

## ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Євген РАШКОВСЬКИЙ

### ТРЕТІЙ СВІТ ЯК ПРОБЛЕМА ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКОЇ ДУМКИ, НАУКИ ТА КУЛЬТУРИ

*Пам'яті латиноамериканіста та сходознавця  
Олександра Борисовича Беленького  
присвячене це дослідження*

Третій світ – макроісторичне поняття, що склалося і побутує впродовж другої половини ХХ ст., й позначає величезний масив країн Азії, Африки, Латинської Америки й Океанії, який опинився, з одного боку, поза співтовариством країн високорозвинутого капіталізму (Північна Америка, Західна Європа, Японія, Австралія, Нова Зеландія), а з іншого – за межами підвладного Радянському Союзу “соціалістичного табору”. Так що історично до Третього світу – через ті чи ті кон’юнктурні, владні або навіть ідеологічні міркування – зараховував себе і величезний масив держав комуністичного типу: КНР, В’єтнам, Куба, Лаос, Червона Камбоджа, існування якої було короткочасним, але виключно кривавим. Була ще й Північна Корея Кім Ір Сена, чи не найпослідовніша країна азійського комунізму, яка, проте, формально дистанціювалася від Третього світу і мала себе за самодостатній і безумовний політичний осередок всесвіту. Історичним курйозом була і третьосвітівська ідентифікація двох ворогуючих комуністичних країн на Балканах – Югославії та Албанії.

Поняття Третього світу завдячує своєю появою та розвитком специфічним всесвітньо-історичним обставинам “холодної війни” 1950 – 1970-х років, що були пов’язані із процесами масової деколонізації за умов маніхейського протиборства “вільного світу” та “соціалістичного табору”. Проте сама дуалістична схема цього протиборства виявилася порушеною і частково навіть зруйнованою тим фактом, що більшість людського роду опинилася за рамками цієї схеми...

Здавалося б, за поняттям Третього світу, що по-справжньому протрималося не більше півсторіччя, стояли реальності суто політичного або, в кращому випадку, глобально-політекономічного плану. Але макроісторична та культурно-історична природа цього, нині сумнівного, поняття, як видається, була значно складнішою. Цій проблемі й буде присвячений весь хід подальших міркувань.

Цей нарис становить певним чином протипагу всьому тому, що було написано у світовій та вітчизняній літературі з окресленого в заголовку кола проблем. Причому протипагою не в плані концепцій, ідей або трактування конкретних явищ історії Третього світу: тут ми назавжди залишимося в боргу у дослідників з величезними напрацюваннями найширшого кола відповідних проблем. Протипага в іншому – у специфіці дослідницького ракурсу, у специфіці позиції спостереження. Справді, історіографічна традиція, що склалася, розглядає Третій світ насамперед як об'єкт найпотужніших соціо-економічних, політичних та культурних впливів країн євро-північноамериканського ареалу (зокрема й Росію). Ця традиція не є випадковою. Сам феномен Третього світу складається під дією потужних сил іззовні, – тих сил, які, ще за часів між двома світовими війнами, було заведено позначати (з легкої руки Арнольда Джозефа Тойнбі) як сили “західного виклику” або “вестернізації”.

Для автора цього нариса, котрий присвятив частину своїх книг і статей проблематиці історичного генезису Третього світу, завжди були особливо важливими культурологічні та наукознавчі сторони цього генезису.

Справді, якщо придивитися уважно, сучасна соціогуманітарна наукова думка заражена, заряджена й заморожена проблематикою Третього світу не просто тому, що він поки що є масоподібним (бо охоплює більшість нинішнього людства), а ще й через те, що сама третьосвітівська реальність, здебільшого, є породженням хоч і універсальної, а проте укоріненої на Заході філософської та наукової думки.

Це стосується не тільки впливів західної думки (хоча західна думка акумулювала в собі величезний комплекс різноманітних досягнень народів позазахідних ареалів) на технологію, економіку, військову справу, управління, соціальні структури, – а й на власне третьосвітівські засоби сприйняття себе у Великому світі та Великому світу – в собі.

У цьому зв'язку слід зважати на важливу історичну обставину. Сама цивілізаційно-культурна, так само як і соціоекономічна

структура того, що в сучасній історіографії заведено позначати як Центр, була безпосереднім породженням надбань європейської філософсько-теологічної та пов'язаної з нею наукової, а разом із останньою, – й технологічної думки. Це ж частково стосується й процесів породження Третього світу, хоча тут ці надбання були значною мірою чужорідні і згодом інтродуційовані й опосередковані адміністративними й освітньо-науковими структурами європейського колоніалізму, а в тих країнах, які не знали систем колоніальної влади, – місцевими і, частково, зовнішніми силами соціального й організаційного “*mimesis*” стосовно Заходу.

Пропоноване ж читачу розмірковування – іншого характеру. Йдеться не стільки про процеси становлення Третього світу, скільки про вплив визрілих в історії понять про загадковий феномен Третього світу на весь загальний комплекс соціогуманітарних знань. А також – і загальнонаукових знань. Бо Третій світ поставив і далі частково ставить сучасній думці, науці й культурі цілий комплекс своїх специфічних загальногуманітарних, технологічних та мистецьких питань, впливаючи у такий спосіб на всю побудову глобальної соціоісторії. Добре хоч, що цей феномен, про який ітиметься нижче, має майже півторасотлітню передісторію і понад піввікову історію. А, отже, часу та можливостей для зворотних впливів було достатньо.

### 1. До постановки питання: Третій світ як... дискурс

Якщо сьогоднішня проблематика Третього світу певною мірою виходить за межі проблематики “вестернізації” або ж “модернізації” і пов'язаного з нею та домінуючого в культурі XVII – перших двох третин XX ст. “модерн-проекту”<sup>1</sup>, – то сам підхід до цієї проблеми вимагає дещо оновленого теоретичного інструментарію. А елементи такого інструментарію можна виявити у нинішній постмодерністській філософії, особливо в найактивнішій, французькій її версії. Щоправда, сам автор розділу виступає не стільки адептом, скільки вдячним, хоча й дещо в'їдливим критиком цього парадоксального напрямку думки і культури останньої третини XX століття.

Отже, 1966 року, в Парижі вийшла книга Мішеля Фуко (1926 – 1984) “Слова та речі. Археологія гуманітарних наук”<sup>2</sup>.

Одна із стержневих ідей цієї насиченої думкою й багатопланової праці пов'язана з обґрунтуванням поняття дискурсу як внутрішньо самоорганізуючої системи мови, а отже, сенсоутворення і сенсоформування не тільки в мові як такій, а й у структурах людської

думки та співжиття. Мова, таким чином, виступає не в лінгвістичній своїй відокремленості (такому трактуванню мови іноді давав привід і сам Фуко, таке трактування не раз підхоплювали й метри філософії постмодернізму), але у багатоплановості та глибині своїх зв'язків з економічними, психологічними, сексуальними, інтелектуальними, художніми та іншими аспектами життя. При такому підході до історії світової культури дискурс може бути сприйнятий і описаний як *одна з допустимих, і при тому умовних, одиниць описання історії*.

Таким чином, у даному випадку річ не тільки і не стільки навіть у самому Фуко, скільки у зіставленні порушеної нами третьосвітівської проблематики з логікою Фуко. Адже, на наш погляд, поняття особливого, третьосвітівського дискурсу уможлиблює описування найзагальніших і принципових духовних структур Третього світу. Але не тільки його. Частково – і світу як такого, бо, наголошуємо, саме елементи і структури третьосвітівського дискурсу невід'ємним чином входять до глобальної структури історії, що складалася впродовж двох століть<sup>3</sup>.

Проте при такому теоретичному розкладі все починається з парадокса: третьосвітівський дискурс – суттєво старший від самого Третього світу. І при тому більше ніж на ціле століття. Такого плану парадокс буде для нашої розмови наріжним каменем. Придивимося ж детальніше до цієї проблематики.

