

НРАВСТВЕННО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ДИАЛОГА

Г. Г. ШАКАРЯН, Л. Г. ШАКАРЯН

а. Бытийно-культурные основания

Общезвестно, что сущность вещей проявляется и (в силу этого) раскрывается в отношениях. В политике одной из наиболее типичных форм отношений может послужить диалог политических субъектов. В свою очередь политический диалог является частным случаем, скорее одним из аспектов диалога культур. Заметим также, что в современном культурном пространстве, быть может именно политическое является наиболее активным элементом этого вечного спутника земной цивилизации, но, видимо, вряд ли самым благотворным и благородным, если учесть уже почти ставшее традицией продолжение политических диалогов диалогами пушек.

Общепризнанный авторитет в области диалога культур М. М. Бахтин пишет: "Поэт должен понимать, что в пошлой прозе виновата его поэзия, а человек жизни пусть знает, что в бесплодности искусства виновата его нетребовательность и несерьезность его жизненных вопросов"¹ Но вряд ли осознаются поэтами, а тем более остальными, эти бытийные отношения между поэзией и жизнью. Однако повсеместно и всем понятна истина о том, что прежде всего именно политика и сами политики порождают всевозможные краски, чаще всего черные, нашей повседневной жизни, в свою очередь та же пестрота жизни создает своих мелких или крупных политических фюреров. Но только ли повседневность, тем более, если речь идет о самой политике? Кто говорит устами современного политического деятеля - малой или большой страны, да и лидеров всевозможных партий или движений? Помимо вездесущих экономических интересов, не особенности ли определенных исторических традиций, общекультурные или социально-психологические императивы, быть может даже зов этно-национальных начал? Вряд ли можно оспаривать тот факт, что в каждом политическом деянии наряду с повседневными бытийными требованиями в той или иной степени наличествуют все эти компоненты. В каждом конкретном случае, разумеется, доминирует один из них. Если рассуждать эпохально, то во времена "великих переселений", когда появились возможности перехода "от дел" к словесным формам общения, нет сомнения, доминантами политического диалога могли бы служить историко-географические факторы. Хотя подобные исторические закономерности ничуть не помешали, скажем, гитлеровцам в первой половине двадцатого столетия воспользоваться "архаичными" аргументами в поисках своих "жизненных пространств".

Во времена научно-технических и промышленно-экономических революций основными мотивами всякого диалога, тем более политического, несомненно, являются социально-экономические мотивы. В нашу же эпоху - в эпоху постиндустриального или потребительского общества, в эпоху постмодернизма, а также национального и религиозного "возрождений", замечается явная тенденция активизации культурологически - цивилизационных мотивов - как в межгосударственных, так и в региональных или конфессиональных межсубъектных отношениях. Социологи констатировали эти сдвиги в персонафицированном переходе от "экономи-

¹ М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 5.

ческого человека” к “постэкономическому”, у которого явно уменьшается доля материальных потребностей взамен активизации духовных (“вторичные” потребности). За подобными очеловеченными феноменами скрываются существенные интегративные процессы, происходящие в глубинах развития современной земной цивилизации. Как замечают исследователи - социологи, экономисты, политики, этнопсихологи, — в нашу эпоху коренные изменения общества происходят не только, а подчас и не столько в силу эпохальных **научно-технических новшеств**, сколько благодаря кардинальным изменениям в **политико-правовых отношениях**, то есть в **технологии власти**. Об этой новой закономерности свидетельствует, в частности, послевоенный экономический рывок Японии и Германии. А в плане изменения менталитета вообще, вовлечения в этот процесс более широких сфер культуры, в том числе и национально-этнических особенностей, в плане разумного сочетания собственного и чужого опыта, вековых достижений традиционно противопоставляющихся друг другу восточной и западной цивилизаций, - об этом красноречиво засвидетельствовали бы новое экономическое чудо в небольших островных государствах в бассейне Тихого океана. Не в силу ли подобных закономерностей видоизменяются даже традиционные, казалось бы, твердо установившиеся логико-гносеологические категории. Где-то истина становится скорее правдой, а у “постэкономического человека” осевое понятие гносеологии всех времен - рациональность приобретает более ценностную окраску не только на Востоке, но и в Европе - на родине самого рационализма с греческими интеллектуальными истоками и римскими традициями законопорядка.

Да и сам политический диалог далек от новейших глубоких видоизменений цивилизационно-культурологического характера, всегда сам по себе был многослоен и многоаспектен. Политический диалог - это не диалог ученых, имеющий, как правило, один язык, одну логику - язык и логику розыска истины, логику и язык одного логоса, а именно - гнесеологии. Неустойчивые и далеко не всегда благовидные определенности политики обусловлены и тем обстоятельством, что политика призвана выражать чуть ли не все требования почти всех сторон жизнедеятельности общества со своими нравственными константами. Выражает ли политика экономические, социальные или духовные интересы общества, она призвана защищать их и, разумеется, носит на себе нравственную окраску конкретного проявления данной области. Слаженные экономические отношения в развитых западных странах соответственно выражаются и защищаются в столь же устоявшихся политических доктринах, формирование же диких рыночных отношений почти при отсутствии собственных производственных мощностей и единых правовых норм, как это происходит в нашей стране, обуславливает иные политические императивы и, разумеется, далеко не благовидные нравственные нормы.

