мира и прежде всего от социально-политической сферы. Мыслители стремились научить человека житейской мудрости, определив ему смысл жизненного пути. Этическим идеалом стоиков, к примеру, становится внутренний покой (апатия) – способность полностью владеть собой, определять свои поступки не обстоятельствами, а только разумом. Требования разума были непреложны. Понятно,

что для современного человека, в отличие от условий жизни в античной Греции, когда для человека жизненный выбор определялся его «философским образом жизни» и его «философским дискурсом»⁸, не достаточно самостоятельной рефлексии над жизнью. Сегодня реальной ценностью признаются – не только самовыражение человека, но и полная реализация всех его человеческих потенциалов. В этой связи важным условием социальной жизни современного человека, учитывая массовый характер его коммуникативных связей, становится необходимость создания благоприятных условий для рационального сотрудничества, при которых дискурс между людьми, перерастая рамки понятия, становился бы неотъемлемой частью их взаимоотношения и взаимопонимания.

Проблема самосознания, будь то индивидуальное или национальное, соотносится прежде всего с проблемой национальной идентичности, которая непосредственно вписана в определение национальной идеи как таковой. Национальная идентичность не отрицает субстанциональной идентичности национальной идеи, поскольку предполагает «самоидентификацию с определенным политическим (национальное государство) и культурным (национальная культура) сообществом»⁹. Совершенно определено, что любая национальная культура предполагает свою идентичность, т.е. культура любого народа всегда специфична и особенна – от национального характера до национального мировоззрения, по сути, она национально-своеобразна. Культура народа, или национальная культура, предполагает свою идентичность, существуя, конечно, параллельно с общечеловеческой культурой. Понятно, что идентичность нации, как утверждает, например, немецкий философ и социолог К. Хюбнер, является «столь же необходимым практическим постулатом человеческого общежития, как и идентичность индивидуального лица»¹⁰.

Рассуждая о национальной культуре в рамках соотношения национального и универсального, отечественный правовед и мыслитель Б.Н. Чичерин, в частности, считал, что идеи и социальные модели, «которые возникают среди одного народа, проверяются другими, каждый служит для других примером и поучением. Те особенности, которые вытекают из народного духа и из разнообразия исторических условий, указывают только на степень развития и на большую или меньшую близость к идеальному порядку, созна-

⁸ Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 19–20.

⁹ Малахов В.С. Идентичность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. С. 79.

¹⁰ Хюбнер К. Нация от забвения к возрождению. М., 2001. С. 292.

ваемому как конечная цель»¹¹ общественного развития. Народы, которые отказываются от идеальных стремлений, теряют «пружину своего развития»¹², потому что только меняющие свои идеалы народы, понимая потребности человеческого духа, вместе с тем способны изменить существующие основы общежития. В общем плане, согласно Чичерину, народ может дорожить своими особенностями или с ними мириться, но все-таки это «особенности, а не идеал, видоизменение, а не сущность»¹³.

Определение «народности», которое дает Чичерин, это – объединение следующих друг за другом поколений, на основе общей «духовной сущности», исторически связывающей людей между собой. По существу, это социокультурное образование, которое состоит «из разных племен, смешанных между собой частью браками», но еще более «совместною жизнью и общими судьбами»¹⁴. В то же время, духовное основание позволяет каждому признать своим то, что является выражением общей духовности и связующим их элементом. Духовное основание нации не существует «помимо отдельных лиц», в общественной жизни именно оно позволяет людям говорить: «наш язык, наша история, наша литература, наше отечество»¹⁵. Стремление к идеалу в общественном развитии есть «общечеловеческий элемент», и только это стремление, согласно Чичерину, «выводит народ из его ограниченности и делает его органом и орудием всемирного духа»¹⁶. Однако «истинный идеал не может быть национальным»¹⁷. Идеал универсален – он «должен быть одним для всех», должен соответствовать разнообразию условий и особенностей народов, соответствующих одинаковому уровню развития, должен заключать в себе «общие начала, без которых нет истинно человеческой жизни»¹⁸.

Сегодня принято разводить по определению этническую и национальную идентичности, ориентируясь на то, что большинство современных государств являются полиэтническими. Однако это разделение имеет и другие основания как политико-правовые, так и социокультурные. В социокультурном контексте различных эпох каждое понятие, имеющее свою этимологию и свою транскультурную устойчивость, раскрывает свое смысловое содержание, расши-

¹¹ Чичерин Б.Н. Философия права. СПб., 1998. С. 77.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 61.