## 2. Третьосвітівський дискурс: становлення і зміст

Дальні проутворення третьосвітівського дискурсу ведуть нас до історії Європи наполеонівських та постнаполеонівських часів, – до ідеології німецького опору наполеонівському пануванню та раннього німецького романтизму, коли раціоналізму, буржуазності, індивідуалізму і бюрократизму революційної та імперської Франції були ідеологічно протиставлені німецька задушевність, внутрішня глибина (Innerlichkeit), альтруїзм, “почвенность” та інші достоїнства. Традиціоналістські й ксенофобські обертони цього кола ранньоромантичних ідей (якщо пригадати Пушкіна, – “тьми низких истин нам дороже // нас возвышающий обман”) – самоочевидні.

Якою мірою ідеї раннього німецького романтичного націоналізму були типологічним проутворенням наступних периферійно-європейських і позаєвропейських ідеологій національної ідентичності та звільнення, а якою мірою вони були частиною генезису цих ідеологій, – питання особливе, воно вимагає численних окремих, суто історичних і джерелознавчих пошукувань<sup>4</sup>.

Проте так чи так, принцип пошуків ідентичності, самоствердження і самовіднаходження (*projecto asuntivo*, за термінологією мексиканського історика і філософа Леопольдо Сеа<sup>5</sup>), принцип пошуків свого, одвічного “тепла” перед лицем невідворотного, жорстокого і “холодного” виклику буржуазно-раціоналістичних культур Європи та Північної Америки багато в чому виявилися наскрізною темою цього нового дискурсу, під знаком якого у ХХ ст. проживала вже переважна більшість людства. Периферії постнаполеонівської Європи – це не просто типологічне провіщення Третього світу, але й – парадоксальним чином – начебто Третій світ до його народження, “пре-натальний Третій світ” (цим виразом я завдячую М.А. Чешкову), тим паче, що деякі балканські і кавказькі частини цієї периферії, справді, неначе об’єдналися на наших очах із Третім світом.

Так чи так, третьосвітівський дискурс, ініційований німецькими романтиками і підхоплений народами Східноєвропейського ареалу (або, якщо завгодно, Слов’яно-балканського ареалу), що включав польське і російське слов’янофільство, деякі напрями грецької, угорської, єврейської та турецької думки, вже в першій третині ХІХ ст. зміг поширитися за межі Європи. І стосувалося це вже не тільки Туреччини часів Танзімата або подальшого повільного визрівання передумов младотурецької ідеології, або ж наших декабристів, котрі осмислювали свою поразку “во глубине сибирских руд” чи у кривавому кавказькому засланні, а й мислителів іспаномовної Америки і раннього “Бенгальського відродження”. І якщо ми торкнулися східних та латиноамериканських ареалів, – то йдеться тут уже не про типологію, а про самий прямий генезис Третього світу.

Проте, у кожному разі, ідея вбудовування у сучасний світ і, більше того, ідея боротьби за майбутні можливості духовної, а іноді й політичної гегемонії у сучасному світі через мобілізацію “почвенних” соціокультурних понять і структур (“общинність”, “соборність”, “космічність”, релігійна та естетична унікальність) або ж структур інституційних (монархічні, общинні, конфесійні або патерналістські традиції) у ХХ ст. стали, повторюю, надбанням і знаменням більшості людства. Імена і праці Олександра Герцена, Петра Лаврова, Миколи Михайловського, Миколи Федорова, Сун Ятсена, Махатми Ганді, Віктора Айя де ля Торре, Джебрана Каміля Джебрана знаменували собою універсалізацію третьосвітівського дискурсу ще до того, як цей дискурс став підґрунтям масової громадської свідомості та офіційних ідеологій майбутніх країн Третього світу, а також позначився на свідомості радикальної інтелігенції, афро-азійських та латино-

американських діаспор самого Заходу. А ідея патерналістської модернізації, яка спиралася на внутрішні соціокультурні ресурси, виявилася найважливішим внутрішнім змістовним стержнем третьосвітівського дискурсу.

Згодом ця ідея стала невід'ємною частиною ідеології та стратегії не тільки самих держав і суспільств Третього світу, а й міжнародних організацій, високорозвинутих або могутніх держав, які вибудовували – відповідно до власних інтересів – свої стосунки з третьосвітівськими партнерами.

Те, що змальовано вище, є картиною дещо спрощеною, просто лінійною. Проте – в плані свого змісту – вона має складніший вигляд, якщо вже третьосвітівський дискурс відчув на собі вплив іншого, дещо пізнішого, але також європогенного суспільно-політичного дискурсу. Дискурсу соціалістичного. Зокрема, у його найвойовничіших і найпослідовніших – тоталітаристських – формах.

### 3. Третьосвітівський дискурс і соціалізм

Утопії усупільненої власності заради справедливої соціальності й справедливої влади Європа знала ще з платонівських часів.

Слово “соціалізм” було запроваджене французьким утопістом П'єром Леру ще за часів Липневої монархії. Проте, строго кажучи, соціалістичний дискурс, у всьому багатстві його подальших ідейно-політичних обертонів, при всій досконалості його філософського інструментарію, при всьому, що згодом дійшло до кривавої ворожнечі, розсіюванні його революційних і реформістських, інтернаціоналістичних та націоналістичних версій, – вперше у зрілій формі заявив про себе лише напередодні європейської “весни народів” 1848 року, – заявив на сторінках написаного Марксом і Енгельсом “Комуністичного маніфесту”.

І йшов цей дискурс не від окраїн, натомість від найтериторіальнішої і найсоціальної глибини європейської ранньоіндустріальної цивілізації, – йшов, узагальнюючи досвід Англії, Франції та прирейнських областей Німеччини. І суттю цього дискурсу було обґрунтування ідеї радикальної зміни шляхів індустріального суспільства за допомогою мобілізації міських пролетаризованих та відчужених мас, руйнування соціальних і культурних інституцій “буржуазного” (або “громадянського”) суспільства і наділення революційної (або реформуючої) держави особливими соціо-економічними та культурними повноваженнями. Утопія державного

антикапіталістичного індустріалізму отримала в цьому дискурсі найбільше усвідомлення і послідовність<sup>6</sup>. І, природно, третьосвітівський дискурс не міг не відчутти на собі могутніх впливів ідей соціалізму, – цього внутрішнього антизахідництва на самому Заході, який, часом, не цурався ностальгійних та патерналістських настроїв.

Nota bene. Ще за часів “Комуністичного маніфесту” виявився співчутливий інтерес ідеологів “наукового соціалізму” до прототретьюсвітівських ідеологів Польщі – шляхетських народників-радикалів із Кракова та Галичини<sup>7</sup>.

Ідеологічні комбінації щодо націонал-патерналістських та соціалістичних уявлень – комбінації щодо особливої долі “безбуржуазних”, “пролетарських” і “соціалістичних” націй – знали ще від останньої чверті XIX ст. деякі європейські національні рухи (Польща, Україна)<sup>8</sup>. Ідеї “почвеннического”, романтичного, патерналістського соціалізму (або – у плузливих категоріях молодих Маркса й Енгельса – “істинного соціалізму”) були особливо суттєвими для російського народництва, яке могло приписувати безумовні патерналістські прерогативи у боротьбі за антикапіталістичні перетворення Росії і селянській общині, і революційній інтелігенції, і революційній партії, і неортодоксальним релігійним фракціям російського суспільства (тим, кого тодішня офіційна ідеологія іменувала “расколо-сектантами”), і структурам земського руху, а часом, навіть і самій монархічній державі<sup>9</sup> ...