Неизбежен моральный ущерб политики, когда она теряет свое я и превращается в рупор экономики, тем более в рупор ее разваленных разновидностей.

Еще более драматизируется нравственный облик политики, когда ее логикой и языковыми возможностями пользуются религиозно-конфессионально-духовные образования. Прежде всего, потому что традиционно (даже в наше время) нравственное ассоциируется с религиозными верованиями и чуть ли не считается собственностью последних. Возможно нигде и никогда политика так не теряет собственную нравственную определенность, как в случаях, когда она становится своего рода “подданой” религии. Как только речь идет о крайних проявлениях религиозности, например, об исламском фундаментализме, весьма правомерной кажется постановка вопроса о том, имеет ли политика свою собственную мораль, а также свою этническую определенность?

Всемирно известный мастер художественного слова и столь же знаменитый представитель восточной культуры Чингиз Айтматов, замечает, что “человеку хронически недостает Бога, которого он сам изобрел” и который стал великой движущей силой в человеческой деятельности. Но и в этом изобретении люди оказались корыстными: каждый считает свою религию “абсолютно верной”. “Идет попытка приватизировать Бога”. “Если между религиями не будет необходимого диалога и толерантности, последствия окажутся страшными”. Как бы художественным чутьем намекая на цивилизационные сдвиги в сторону актуализации культурологических проблематик, Айтматов замечает, что в плане технической цивилизации человек сам

стал почти божественным существом “а в духовном мы по-прежнему не только наивны, но и примитивны”. Некоторая обреченность таит в себе завершающаяся мысль мудрого художника: “Ужасно, что ислам кто-то превращает в карающую, агрессивную силу”².

Пока оставим вопрос о том, почему именно ислам? В самом ли исламе причина или в природе его последователей? Еще раз подтвердим лишь избитую, но далеко еще не общепризнанную истину: Бог - изобретение человека - одно из великих его изобретений, скорее, великая идеализация нравственного порядка, но никак не научнообразно-рациональная идеализация, однозначно воспринимаемая для всего человечества. Даже так называемые всемирные религии имеют дело с локальными, подчас даже противостоящими друг другу идеализациями, мощь которых, само собой разумеется, равносильна скрытой в них опасности. Вряд ли следует искать нравственное облагораживание политики в религии, если она таит в себе опасность противопоставления человека человеку. И вообще не рисковано ли ассоциирование нравственного с религиозным тем более в нашу эпоху? Да и в пределах своих “владений” не всегда и не везде религия обеспечивает мир и спокойствие тем более, когда речь идет о не менее мощных, скажем, экономических интересах, соперничающих групп или даже индивидов. Земные божества не менее ревнивы, чем их небесные собратья.

В нашу эпоху “религиозного ренессанса”, в новых условиях учащения религиозно-конфессиональных войн в разных уголках мира все явнее становится истина о том, что нет внутреннего родства между религией и нравственностью. Все более очевидным становится, что не религия является бытийной основой и ангелом-хранителем нравственного, а благодаря “приватизаций” (на этот раз религией) нравственного обеспечиваются бытийные основы и живучесть самой религии.

Однако цель и поприще функционирования нравственного далеко не совпадает с целью и поприщем назначения религиозных верований. Нравственные нормы - самое гуманистическое, что создано человеком, направлены на человека вообще, на духовное объединение человечества данной эпохи. Религиозно-конфессиональные же вероучения во всех эпохах, в том числе и в нашу, имеют подчеркнутую локальную значимость. Они приобретут еще более атомарный характер, если учесть существование всевозможных сект в рамках традиционных вероучений. Уже эти пространственные диссонансы религиозного и нравственного явно ограничивают функциональные возможности последнего, если не делают его средством для достижения неблаговидных целей первого. В частности, об этом свидетельствует во всех уголках мира современный исламский фундаментализм.

Да, нравственному давным давно не уютно стало в узких рамках разнородных религиозных вероучений. Вековые усилия человечества по секуляризации нравственного пока остаются одной из задач, для полного раскрытия его величайшей гуманистической сущности. Во всех случаях нравственное, да и духовное вообще, выше всякого религиозного уже потому, что многообразие последнего, с неизбежными возможностями противопоставления человека человеку являются несовместимыми с современными требованиями гуманизма, с нескрывтой тенденцией сакрализации общечеловеческих нравственных (да и не только нравственных) ценностей.

Пространственные параметры нравственного в принципе должны быть соизмеримы с соответствующими качествами скорее тех социо-культурных явлений, которые тяготеют к объединению, а не разъединению человечества. Релятивизация нравственного, когда каждая социокультурная единица едва ли не претендует на свой собственный моральный “кодекс”, становится возможным, как только нравственное из цели превращается в средство, как об этом явствуют всевозможные войны всех времен - будь они на экономической, культурно-религиозной, социально-политической, национально-этнической или даже на обыденно-бытовой почве.