¹⁵ Там же. С. 68.

¹⁶ Там же. С. 77.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

ря тем самым рамки представления об историческом. В этой последовательности становится очевидным и то, что терминологические вопросы имеют второстепенную важность, как и то, что значенные понятия определяются не названием, а тем, что оно раскрывает по существу. Взять, к примеру, понятие «русская идея», заслуга в постановке и теоретической разработке которой принадлежит русскому философу В.С. Соловьеву¹⁹. Поставив вопрос о смысле существования России во всемирной истории, одновременно Соловьев сформулировал и ответ на него: «русская идея». В понимании философа «русская идея» – это миссия России в составе мирового сообщества. И она не вытекает непосредственно из социально-экономических условий России, а выступает долгом или моральным обязательством.

Для многих народов, считал мыслитель, национальный вопрос – это вопрос об их существовании²⁰. Однако, по мнению Соловьева, в истории человечества каждое национальное объединение должно выполнять еще и определенную роль, или миссию, т.е. во всемирной истории у каждой нации есть свое предназначение. Поэтому в рамках мирового целого каждая нация должна обрести свою идею, в противном случае ее существование в истории не оправдано. Для России национальный вопрос – это не просто вопрос о ее «существовании», а прежде всего вопрос о ее «достойном существовании»²¹. Соловьев весьма определенно высказывается против националистической ограниченности, подчеркивая, что лицо нации определяется высшими достижениями ее духовности, ее вкладом в мировую цивилизацию, в «реальное единство человеческого рода». Мысль о том, что «идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности», звучала резким диссонансом со всякого рода этноцентризмом. Соловьев вообще под нацией понимал не этнос, а совокупность народов, объединенных в одном государстве, и практически, как и Бердяев, считал, что «гражданско-политическое и культурное измерение национальной идентичности имеет приоритет над ее этническим измерением»²². В общих чертах, основное содержание первой теоретически оформленной концепции русской идеи, заявившей о себе в 1888 году, за-

¹⁹ Находясь во Франции в 1888 г. В.С. Соловьев выступил с лекцией «Русская идея» на французском языке. Эта тема представлена и в работе «Национальный вопрос в России», первая часть вышла в 1888 г., а вторая – в 1889 г.

²⁰ Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М.: 1989. Т. 1. С. 260.

²¹ Там же.

²² Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 100.

ключалась в идее не разделения, а синтеза, культурно-исторического единства человечества, призванного противостоять «множеству центробежных сил».

Парадоксальность исторического времени заключается как раз в том, что вопросы, поставленные некогда историей, вдруг оказываются современными. Собственно, это относится и к соловьевской национальной идее, которую философ оформил как определенную цель, как долг, *моральный долг*, народа, объединенного в государство. Идея, сформулированная Соловьевым как нравственный принцип – *во всех и каждом уважать человеческое достоинство, на всех и каждого смотреть как на цель, а не как на средство*, во всем объеме отражает содержание современных отношений, независимо от их уровня: будь то межличностные или международные отношения. В более локальном смысле Соловьев выразил национальную идею понятием – «*право на достойное человеческое существование*», главный смысл которого заключался в необходимости обеспечить каждого человека не только средствами к существованию (т.е. одеждой, жилищем...) и физическим отдыхом, но и предоставить возможность иметь каждому человеку досуг «для своего духовного совершенствования». В итоге соловьевская идея переросла границы своего нравственного принципа и практически стала социально значимой. Важно также отметить и то, что реализацию этого принципа Соловьев возлагал на государство, общество, которое, по его мнению, должно было обеспечить всем и каждому некоторый *minimum* благосостояния – для поддержания достойного человеческого существования.

В принципе, национальную идею можно рассматривать как универсальную ценность для национального государства. В социальной реальности понятие идеи способно вполне адекватно отражать общественное бытие, играя важную роль в государстве в выработке социально значимых ценностей, а также в формировании общественного сознания. В оптимальном варианте общественная идея сопряжена с общественным идеалом и ориентируется на выборе ею социального пути развития. В практическом плане общественная идея сплачивает «огосударвленную» общность, делая ее более устойчивой к противостоянию как деструктивным внутренним, так и внешним негативным воздействиям.