Далі, початок XX ст. знав і масові національні рухи на периферіях Європи, що намагалися формулювати наболілі національні сподівання периферійно-європейських народів у термінах чи не марксистської ортодоксії (Бунд і ліві соціал-сіоністські партії, що протистояли бундівському автономізму, Польська соціалістична партія, слов’янські соціал-демократичні рухи Габсбурзької імперії, Соціал-демократія Латиського краю, ціла низка українських рухів, грузинські меншовики)...

Перша світова війна призвела до парадоксального відтворення елементів майбутнього третьосвітівського дискурсу в авторитарно-патерналістській зоні тодішньої індустріальної Європи – в агонізуючій імперії Гогенцоллернів. О. Шпенглер, М. Шелер, К. Баллонд, В. Зомбарт наполягали у своїх книгах і статтях, що “державна” Германія, германський райх є, водночас, пролетарською і соціалістичною нацією Європи, змушеною битися на два фронти – й проти російського орієнталізму, й проти “буржуазності”, “лібералізму” і “плутократії” Франції та англосаксонських націй. Схожі ідеї – хоч і в менш

безпардонних формах – розвивалися в тодішній германомовній соціал-демократичній публіцистиці оборончого сенсу. Високий ступінь милітаризації та одержавлення всієї системи управління тодішньої німецької економіки, оспівуваний громадською думкою як якась, що впливає з національного духу Німеччини, “почвенная” версія соціалізму. А за лініями “східного фронту” германських військ В.І.Ленін, котрий переховувався від Тимчасового уряду і працював над книгою “Держава і революція”, видавав несамохіть своє захоплення системою кайзерівського військово-етатистського “диригентства” як своєрідною, хоча й мимовільною, підготовкою крутих соціалістичних перетворень. Так що, з усього видно, ідеологія і прaxis германського націонал-патерналістського “соціалізму в одній країні” (категорія, введена і обґрунтована Карлом Баллодом<sup>10</sup>) не залишилися осторонь від генезису нашого вітчизняного тоталітаризму.

Існує, проте, побоювання, що пошукування в галузі генетичних та конкретно історичних дотичностей у передісторії комунізму і націонал-соціалізму заведуть нас надто далеко від нашої теми. Хоча деяка обізнаність у цьому питанні, – зокрема, скажімо, з історією “Молодого Єгипту”, де сходилися вихідці з марксистських гуртків і люди, пов’язані з гітлерівською агентурою, або ж з історією прояпонської діяльності частини лівих радикалів із країн Південної та Південно-Східної Азії<sup>11</sup>, або ж з історією “класичного” перонізму й чимало іншого – не без користі в плані вивчення вкрай націоналістичних обертонів “некапіталістичного шляху” на просторах Третього світу...

“Золотою добою” третьосвітівської ідеології, що стала, за старим нашим жаргоном, “матеріальною силою”, виявилась історична смуга реального становлення Третього світу: середина 50-х – середина 70-х років ХХ ст. Історична смуга, яку можна схарактеризувати і періодом найбільшої могутності очолюваного Радянським Союзом “соціалістичного табору”<sup>12</sup>, і періодом особливого розвитку тенденцій державного технологічного й економічного “диригентства” у високорозвинутих капіталістичних країнах, і періодом антиколоніальної революції в країнах майбутнього “Півдня”, і становленням – ідеологічним та частково організаційним – третьосвітівської глобальної спільноти.

Це був період, коли третьосвітівський дискурс набув безсумнівної самототожності і – при тому – могутніх і, здавалося, безперечних соціалістичних обертонів. Такі, майже універсалізовані, категорії кубинського політичного жаргону, як “la solidaridad tricontinental”, або китайського – “оточення світового міста світовим селом”, – категорії, що виникли на стику третьосвітівських і марксистсько-



ленінських ідеологій, – не могли не включати в себе (свідомо чи напівсвідомо) санкцію не тільки цивілізаційних війн під революційними гаслами, але й вільні чи мимовільні санкції винищення небажаних, які не підпадали під рубрику “революції” і “прогресу”, людських масивів у третьосвітівських ареалах.

Власне, все це в ослабленому вигляді лише повторювало елементи соціалістичних і націонал-соціалістичних ідей і практик Старої Європи, Сибіру, Центральної Азії, Кавказу, Китаю та інших суміжних із Китаєм країн.

Нині, на зорі Третього міленіуму, Другого світу вже нема. Третій світ, після колишньої екзальтації єдності, – роз’їдають геополітичні, економічні, релігійні та етнічні незгоди. Ціла когорта країн – нові індустріальні країни Далекого Сходу, Туреччина – майже не ототожнюються з Третім світом. Проте нинішнє позазахідне людство, а також позазахідні діаспори й анклавні на самому Заході багато в чому і далі живуть поняттями третьосвітівського дискурсу. І вийти з них – в оглядному майбутньому – навряд чи спроможні: надто могутніми є результати двохсотрічної роботи об’єктивних глобально-історичних сил.

Більше того, значні ділянки колишнього Другого світу, “соцтабору”, переживають стадію змістовної і структурної “третьосвітизації”. Тенденції “третьосвітизації” частково визначають собою й процеси самооформлення нинішньої “російської ідеології” та, на жаль, державності. Поза тим, культурна постмодернізація євро-північноамериканських суспільств, пов’язана з електронною міграцією образів та ідей, з глобальними фізичними міграціями багатомільйонних людських мас, з плюралізацією субкультур, з концентрацією світових інформаційних потоків саме в суспільствах північного Заходу та Японії, – все це робить Перший світ глобальним і могутнім, але все ж таки заручником третьосвітівського дискурсу на нинішній загально-людській шкалі.

Спробуємо уявити собі третьосвітівській дискурсу як певну змістовну і структурну модель, досить дієву і в нинішньому, постсоціалістичному, глобальному просторі.

#### **4. Третьосвітівський дискурс як ідеальний тип**

##### *4-а. Сміслова структура третьосвітівського дискурсу*

Світ колоніальної або напівколоніальної експансії, світ антиколоніального спротиву, світ післяколоніальної інституціоналізації, світ нинішньої постмодернізації – у своїх позитивних і негативних

передумовах, у своїх драмах шукань людських ідентичностей, – багато в чому як був, так і лишається об'єктивно-європоцентричним. Хоча, звичайно, вся ця європоцентричність є далекою від того безоглядного вестернізаторського тріумфалізму, що був характерним для історичної обстановки ХІХ – першої половини ХХ ст.

Суть проблеми – навіть не в тодішній безумовній гегемонії Заходу, а в тому, що ще у міжвоєнний період було визначено в працях А.Д.Тойнбі як *сила західного виклику*. Виклику раціонально-буржуазно-урбаністичної цивілізації Заходу і собі самій (адже в плані історико-культурному європеїзм від початку не був повний сам по собі, а часом навіть і усвідомлював цю неповноту), і всій решті людства. Включаючи й виклик високим формам традиційного культурного спадку позазахідних ареалів.

Отже, в найзагальнішому і нестрогому визначенні, засадничою змістовою передумовою виникнення й розвитку третьосвітівського дискурсу став усесвітньо-історичний феномен *зустрічі із Заходом*. Причому зустрічі, частково сприйнятої й осмисленої в уривчастих або, часом, навіть послідовно запозичених категоріях європейського ж мислення<sup>13</sup>. У категоріях, без яких для людей позазахідних ареалів стало неможливим не тільки пізнання своєї власної культурно-історичної проблематики, а й, строго кажучи, пізнання самих себе. Уже на поверхових рівнях такого усвідомлення стали очевидні:

- сила експансії західної цивілізації;
- її ні з чим не порівняне, не стільки навіть матеріальне, скільки організаційне та інформаційне багатство;
- пов'язаний з її порядками та структурами відносний комфорт індивідуального існування.

Власне, у цій троїтій констатації очевидних речей і полягали передумови того спрощеного західництва, яке не тільки історично було покладено в основу ранніх форм третьосвітівського дискурсу, але й – через зміни конкретних обставин історії – продовжує, часто набираючи саме вже антизахідні обертони, відтворюватися на різноманітних її соціополітичних, культурних і технологічних поворотах. Причому відтворення це можна простежити на різних рівнях: як на рівнях теоретичної або політичної свідомості, так і на рівнях свідомості повсякденної.

Саме сучасне міське життя – в його контрастах із традиційними укладами, із традиційним соціокультурним контролем, характерним для сіл та малих міст або навіть великих традиційно-сакральних міст (на кшталт Єрусалима, Мешхеда або Варанаси), є і надалі залишається

найважливішим генератором так чи так артикульованих західницьких настроїв. Адже саме це розвинуте міське життя концентрує в собі процеси циркуляції товарних, фінансових, інформаційних та людських потоків, процеси становлення і концентрації тих економічних, соціальних, управлінських, науково-освітніх, інформаційних і рекреативних інститутів, які визначають вид і динаміку посттрадиційного світу<sup>14</sup>. Природно, що динаміка виявляється для одних джерелом успіхів і подальших надій, а для інших – відчаю, бунту і зривів.

Проте далі – складніше.

Глибший і рефлексивніший підхід до протиріч дійсності й до спроб зрозуміти свій зовнішній і внутрішній статус у горнилі цих протиріч підводив кращі уми позазахідних суспільств до спроб усвідомлення того *західного запитальника*, що коріниться у пост-картезіанських засадах самої європейської культури. Цей запитальник, власне, є основою розвинутих форм “багатоликого європеїзму”, взаємодія якого з позаєвропейськими культурами, – взаємодія пряма або опосередкована контактами між самими позазахідними культурами, – і визначає характер світової культурної динаміки двох останніх століть<sup>15</sup>. І цей запитальник може бути зведений до таких трьох пунктів:

- визнання примату ринкових відносин у соціально-господарчій життєдіяльності людей;

- визнання примату раціональної та егалітарної правосвідомості при регуляції інституційних відносин між людьми;

- визнання (в принципі) безумовної внутрішньої гідності, гідності за самим фактом єдиної людської природи, за кожною людиною у визначенні духовного статусу особистості, груп і суспільства в цілому.

Звичайно, все це найрадикальнішим чином, по суті, протистояло власне матричним принципам традиційних суспільств:

- єдності влади і власності;

- сакрально-ієрархічним уявленням про соціальну структуру та принципам її саморегуляції;

- поняттям про (фатально визначені) народження, ступінь статусу й гідності людини.

І якщо цей запитальник насаджувався в усіх позазахідних ареалах – особливо в колоніальну добу – насильницьки, й якщо він діяв у химерних “синтезних” сполученнях із традиційними матрицями<sup>16</sup>, – він, однак, обов’язково ставав однією з найважливіших передумов зрілих форм антиколоніального опору, а в подальшому – за всіх парадоксів і зривів – однією із суттєвих передумов процесу еволюції місцевих суспільств і розвитку національної державності.

Власне кажучи, цей запитальник і є смисловим осередком “західного виклику”. А різноманітні форми осмислення цього запитальника і його готових соціальних, технологічних та духовних результатів і є підставою того, що позначено в нашому нарисі як “третьосвітівський дискурс”.

#### *4-б. Соціопсихологічна структура третьосвітівського дискурсу*

Якщо Захід, або, в інших категоріях, які не цілком можна застосувати до історико-культурної сфери, – Центр, вільно або несамохіть ініціює становлення третьосвітівського дискурсу, – то дискурс цей у вихідних своїх засновках біполярний, але може бути брутальним і, приблизно, розгорнутим на кшталт якоїсь гегеліанської тріади. Отже, –

ми – не Захід (теза);

ми – в орбіті невідторгнених його впливів (антитеза);

ми змушені, шукаючи самих себе за умов західного виклику, вбудовуватися у відкритий нам світ, виходячи із власних культурних і духовних передумов (синтез, якому, по суті, “несть конца”...).

...Несамохіть доводиться пригадувати ідеї того ж таки академіка В.М. Алексєєва: при всій несхожості їх передумов, культури народів західних та позазахідних ареалів діють у контексті “одного й того ж загальнолюдського укладу”<sup>17</sup>.

Проте, як показала історія щонайменше півтора-двох століть, при всій глибині соціокультурної еволюції периферійно-європейських суспільств, не кажучи вже про суспільства позазахідні, – остаточного гегеліанського “зняття” (*Aufhebung*) – не виходить. Одна з причин незакінченості, безупинності цих діалектичних процесів полягає не тільки в тому, що під впливом стрімких і внутрішньо багатоскладових змін у соціальності, знанні, технології та культурі змінюються периферійно-європейські й третьосвітівські ареали. Змінюється й сам Захід, – причому змінюється і не без культурних, переселенсько-демографічних, ідейних та мистецьких впливів з боку позазахідних фракцій людства. Захід – навіть за умов нинішньої його інформаційної і техніко-економічної гегемонії – багато в чому втратив колишню відносну тотожність самому собі. Хоча він ніколи й не був соціокультурним монолітом: інакше не виник би на самому Заході ґрунт для майбутнього третьосвітівського дискурсу. Так що постійно змінюються акцентування та інтенсивність його культурного виклику (що легко спостерігаємо, скажімо, у сферах релігійних відносин, філософії, музики, кінематографії, дизайну); отже, змінюються й форми відгуків.

Якщо кілька десятків років тому сам Захід міг видатися поверховому спостерігачу культурно однорідним, а ідеї та гасла плюралізму, прав, достоїнства малих і слабких могли стосуватися найширшої шкали міжнародних відносин, то нині філософськи та юридично обґрунтована – саме на Заході – проблема “мультикультуралізму” набуває все ширшого й універсальнішого значення. Та й у самому Третньому світі проблеми “мультикультуралізму” починають осмислювати вже не у звичних категоріях обмеженої внутрішньої автономії зневажених меншин (“міллет” в ісламському ареалі, “списочні касты” в Індії, “нетитульні” народи багатьох, “спущених”, по суті, в Третій світ територій колишнього “соцтабору” та ін.), а, радше, у сучасніших і егалітарніших категоріях. Саме ускладнення функціональних структур сучасного суспільства і рольових статусів сучасних людей призводить до того, що проблематика мультикультуралізму починає стосуватися майже кожного<sup>18</sup>. Кожен, при всій вражаючій щільності своїх загальносоціальних і групових зв’язків, потенційно набуває в самому собі виміри – якщо згадати прозу Джорджа Оруела – “меншості в один голос” (minority of one)...

Усе сказане стосується лише найзагальніших засад сучасного третьосвітівського дискурсу. А вони приблизно такі: наш шлях у “світле минуле” завдяки західній експансії – зумовлений; ми самі частково породжені колізією наших власних внутрішніх умов і західних впливів; проте наш шлях у майбутнє неможливий за межами пізнання і мобілізації наших власних передумов. А особливі знавці і володарі цих передумов (політики, інтелектуали, традиційні лідери, які тією чи тією мірою оволоділи методами сучасного навчання) не можуть не претендувати на особливі, патерналістські позиції у справі мобілізації мас на шляхах до сучасності.

Конкретні дослідження – країнознавчі, регіональні, історико-ідеологічні, мистецтвознавчі – показують, що цей третьосвітівський дискурс здатний набувати величезної просторово-часової та політико-ідеологічної варіативності. Але в межах запропонованої системи описування всі конкретні наголошування третьосвітівського дискурсу носять лише приватний характер. Усе це коло невідступних проблем, – повторюємо, у величезному багатстві варіацій – пронизує третьосвітівська свідомість і її мовні форми від султанів, раджив, креольських аристократів та інших патерналістських лідерів ХІХ ст. до нинішніх лідерів соціалістичних, націонал-популістських або конфесійних партій<sup>19</sup>.