Безусловно, фундаментальные ориентиры такого рода для современной общности, а тем более для современного национального государства имеют стратегическое значение. Вполне очевидно, что главным результатом современного процесса глобализации стало ослабление государственного суверенитета и уже сложившихся форм социальной защиты. До некоторого времени вполне устойчи-

вым представлением было то, что государство как политическое образование представляет собой самый надежный институт по организации и сохранению правопорядка, что оно является системой социальной защиты граждан. Однако именно этот институт переживает в настоящее время серьезный кризис. Сегодня речь идет даже не о том, сохранит ли государство свою территориальную целостность, т.е. свои границы, а, проще, свою реальность, а значит и свою идентичность, а о том, будет ли вообще существовать государство как субъект истории. Потому что именно сегодня, и это реальность, многие государства утрачивают свою легитимность и демонстрируют неспособность исполнять взятые на себя социальные обязательства как по поддержанию правопорядка, так и по защите от внешних угроз. Но еще большей опасности подвергаются сегодня проблемы, связанные с т.н. «социальным пакетом» по обеспечению населения «социальными благами». Некоторые современные государства не могут даже контролировать и охранять политическую, военную, экономическую, социальную, культурную жизнь собственного народа в той степени, в какой это осуществлялось до сих пор. Именно такое положение рассматривается в качестве одной из причин трансформации современного мира. Понятно, что процесс трансформации присутствует в истории, но важно и то, что для разных стран и народов он имеет неодинаковые последствия: если для одних – этот процесс может открыть новые перспективы и возможности, то для других – он может создать условия не только для стагнации, но даже и деградации.

Израильский историк и военный теоретик Мартин ван Кревельд в конце двадцатого столетия, рассуждая о расцвете и упадке государства, подчеркивал, например, то, что многие существующие государства – от Западной Европы до Африки – «вольно или невольно либо объединяются в более крупные союзы, либо распадаются». И важно здесь даже не это, а то, что «многие их функции перехватываются различными организациями, которые, какой бы ни была их природа, определенно не являются государствами»²³. В принципе, такая оценка вполне соответствует содержанию глобализации, но следует заметить, что она не раскрывает до конца проблем, связанных с самим процессом, как и, бесспорно, то, что глобализация сопровождается неким *деконструктивным* разрушением национальной государственности. Имеет большое значение и то, что на самом деле это лишь частный аспект серьезного процесса *смены социально-политических парадигм*.

²³ М. ван Кревельд. Расцвет и упадок государства. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 9.

Сегодня аналитики теории глобализации утверждают, что при анализе системы глобальных факторов, оказывающих повседневное воздействие на современное государство и соответственно на правовые системы различных стран, следует исходить из того, что наиболее важными из них все более отчетливо выступают экономические и финансовые. В целом процесс глобализации принято рассматривать в контексте интенсивного роста экономики на международном уровне, когда региональные интересы должны не просто включаться в мировой торговый оборот, как это было раньше, но практически должны вписываться в конкурентную борьбу, ориентируясь на мировую экономическую и финансовую конъюнктуру рынков. При этом условия конкурентной борьбы одинаково распространяются на всех участников, независимо от уровня развития стран и даже несмотря на то, что в их числе есть слабые страны, которые не входят в т.н. «золотой миллиард». Понятно, что последствия такой конкуренции приводят не только к разорению малого бизнеса, но и снижению уровня жизни населения и др. Конечно, с точки зрения «экономического роста» и «процветания», можно пытаться оправдать все возникающие «риски» и «издержки». Однако, стоит ли принимать в целом такого рода проекты без глубокого анализа всех его альтернатив. Безусловно, не учитывая сегодня факта доминирования «глобальной экономики» в международных отношениях и связях не возможно, но стоит ли между тем игнорировать значение социокультурных процессов как внутри государств, так и в межгосударственных отношениях, подводя их только под экономические принципы и смыслы.

Некоторые черты глобализации проявились уже в античные времена, когда, например, Римская империя утвердила свою гегемонию над Средиземноморьем. Рим, который представлял собой маленькую общину среди многих других подобных общин средней Италии, изменил свою судьбу, став практически синонимом мира. Маленькая *civitas Roma* («Римское государство» или самоуправляющаяся община), борясь за свое существование, постепенно, поглощая в себя другие соседние *civitates*, крепла в своей внутренней организации. В итоге на сцене истории появилось огромное государство, объединившее под свою власть почти весь культурный мир того времени. Но вместе с тем Рим менялся и внутренне. Военные и политические отношения с другими территориями расширили и экономические сношения Рима, который активно втягивался в оживленный международный торговый оборот, происходивший к тому времени между Египтом, Финикией, Грецией, Карфагеном. И по мере того как Рим делался центром политической жизни, он также активно становился центром мирового торгового оборота. На его территории непрерывно завязывались бесконечные деловые

отношения, в которых принимали участие торговцы разных национальностей.