Тонкощі ж окремих (поодиноких) наголосувальних – це вже особливе коло інтенсивних занять істориків-фактологів та спеціалістів із політології.

## 5. Історіографічні віхи

В будь-якому “нормальному” історичному дослідженні історіографічний розділ є першим і багато в чому визначальним. Перш ніж обґрунтовувати нові ідеї і нові трактування своєї галузі знань, дослідник викладає передісторію своєї проблеми, знайомлячи й самого себе і своїх читачів із тим, як визрівала ця проблема у часі.

Проте в основу даного розмірковування покладено інший, якщо хочете, деконструктивістський принцип: ідеться не про визрівання нашої проблеми – у даному випадку проблеми третьосвітівського дискурсу – в часі, а про те, як унікальна нинішня глобальна ситуація, в її соціальних і культурних віддзеркаленнях, частково перекроює всю ретроспективу історії.

Адже нинішній, постмодерністський, історичний період є періодом зміни самої колишньої парадигматики історичного знання, коли руйнується залізна правота колишніх прогресистських або ж цивілізаційно-циклічних потрактувань історії, що одне одного заперечували або ж взаємодоповнювали. Період, коли за словами наукознавців, змінюються не просто відповіді на запитання, а й самі запитання<sup>20</sup>. І в цьому новому проблемно-історичному розкладі мимохіть пригадуються рядки з п'єси індійського драматурга Дхармавіра Бхарати, що відважився на трагіко-іронічне тлумачення священного нарративу Махабгарати:

*Но сегодня, в час поражения, наступил  
миг истины, который изменяет  
саму природу истины.*

*Как рассказать теперь мне теми же словами  
о том, чего нам прежде испытать не довелось?<sup>21</sup>*

Те, що переживає нині історична свідомість – воістину “час поразенья”. Поразки всесвітньо-абсолютистських домагань ідеологів і держав Заходу й – водночас – месіанських мрій ідеологів і політиків позазахідних ареалів. Нинішній світ вступає до складнішої, багатозначнішої та зрілішої структури відносин, коли минулі претензії, втрачаючи беззаперечність і актуальність, стають, однак, важливим історичним фоном подій, що відбуваються у світі. Проблема “Захід – незахід”, втрачаючи колишню всеосяжність, контекстуалізується у проблемі багатоединого, складного, структурно незавершеного людства на маленькій, шматованій своїми внутрішніми напругами, планеті Земля...

Пошуки передумов дослідження третьосвітівського дискурсу привели нас до історії великої периферійно-європейської культури, для якої особливо значимим і хворобливо важливим був її подвійний зв'язок – зв'язок тяжіння і відторгнення – з культурним надбанням і культурними звершеннями народів Заходу. Йдеться про Росію першої чверті ХХ століття, про одного з унікальних релігійних філософів, археографів і істориків культури російської “срібної доби”, – про Михайла Йосиповича Гершензона (1863 – 1925)<sup>22</sup>. Однією зі стержневих і джерелознавчо обґрунтованих ідей Гершензона була така: становлення зрілої і розвинутої національної культури в Росії – від Пушкіна до Льва Толстого – пролягло через безперервний конфлікт, компроміси та діалогічний сенсообмін західницьких і “почвеннических” устремлень та ідей; у конфлікті, в безперервному чергуванні, варіюванні й структурних перекодуваннях цих ідей Росія – в особі великих майстрів її поетичної і філософської культури – безперервно шукала, переоформлювала і творила саму себе.

Це коло гершензонівських ідей, – проте на рівні вишуканішої філософської культури і на ширшому джерелознавчому матеріалі, європейськи озвучив чеський мислитель та історик Томаш Гарріг Масарик (1850 – 1937), котрому з часом судилося стати першим президентом Чехословацької республіки. Його двотомна капітальна праця “Дух Росії”, написана в оригіналі німецькою та надрукована в Єні, на батьківщині німецького філософського романтизму 1913 року, була невдовзі перекладена англійською і витримала два видання (Макміллан, 1919 і 1955). Двотомник Масарика ввійшов до золотого фонду світової історіографії й не втратив своєї цінності донині. На нього посилаються і на Заході, і у слов'янському світі, і в Азії, і в Латинській Америці. Шкода, що ця праця не стала суттєвим чинником нашої вітчизняної історіографії: хоч-не-хоч, підкоряючись ідеологічній кон'юнктурі давно минулих десятиліть, ми обкрадаємо лише власну історію і власну пам'ять.

В основі праці Масарика лежить усе та ж сама гершензонівська ідея діалогічного сенсообміну, проте подається вона не в національно-цивілізованих, як у Гершензона, категоріях, натомість у категоріях більш зрілих і філософських. Отже, в категоріях універсальніших та історичних. Початковими моментами історії суспільного життя і думки післяпетровської Росії у Масарика є моменти патерналістсько-традиціоналістської (“теократичної”) утопії й безперечні, хоча іноді незрілі і навіть особливо небезпечні через свою незрілість, раціональні імперативи життя і думки<sup>23</sup>.

Нова і, хоча частіше, досі неперевершена історіографічна віха виявилася пов'язаною з досягненнями британської історіографії після Другої світової війни. І це не було випадковим: британська думка з особливим усвідомленням і виразністю свідчила фашистський пароксизм у Європі і його руйнівні результати, а також, спостерігаючи розпад і демонтаж колишньої тріумфалістської Британської імперії, придивлялася до багатозначного процесу піднесення місцевих "національно-визвольних" еліт на просторах майбутнього Третього світу.

Арнольду Джозефу Тойнбі належить у цьому історіографічному процесі особлива роль. Саме він задовго до того, як сформувалися історично феномени Третього світу і постмодерністської культури, окреслив не тільки ці два феномени, але, і що найцікавіше, – зв'язок між ними.

Отже, згідно з Тойнбі, десь на зламі XIX та XX ст., і особливо в ході Першої світової війни, постала невідворотна криза "Сучасної доби" (Modern Age) і з'явилися перші, але досить яскраві симптоми "Постсучасної доби" (Post-Modern Age)". Якщо, за Тойнбі, Модерн-доба характеризувала глобальну і назагал невідпорну експансію буржуазних (middle-class) держав Європи, то зміст наступної Постмодерн-доби має вигляд значно складніший. У лоні самої Західної цивілізації Постмодерн-доба характеризує зростання питомої ваги пролетаризованих (тобто в категоріях Тойнбі, – відчужених від визначальних систем власності, суспільного багатства і культурного статусу) класів, шарів і груп. Щодо решти світу, то елементи вестернізації (знову ж таки нагадаємо неологізм Тойнбі, запропонований ще у 20-і роки) позазахідних культур стають ефективною передумовою опору експансії Заходу. Позазахідна інтелігенція (тут історик користується російським терміном – *intelligentsias*) – насамперед у Росії, Китаї, Туреччині та інших країнах – постає як певний умовний усесвітньо-історичний аналог західного середнього класу при консолідації місцевих суспільств і культур, насаджаючи у світі свої ідеї, інститути і життєвий стиль або ж сприяючи такому насадженню. Західна цивілізація сама готує собі історичних антагоністів. Самі того не усвідомлюючи, ці групи є для універсальної історії піклувальниками культурних надбань і цивілізаційної своєрідності позазахідних народів, – навіть тоді, коли вони стурбовані засвоєнням та привласненням західних запозичень<sup>24</sup>.

Це ж коло тойнбіанських ідей так чи так розвинено і варійовано у працях інших англійських істориків, філософів, релігієзнавців і соціологів.



переважно консервативного спрямування: сера Ісаї Берліна<sup>25</sup>, Томаса Боттомора, Елі Кедурі, Майкла Поланї, Хью Сетон-Уотсона та ін.

Наступним кроком до всесвітньо-історичної контекстуалізації проблематики Третього світу стали праці двох чудових учених, для котрих третьосвітівські студії були справою неначе суто периферійною, але без яких історіографія культурної проблематики Третього світу – та й світу в цілому – є неповною. Це – німецький філософ Карл Ясперс та ізраїльський соціолог Шмуель Ноах Айзенштадт. Якщо резюмувати їхній загальний внесок до проблеми, що нас цікавить, то можна уявити його приблизно таким чином.

Смислова “вісь” усесвітньої історії, яка означилась у межах різних і несхожих цивілізацій Давнього світу, була усвідомлена у великих релігійно-філософських ученнях другої половини першого тисячоліття до н.е. й інституційно закріплена великими світовими релігіями, що склалися під впливом цих учень. Суть цієї “вісьової революції” була пов’язана з відкриттям і обґрунтуванням трансцендентного виміру людини; відкриття ж цього виміру і пов’язаного з ним високого статусу потаємного внутрішнього досвіду людини і її свободи знаменувало собою і могутній довгостроковий стимул для розвитку думки, словесності, наукового знання і соціальності. Усвідомлений взаємозв’язок динаміки самопізнання і внутрішньої свободи людини став суттєвим параметром світової історії та культури. Водночас, усвідомлення цього взаємозв’язку стало багатозначною передумовою самоусвідомлення, самоорганізації і суперництва численних еліт і контреліт та мобілізованих ними людських мас. Конвергентні тенденції у світі стали, водночас, і чинником напруги, динаміки, драматизму...

Ще одна значна віха культурологічної історіографії Третього світу – праці вчених-“глобалістів”, які багато в чому універсалізували коло досліджень, що склалися навколо французької історичної школи “Анналів”. Це, насамперед, праці Фернана Броделя, які вже стали класичними, а також – щодо долі Третього світу – Іммануеля Валлерстайна і Андре Гундера Франка. Учені цієї плеяди започаткували розгляд культурної проблематики Третього світу в контексті багатофакторної, але відносно єдиної “глобальної структури історії” (термін М.А. Чешкова). Проте суттєвим недоліком – особливо двох останніх значних “третьосвітознавців”, при всьому визнанні ними багатофакторності історичних процесів, – виявилася занадто жорстка, майже детерміністська прив’язка глобально-історичних явищ до схеми еволюції соціоекономічних структур.

Справді, ставлячи своїм завданням обґрунтувати сучасний, заснований на трансакціональних методах нинішнього знання науковий, а не мобілізаційно-ідеологічний, а отже, не патерналістський третьосвітівський дискурс, ці вчені почасти виявилися заручниками звичного марксистського дискурсу з його схильністю до економ- і соціоцентризму. Хоча, те творче коло, що групується навколо Ім. Валлерстайна, як і сам Валлерстайн, усвідомлює недолік соціоцентричного підходу і шукає зв'язків історії соціальності з історією людського духу, – зокрема, і на матеріалах передісторії й еволюції нинішніх народів Третього світу<sup>26</sup>. Проте – в рамках цієї школи “світосистемників” – загальнокультурне збагачення знань про Третій світ усе ще перебуває на рівні методологічних шукань. Рівень проникнення в естафети високих форм культурного надбання народів світу, зокрема, навіть і самого Заходу, тут ще недостатній.

Фактологічною і, почасти, навіть теоретичною компенсацією цього фундаментального недоробку школи нинішніх “світосистемників” або “соціоісториків” Третього світу є праці низки вчених (істориків, філософів і соціологів) із країн Центральної Європи, Азії, Латинської Америки, котрі прагнуть якимось поповнити “світосистемну” проблематику культурно-історичною емпірикою. Такими, наприклад, є праці мексиканця Леопольдо Сеа, малоазійця Саїда Хуссейна Алатаса (серед учених цієї плеяди саме його твори отримали найбільший світовий відгук), угорця Аттіли Ага, бенгальця Шушобхана Шоркара. І що цікаво – всі четверо старанно вивчали двотомник Масарика з історії російської культури.

Усі ці проблеми не лишилися поза увагою нашої вітчизняної історіографії 70 – 90-х років (праці Н. Сімонія, А. Солоницького, Л. Рейснера, М. Чешкова, Г. Мирського, В. Гороса, В. Шейніса, Б. Єрасова та ін., а також автора цих рядків). У їхніх працях є багато різноманітних інтуїцій та ідей, які змогли вплинути на світову історіографію і були нею поціновані. Але чіткої культурологічної артикуляції наскрізних проблем Третього світу ми, російські дослідники, не змогли досягти. Далось взнаки не тільки суттєве теоретичне неопанування проблеми, що є характерним для всієї світової історіографії, але й наче б модальна здатність радянського менталітету ставити проблематику людського духу в занадто пряму залежність від казенних мислительних парадигм: спочатку – від жорстко формаційної, а в період занепаду радянської влади і у пострадянський період – від цивілізаційно-геополітичної<sup>27</sup>.

Проте одним із неусвідомлених, а отже, ще історіографічно не проаналізованих результатів праць цієї групи вчених виявилася та

обставина, що третьосвітівський дискурс і дискурс вітчизняної історії набули деякого багатозначного взаємозв'язку. Вивчення вітчизняної історії в її широкому і рухливому глобальному контексті передбачає ще й її чимале змістовне збагачення.

## 6. Короткий російський екскурс

На початку цієї главки – одне коротке, але принципове попередження.

Російська проблематика не ідентична з проблематикою третьосвітівською, хоча й часто перетинається з нею.

Російський культурно-історичний простір – це той реальний і насичений пізнавальний простір, де змушені жити і діяти вітчизняні спостерігачі долі народів і Третього світу, і світу як такого. Себе самого і власний досвід – не проминеш. Проте власний життєвий і інтелектуальний досвід, акуратно порівнюваний із проблематикою своїх досліджень, може часом суттєво розширити і збагатити пізнавальний потенціал...

Одне з найперших в історії передуваль третьюсвітівського дискурсу як дискурсу про біль своєї інакшості і про історичну проблематичність своєї колективної долі – геніальні “Філософські листи” П.Я. Чаадаєва, що їх він створював упродовж 1828 – 1831 років, і своєрідний незакінчений автокоментар до “Листів” – “Апологія божевільного” (1837?)<sup>28</sup>.

Щодо своєї подальшої осередненої культури в усій багатоманітності її творчих жанрів та ідейних напрямків (західництво, слов'янофільство, народництво, ленінізм і різноманітні їх прямі похідні або ж похідні їх змішувань) Росія наче й не виходила поза межі описаних вище структурних і змістовних характеристик третьосвітівського дискурсу. А от щодо найвищої культуротворчості (чого тільки варта, наприклад, тріада: Достоевський – Толстой – Вол. Соловйов!) дожовтнева Росія виявилася не тільки зрощеною з європейською цивілізацією: вона, вдивляючись у себе, не тільки жадібно вбирала культурні і духовні досягнення Заходу, а й сама вносила свій беззаперечний і загальноновизнаний внесок до загальноєвропейського і універсального культурного досвіду. Те ж саме можна сказати про вершини трагічного, хоча офіційно не визнаного і не узагальненого наукою культурного досвіду післяжовтневої Росії, зокрема й досвіду еміграції: імена Рахманінова, Бердяєва, о. Сергія Булгакова, Михайла Булгакова, Павлова, Мандельштама, Прокоф'єва, Пастернака, Андрія Платонова, Бахтіна,

Шостаковича, Ландау, Сахарова, о. Олександра Меня, Ріхтера, Свиридова, Солженіцина, Аверинцева й багатьох інших говорять самі за себе.