Конечно, деловые отношения выстраивались не только на позитивном уровне, возникали и споры, которые должны были разбирать римские магистры. И, как выяснилось, для этих целей римское право, отражающее во многом архаичные, проникнутые патриархальным, узконациональным характером ситуации, оказалось не приемлемым. Необходимо было создать новую систему правовой регуляции отношений, которая была бы свободна от локальных, национальных особенностей и которая могла бы удовлетворять интересы не только римлянина, но и грека, и египтянина, и галла. Понятно, что нужно было создать не *новое* национальное право, а право *универсальное, всемирное*. И римские магистры решили эти насущные проблемы. В результате римское право проникается началом универсальности и «впитывает в себя те обычаи международного оборота, которые до него веками вырабатывались в международных сношениях; оно придает им юридическую ясность и прочность»²⁴. Таким образом, в истории возникло то римское право, которое впоследствии стало *общим* правом всего античного мира.

Позже, пережив все коллизии исторического времени, именно римское право, расширяя границы национального государства, становится предметом изучения во многих странах Западной Европы, применяется в судах, переходит в местное и национальное законодательство – совершается то, что принято называть *рецепцией римского права*. Практически римское право определило не только юридическую практику, но и теорию европейской правовой системы. Именно римское право формировало юридическое мышление Западной Европы и объединяло ее в теоретических и в практических исканиях. Благодаря этому римское право, по сути, стало базисом, на котором веками формировалась юридическая мысль.

В современных государствах, учитывая уровень их развития, право является первоосновой и фундаментом их общественной жизни, при этом система социальных связей и отношений выстраивается на базе позитивного – национального – права. Безусловно, позитивная организация праворегулирования общественных отношений сориентирована прежде всего на то, чтобы обеспечить порядок социальной жизни. И все-таки главное, на что должна быть нацелена современная государственная политика праворегулирования, – это, конечно, на создание условий для реализации универсального принципа – социальной справедливости, способствующей формированию такой основы для социальной жизни государства,

²⁴ Покровский И.А. История римского права. М.: Статут, 2004. С. 59.

которая не препятствовала бы, а напротив, способствовала в первую очередь духовному росту всех без исключения членов той или иной общности. Несомненно, благополучие нации, народа да просто человека зависит не от охраны тех или иных учреждений, а прежде всего от уровня жизни, на который ориентирует его государственная политика. Поэтому при составлении юридических норм, законов должно соблюдаться основное правило, согласно которому эти законы, по крайней мере, не должны вступать в противоречие с духовной эволюцией самого человека. Имеет принципиальное значение и то, что в рассуждениях о правовых формах суверенного государства нельзя игнорировать того, что в современных условиях межгосударственных отношений «внутренний» (региональный) и «внешний» (мировой) правопорядок тесно связаны между собой. Строго говоря, «международное право», как, впрочем, и «национальное право», признающее свободы индивидов, их правосубъектность, практически формируют правовые отношения как в международных, так и во внутренних делах.

Правда, следует заметить, что сегодня в юридических дискурсах именно принцип универсальности и всемирности, который для Древнего Рима был определяющим в формировании права народов, *ius gentium*, т.е. современное международное право, подвергается серьезному переосмыслению. «Международное право» каждый юрист, впрочем, и обыватель называют правом, но именно этот статус «права» за ним многими теоретиками права сегодня отрицается. В частности, считается, что право, не созданное или не признанное государством, в обычном – юридическом или неюридическом – словоупотреблении «правом» не называется. Хотя сегодня, в период становления новых форм знания и смыслов, все больше теоретиков стремятся признать его реально существующим правом. Иначе как, по каким критериям будет осуществляться межгосударственная юридическая практика? Понятно, что любое стремление постичь хотя бы частично феномен права и правореальности неизбежно сталкивается с выбором определенной как временной, так и культурно обусловленной перспективы, с выбором таких характеристик права, которые наиболее существенно отражали бы конкретный исторический период. Поэтому современное изменение политической и правовой реальности, конечно, предполагает и изменения в подходах к современным теориям права. Вряд ли можно сегодня назвать теорию *государства и права* – исключительной, в силу того что, с одной стороны, на международном уровне возникло множество международных институтов, наделенных властью самостоятельно принимать решения. К таким организациям можно отнести Европейский союз, принявший на себя часть правовой компетенции государств – участников союза. С другой стороны, для сознания

современного человека, например, понятие «жестко централизованное государство» не является таким уж универсальным, каким оно являлось для человека XVIII или XIX века.