Людській геніальності властиво переростати межі своїх вихідних культурних передумов, хоча генезис її без таких передумов неможливий. Звичайно ж, наші талановиті співвітчизники – від Чаадаєва і Пушкіна до Меня й Аверинцева – проходили крізь чистилище російських “проклятих питань”. Питань про взаємне тяжіння і взаємне відторгнення європейських і російських культурних витоків, про безумовну висоту нормативних потрактувань свободи й гідності (або, за Пушкіним, – “покоя и воли”) людини, з одного боку, а з другого – про соціальне та моральне пригнічення емпіричного росіянина.

Найвищі рівні культури, вбираючи в себе локальні передумови, болі й запитальники, здатні суттєво переростати їх, вступаючи в динаміку вселенську.

Проте щось подібне можна побачити, придивляючись і до своєрідності культурних динамік нинішнього Третього світу – до живопису Далекого Сходу, до індійської філософії і музики, до скульптури та поезії європейськими мовами тропічної Африки, до художньої прози й музики Латинської Америки. Роз’єднуються, і притому не без допомоги нинішніх інформаційних технологій, здавалося б, замкнуті кола локальних цивілізаційних динамік, і відкриваються простори динаміки загальнолюдської.

## 7. Деякі теоретичні підсумки

Сформулюємо їх, хоча б у вигляді таких трьох пунктів:

1) Третьосвітівській дискурс – при всій його біполярності (ми – Захід) і незалежно від поодиноких його наголошувань – нездоланно західноцентричний; але при всьому тому він передбачає найширший спектр виборів, пріоритетів, орієнтацій у будь-якій сфері життя. Західноцентричний – як частково західноцентрична й сама історія світової культури від часів великих географічних відкриттів і великих інтелектуальних відкриттів Декарта, Спінози, Віко, Монтеск’є, Канта, Беккарія, Джеферсона, Гегеля, Маркса, Вол. Соловйова... Не кажучи вже про революційні зрушення в усьому складі науково-філософського мислення ХХ ст.

2) Цей дискурс прирікає свідомість і, разом із нею, усю культуротворчу сферу на борсання між західницькими і “почвенническими” полюсами. Причому борсання це найчастіше відбувається

в історично закономірному і психологічно зрозумілому *модусі образи*. І в цьому самому модусі – частина розгадки багатьох безвихідних і нетворчих третьосвітівських духовних синдромів. А самий третьосвітівський дискурс виявляється багато в чому проявленою на позазахідних “почвах” транспозицією старих європейських суперечок між мислителями, митцями і політиками позитивістського і романтико-ностальгічного складу, – суперечкою між ідеалізованим майбутнім та ідеалізованим минулим.

3) Але, водночас, третьосвітівський дискурс несе в собі чималий евристичний і творчий потенціал. Або, – якщо підійти до нього не на рівні соціоцентричному, а на рівні глибинних досвідів пізнання і свідомості, – він змушує співвідносити власний досвід не тільки з необхідно діючими у глобальному житті західними реаліями, а й з реаліями інших, позазахідних, зокрема й третьосвітівських ареалів. І в цьому – його відкритий і глобально творчий характер: у філософуванні, мистецтві, сфері наукового мислення, історіографії, правосвідомості, сфері релігійних відносин.

Недолік цієї глобалістської відкритості – у “змішувальному спрощенні” (якщо пригадати термінологію російського історіософа Конст. Леонтьєва) на низьких рівнях, що захльостують світ масовою і суто сьогоднішньою, електронно-комп’ютерною культурою, – рівнях, де сходяться і споживацька гарячка, і втрата культурної пам’яті, і спроби компенсації своєї внутрішньої неспроможності на шляхах насилля і тероризму<sup>29</sup>.

Проте електронно-комп’ютерні впливи, як показує досвід багатьох нинішніх цивілізацій, не тільки нівелюють людей, а й відкривають перед ними нові евристики, нові пізнавальні горизонти.

За часів Платона, одного із засновників “вісьової революції”, жахало поширення писемності й освіченості як передумови експансії вискочок та уніфікованих поверхневих думок замість колишньої архаїчної “премудрості”<sup>30</sup>; згодом багатьох – із тих самих причин – жахав натиск гуттенбергівського верстата. І всі ці страхи розмивання архаїчних, пасторальних форм “премудрості” і солідарності, страхи “грядущего хамства” (Дм. Мережковський) були небезпідставними. Але за самою платонівською апологією автономності думки і свідомості стоять і в ретроспективі, і у перспективі глобальної історії – ієрогліф, буква, освіченість, скрипторій, бібліотека, архів, електронний процесор. Історія обганяє архаїчно бінарні передумови мислення (Я і не-Я, ми і чужі, незахід і Захід), і вони лишаються у подоланих нею зонах “змішувальних спрощень”.

Якщо припустити, що всесвітня історія має певний людський смисл, – то одне з надзавдань третьосвітівського дискурсу в глобальній ойкономії культури можна було б уявити собі як спротив майже стихійним або, точніше, таким, що набрали стихійної могутності, силам деструктуючої, уніфікаторської ентропії. Але жалюгідними є ті культуротворчі форми, які, беручи свій початок від образи і спротиву, так і не дійшовши до знаків упізнання багатоединого світу, далі цього спротиву не здатні зрушити. Спротив соціоцентричний, групоцентричний, так і не здолає своїх фрагментарних вихідних передумов. А Достоевські і Пастернаки – це не тільки відображення, не тільки рефлекси усталеного порядку речей, але його творчі прориви і перетворення, розраховані на віки й віки наперед. Якщо взагалі глобальній історії відмірені століття...

Отже, для нинішнього третьосвітівського дискурсу відкриття стрижневої проблеми культури – проблеми особистості (як проблеми, що найглибше стосується проблематики вселенського цілого) – ще багато чого в майбутньому.

Гегелівська ідея зняття, діалектичного подолання глобальних протиріч (*Aufhebung*) почасти відповідає розробленому мексиканським істориком і філософом Леопольдо Сеа поняттю людського самовіднаходження (*projecto asuntivo*). Йдеться, по суті, про безперервний процес діалектичного подолання людським духом своїх зовнішніх передумов, своєї зовнішньої необхідності. Або, як казав Гегель у “Феноменології духу”, зовнішньої “субстанціальності” задля нових, неприневолених форм співвідношення зі світом, який включає в себе і своє реальне людське середовище.

Людський дух, так чи так опромінений ідеями свободи і внутрішнього самостану, що народилися в лоні європейсько-північноамериканського культурного ареалу, – має пройти крізь горнило притаманного модерн-добі болісного взаємозв’язку уніфікаторства та культурної ностальгії, так само як і через горнило постмодерністського “змішувального спрощення”. За постмодерністською деконструкцією третьосвітівського дискурсу, та ще й частково – і самого Третього світу, знову виходить на світ людське ядро всесвітньої культурної історії. Постмодерністська доба, багато в чому сформована третьосвітівським дискурсом, – при всіх, часом навіть варварських (електронно-варварських!) її недоліках, наполегливо ставить перед кожною розвинутою людською особистістю, групою, масивом, перед кожною хоч би там скільки самосвідомою культурною спільнотою питання про гносеологію

Іншого. Питання про пізнання Іншого як про обов'язкову умову самопізнання.

Напис "пізнай самого себе", витесаний на мармурі Дельфійського храму, все більше й більше насичується в нашу добу історичним і соціокультурним змістом. Самопізнання розкривається у складному і суперечливому контексті багатоединого світу.

... Отже, третє тисячоліття на обійсті.

Дещо нове і ще не досить осмислене приходить на зміну колишньому Третьому світу. Реальність, окреслена поняттям Третього світу, вже багато в чому внутрішньо змінилася. Однак лишилося – ім'я. Наче "ім'я троянди" – замість колишніх реальних троянд – у підсумковому розмірковуванні однойменного роману Умберто Еко.

Але нове ім'я ще не знайдено, а реальність частково відтворюється через ім'я...

... А можна було б сказати й так.