В современных условиях трансформации общественных и общемировых отношений тема права и правореальности особо актуальна. И, конечно, сегодня вернее будет ориентироваться на то, что сама концепция – «государство и право» – должна адаптироваться к новой реальности. В результате современных процессов новая позиция в теоретическом знании и исследовании права, как считает, например, президент Европейской академии теории права, профессор Гентского университета (Бельгия) Марк ван Хук, может оказать «влиятельное на правовую реальность, особенно на акцентирование социального характера и значимости негосударственного права», а также сформировать «более гибкое отношение к представлениям о правовом плюрализме», сформулировав «более широкое, не ориентированное на государство понятие права»²⁵.

К тому же сегодня не только мораль, но и право становится универсальной ценностью. Понятно, что современное общество без права существовать не может, как не могут быть выстроены на одной морали современные коммуникативные связи. И прежде всего потому что сфера нравственности «представлена феноменами самой различной природы», имеющими «разный онтологический статус»²⁶: это и действия, или поступки индивидов, или вообще нравы; это и отношения между людьми, сюда входят и общественные отношения; это и ценностные значения; это и психология индивидов – по сути их моральный характер; это и моральное мышление – представления, воззрения индивидов; это, наконец, моральный язык, описывающий всю совокупность явлений. Понятно, что такая многомерность нравственности не способствует четкому представлению о моральном поведении человека в социальном пространстве, например в статусе *этического субъекта*. И в таком случае понятно, что практически невозможно на одной морали решать все социально значимые проблемы. В социальном пространстве наряду с межличностными отношениями, выстроенными на принципах морали – дружбы, симпатии, взаимовыгоды и взаимовыручки, существует и такая форма единения людей, как «жизнь с другим и для другого» (П. Рикёр). В системе данных отношений другой не является для человека лишь противоположностью его «Я», его самости, потому что другой в значительной степени находится в одной социально обусловленной плоскости с человеком. Существенным для

²⁵ М. ван Хук. Право как коммуникация. СПб.: Изд. дом С.-Петербург. гос. ун-та; ООО «Ун-тский изд. консорциум», 2012. С. 28.

²⁶ Дробницкий О.Г. Понятие морали. М.: Наука, 1974. С. 230.

социальной жизни является то, что она подразумевает не просто межличностный характер отношений, а скорее формально определенные правила поведения человека, сознающего свое социальное положение. Наряду с этим в социальных, или институциональных, отношениях человек должен осознавать и ориентироваться на то, что в общественном пространстве он не один, кроме него есть другие люди, имеющие те же права на свободу, равенство, справедливость, что и он. Другой в данном случае является отдельной личностью, «не имеющей лица», но он каждый, требующий по праву справедливости.

Сегодня одной из обсуждаемых тем в юридическом дискурсе является тема – «коммуникация для права и в праве» (Марк ван Хук). Проблема состоит в том, что современное право не только «создано и развивается через коммуникацию, будь то длительная традиция создания обычного права, парламентские дебаты при подготовке законопроекта, судебные решения в виде последовательных или меняющихся прецедентов или учебные дебаты, которые лягут в основу будущих судебных или законодательных изменений законодательства»²⁷. В современном мире широкая коммуникация предполагает прежде всего то, что в этом дискурсе могут принимать участие не только юристы, но и политики, средства массовой информации и большая часть населения, особенно, когда обсуждаются важные моральные или политические идеи. Достижение консенсуса относительно ценностей через перманентную открытую и свободную коммуникацию становится все более значимой.

Таким образом, учитывая, что основная идея *современной* концепции глобального сообщества определяется системой международных отношений, которые практически базируются на международном праве, представляющим собой совокупность правоотношений с элементами нормативных актов, регулирующих эти отношения, важно понимать, что основной принцип современных международных отношений должен базироваться на фундаментальных принципах, к которым относятся: во-первых, принцип международного сотрудничества, выражающийся в заботе о сосуществовании наций, народностей, этносов; и во-вторых, принцип международной солидарности. И главное, какими бы архаичными ни казались эти понятия для современного человека, но именно они способны объединить человечество в единое политическое и культурное пространство.