Із часом, у певному гіпотетичному майбутньому (якщо нам воно буде дане), весь цей третьосвітівський дискурс постане:

по-перше, не тільки одним із проявів змістовного багатства глобальної історії, але й –

по-друге, макроісторичним підтвердженням загальнофілософської тези про внутрішню багатоскладовість і суперечливість людського існування, – як у його індивідуальних, так і групових, та універсальних вимірах.

06.01.01 (Свят-вечір)

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Див.: Ю. Хабермас. Модерн – незавершений проект. – "Вопросы философии", М., 1992, №4.

<sup>2</sup> Російський переклад: М.: Прогресс, 1977.

<sup>3</sup> Див.: М.А. Чешков. Развивающийся мир и посттоталитарная Россия. Новые конфигурации мирового пространства. В поисках глобального теоретического синтеза. – М., 1994.

<sup>4</sup> Серед дослідників цієї проблеми можна було б вказати імена Т.Г. Масарика, Б. Рассела, Х. Кона, Е. Кедурі, П. Уорслі, Дж. Каутського, А. Валицького, Л. Сеа, Ім. Валлерстайна, а з росіян – М.О. Бердяєва, А.В. Луначарського, Г.С. Померанца та ін.

<sup>5</sup> Див.: Л. Сеа. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. – М.: Прогресс, 1984.

<sup>6</sup> Див.: Чешков М.А. Вказ. праця.

<sup>7</sup> "Среди поляков коммунисты поддерживают партию, которая ставит аграрную революцию условием национального освобождения, ту самую партию, которая вызвала Краковское восстание 1846 года". – К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии. – Соч. Изд. 2. Т. 4, с. 458.

<sup>8</sup> Див. Рашковский Е.Б. Польские революционные демократы и первые польские социалисты. (К вопросу о диалектике революционного процесса 60-х – 80-х годов XIX века). – У кн.: Связи революционеров России и Польши XIX – начала XX в. – М.: Наука, 1968; Рашковский Е.Б. Об одной из социально-психологических предпосылок политической институционализации в развивающемся обществе. – В кн.: Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. – М.: Наука-ГВРЛ, 1974.

<sup>9</sup> Див.: Хорос В.Г. Народническая идеология и марксизм (конец XIX в.). – М.: Наука, 1972; Хорос В.Г. Русская история в сравнительном освещении. – М.: Аспект пресс, 1994.

<sup>10</sup> Див.: К. Баллод (Атлантикус). Государство будущего. Пер. Со 2-го, совершенно переработанного изд. А. и И. Рубиных. – М.: Изд. Центросоюза, 1920.

<sup>11</sup> Див.: Беленький А.Б. Интернациональный фактор в идеологии национально-освободительного движения. От “пробуждения Азии” до завоевания независимости. – М.: Наука-ГРВЛ, 1988.

<sup>12</sup> Хоча в самому “таборі” спроквола йшли свої фатальні процеси: з одного боку – радянсько-китайські конфлікти, а з іншого – накопичення і структурування соціальних, етнічних і релігійно-культурних антагонізмів не тільки між Радянським Союзом і народами слов'яно-балканського ареалу, а й в усередині самого Радянського Союзу.

<sup>13</sup> Виникнення й розвиток специфічно третьосвітівських форм свідомості я спробував описати як своєрідний і периферійний прояв всесвітньо-історичної “драми раціоналізму” (див.: Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX – XX века. – М.: Наука-ГРВЛ, 1990).

<sup>14</sup> Див.: Город в формационном развитии стран Востока. Отв. ред. Н.А. Симония. – М.: Наука-ГРВЛ, 1990.

<sup>15</sup> Поняттям “багатоликого європеїзму”, що визначає собою культурну динаміку позазахідних цивілізацій, ми зобов'язані чудовому російському синологу В.М. Алексєєву. – Див.: Алексєєв В.М. О последнем, 1943 года, переводе “Евгения Онегина”. – У кн.: Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука-ГРВЛ, 1984.

<sup>16</sup> Див.: Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. Отв.ред. Л.И. Рейснер и Н.А. Симония. – М.: ГРВЛ, 1984.

<sup>17</sup> Алексєєв В.М. Наука о Востоке. Статьи и документы. – М.: Наука-ГРВЛ, 1982, с.331.

<sup>18</sup> Див.: Библер В.С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М.М.Бахтина). // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. 1989. – М.: Наука, 1989.

<sup>19</sup> Аналіз наскрізних особливостей і патерналістських моментів у третьосвітівському дискурсі може бути застосований і до вивчення історії марксистських течій у майбутніх і нинішніх третьосвітівських регіонах. Можна пригадати, що ще у 1920-і роки Хосе Карлос Маріатегі писав про те, що марксистський пропагандист серед перуанських мас повинен уподібнюватися “амауте” – праведному мудрецю-кечуа, здатному формулювати думку в спонукально-відточеній, афористичній формі. Йдеться не про думку, що сама розвивається і спостерігає себе, а про саме суспільно шановану афористичну “премудрість” – характерну рису традиційного мислення.

<sup>20</sup> Див.: Кузнецова Н.И. Философия науки и история науки: проблемы синтеза. Дис. у вигляді наукової доповіді на здобуття вченого ступеня д.філос.н. – М.: ИФ АРН, 1998.



<sup>21</sup> Монолог Санджая з II акту п'єси "Слепой век" (пер.с хинди М. Салганик). – У кн.: Слепой век. Индийская драма XX века. – М.: Худ. лит., 1996, с.19.

<sup>22</sup> Детально про джерелознавчі і концептуальні основи творчості Гершензона див.: Рашковський Е.Б. "Аллеи" и "стремнины". – "Мировое древо", М., 1992, №1.

<sup>23</sup> Пильне вивчення передреволюційної історії Росії наводить на думку про те, що апеляції до технологічної раціональності були характерні не тільки для ліворадикальних або буржуазно-радикальних кіл російського суспільства, але й для деяких кіл вищої бюрократії і правих радикалів. Ці апеляції могли легко змішуватися не тільки з визвольними очікуваннями, але й з надіями люмпенськими і націонал-патерналістськими (див.: Иванов А.Е. Российское "ученое сословие" в годы "Второй Отечественной войны". (Очерк гражданской психологии и патриотической деятельности). – "Вопросы истории естествознания и техники", М., 1999, №2), що, власне, і визначило чимало подальших рис тоталітарного періоду нашої історії.

<sup>24</sup> Див.: А.Т. Тойнбі. A Study of History. V.8. – L., etc.: Oxf.Univ.Press, 1954, p.338–346.

<sup>25</sup> Можливо саме Берлін, чудово обізнаний з російською думкою, включаючи і ленінські порівняння російського народництва і сун'ятсенізму, ще у 1950-ті роки, коли він рецензував капітальну працю італійського історика Франко Вентурі "Il populismo russo (Російське народництво)", обгрунтував думку про типологічну схожість російського народництва з національно-визвольними патерналістськими ідеями тодішнього Сходу.

<sup>26</sup> Див.: R.F.Bulman. Discerning Major Shifts in the World-System – Some Help from Theology? – "Review", Binghampton, 1996, v.19, #4.

<sup>27</sup> Див.: Воробьева О.В. Учение А.Тойнби о цивилизациях в трактовках отечественной историографии. Автореф.дис.на здобуття вченого ступеня к.і.н. – Липецьк.держ.пед.інст., 1999.

<sup>28</sup> Див. із цього приводу: Рашковський Е.Б. "На космическом перевале" (востоковедная эвристика русской религиозно-философской мысли XIX – начала XX в.). – У кн.: Ориентация – поиск. Восток в теориях и гипотезах. – М.: Наука-ВЛ, 1992.

<sup>29</sup> Див: A.Wielowieyski. Religie, kultury i nowi barbarzyńcy Europy. – "Wież", W-wa, 1999, #4.

<sup>30</sup> Див.: "Федр", с. 274–275.