²⁷ М. ван Хук. Право как коммуникация. СПб.: Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та; ООО «Ун-тский изд. консорциум», 2012. 288 с. С. 9.

Данилов Александр Николаевич – заведующий кафедрой социологии факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, член-корреспондент Национальной академии наук Беларуси, доктор социологических наук, профессор (Минск, Республика Беларусь)

Есенькин Борис Семенович – кандидат философских наук, доктор экономических наук, заслуженный работник культуры РФ, президент ООО Торговый Дом «БИБЛИО-ГЛОБУС», президент НП «Гильдия книжников» (Москва, Россия)

Ибрагимова Джейла Тейяр кызы – доктор философских наук, доцент, старший консультант отдела политических исследований и информационного обеспечения Администрации Президента Азербайджанской Республики (Баку, Азербайджан)

Кацапова Ирина Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва, Россия)

Ковылин Юрий Алексеевич – кандидат философских наук, доцент РАНХиГС (Москва, Россия)

Коркия Эка Демуриевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии коммуникативных систем социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия)

Костиков Вячеслав Васильевич – преподаватель-организатор ОБЖ, департамент образования г. Москвы «Школа с углубленным изучением английского языка № 1273» (Москва, Россия)

Кудашов Вячеслав Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Сибирского федерального университета (Красноярск, Россия)

Кулиев Закир Агагюль оглы – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и биоэтики Первого Московского государственного медицинского университета имени И.М. Сеченова (Москва, Россия)

Липкин Аркадий Исаакович – доктор философских наук, профессор департамента философии Московского физико-технического института (Москва, Россия)

Лисеев Игорь Константинович – доктор философских наук, профессор Института философии РАН (Москва, Россия)

Любимова Татьяна Борисовна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (Москва, Россия)

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Алиева Лейла Ильхам кызы.</i> Приветственное слово	3
<i>Али-заде А.А.</i> Наука и диалог культур	5
<i>Гусейнов А.А.</i> О диалоге в философском контексте	7

ГЛАВА I. ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ ГЕЙДАРА АЛИЕВА И ИДЕОЛОГИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСТВА

<i>Габиббейли И.А.</i> Историко-культурные основания концепции азербайджанства в политической философии Гейдара Алиева	14
<i>Мамед-заде И.Р.</i> Модерн и азербайджанское просвещение в контексте проблемы человека	23
<i>Мадатли Э.Я.</i> История Азербайджанской Демократической Республики и проблема правопреемственности в наследии Гейдара Алиева	32

ГЛАВА II. ДВУЕДИНАЯ ИСТОРИЯ ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ

<i>Мамедалиева С.Ю., Мамедов Н.М.</i> Культура и исторический процесс	44
<i>Гуревич П.С.</i> Ментальность как характеристика культуры	60
<i>Любимова Т.Б.</i> Единство смыслового поля культуры	72
<i>Синеокая Ю.В.</i> Межкультурный диалог: философские традиции и современность	82
<i>Анчев П. К.</i> Симфония культур как условие их многообразия	90
<i>Мандшир Должин.</i> Социальная динамика культуры	95
<i>Щербина В.Н.</i> Диалогичность культуры: конфликт в обществе или общество в конфликте?	106
<i>Гурбанов Ф.М.</i> Мобилизация этнокультурных ценностей как механизм диалога в мультикультуральном обществе	114
<i>Агаева З.Б.</i> Многообразие культур в условиях информационного общества	119
<i>Халилов Дж.М.</i> О формировании культуры патриотизма	126
<i>Табасаранский Р.С.</i> Диаспора как пространство диалога культур	132

ГЛАВА III. КУЛЬТУРНЫЕ ВЫЗОВЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

<i>Чумаков А.Н.</i> Ценностная и этическая составляющие глобального мира	142
<i>Ковылин Ю.А.</i> Сущность и формы проявления глобализации	149
<i>Данилов А.Н.</i> Ценности нового мира: диалог культур в условиях глобальной нестабильности	156
<i>Кацапова И.А.</i> Трансформация современной идеи сообщества и сотрудничества: глобализация и диалог культур	166
<i>Силкин В.В.</i> Социокультурные скрепы в условиях новых вызовов информационной эпохи	181