Недаром начиная с древних мудрецов нравственное (добро) ассоциировалось с такой имеющей общечеловеческую значимость ценностью, какой является истина.

Если политика, тем более в современных условиях, нацелена на общечеловеческие цен-

² См. “Итоги века с Чингизом Айтматовым”, “Аргументы и факты”, 3(1004) января, 2000.

ности, то она в своих бытийно-духовных поисках, разумеется, должна ориентироваться не на атомизированные, "приватизированные" частными проявлениями культуры, а на общечеловеческие ценности, какими являются, прежде всего, секуляризованное нравственное и столь же великое изобретение человека - научная истина. Пожалуй, для гуманистического облагораживания политики в современном мире именно эти факторы могли бы послужить надежной основой для предотвращения опасности "приватизации" и релятивизации политических норм на уровне региональных, государственных или иных социокультурных единиц.

В эпоху перманентно-головокружительных научно-технических революций, возможно, самым надежным гуманистическим корректором познавательного процесса могло бы послужить нравственное, но лишь только в качестве общечеловеческой ценности. Именно на основе коэволюции истины и добра³ на пути к объединению человечества политика сможет раскрыть свое как организационно-гуманистическое, так и глубокое креативное богатство. Скорее в подобных бытийных условиях и именно тогда она послужит объединяющим, а не разъединяющим средством в человеческих отношениях.

Уже по своему генетическому призванию поприщем нравственного является вся человеческая культура, а человеческая деятельность без нравственного измерения трудно будет называться таковой. Именно об этой человеческо-родовой значимости свидетельствует многовековая мифизация нравственного во всех религиозных верованиях.

Однако ущемление нравственного начала традиционно и прежде всего ассоциируется с политической разновидностью человеческой деятельности. Парадоксальность подобной ситуации явна уже по той причине, что именно политика призвана регулировать чуть ли не все возможные человеческие отношения. Не зря древние греки критерий различия между варварами и цивилизованными народами искали в степени установления политических отношений.

"Аптинравственная" тенденция политики, помимо прочего, способна затормозить ее креативную активность. Ведь всей историей цивилизации доказано, что именно нравственное является основой основ всякого творчества. Аморальное и творчество были и всегда останутся несовместимыми качествами. Нравственное оправдание во всех эпохах было, а в наше время тем более остается самой фундаментальной мерой творческой деятельности. Думается, что как и в иных культурологических деяниях, проблема заключается не в самой политике, а прежде всего, в ее бытийных отношениях. Как уже неоднократно отмечалось исследователями человеческих отношений, современный уровень демократизации общества, как минимум предполагает **равноправие бытийно-субъектных** отношений всевозможных социо-культурных единиц, будь-то в межгосударственных, межнациональных, межрегиональных, межконфессиональных, межрасовых, межполовых, межвозрастных или межличностных отношениях, дабы исключались привилегии, а следовательно, и насилие в политических диалогах.

Пожалуй, в современном мире именно политическое является наиболее активным элементом в диалоге культур в усилиях созидания **единого поля** для всевозможных субъектных отношений. В частности, после разрушений целых континентов, гибели и искалечения сотен миллионов людей во второй мировой войне, единственным приемлемым способом для дальнейшего избежания подобных катаклизмов планетарного масштаба было избрано поприще политики. Вскоре появились соответствующие международные органы, всевозможные организации и движения, эффективность которых, увы, далеко не оправдывает возложенные на них надежды. И это происходит, как выяснилось впоследствии, главным образом потому, что генетические детерминанты новоявленных политических структур, мягко говоря, не совсем совпадают с планетарным полем их целевых назначений. Иначе говоря, так называемая, международная политическая доктрина оказалась порожденной лишь только одной культурой, а именно европейской со своим специфическим сциентизмом и со своей аристотелевской логикой, основанной на законе исключения третьего. Современная политическая герменевтика требует, чтобы единое политическое пространство обрело "политический язык", служащий взаимопониманию мировых культур. Без этого политический язык цивилизаций останется на уровне ин-

³ См. об этом, в частности, А. А. Варганын. Политика и мораль. К вопросу о мировом политическом порядке, М., Гуманитарий, 1997.

теллектуальных конструкций, чего вполне достаточно для научных симпозиумов, но не для реальной политической практики". В частности, Восток оказался намного "тоньше" евроцентрического дистриктивизма, где взаимоисключают плюс и минус, добро и зло. Как показывает многолетняя практика, политический диалог может быть восприимчивым, потому и эффективным только лишь на поликультурной основе, поскольку "политическая деятельность осуществляется не только в условиях ясно осознаваемых факторов, но и под влиянием инстинктивно-неосознаваемых и даже бессознательных сил".

Не об этом ли свидетельствует обилие кризисных ситуаций во всех уголках Земного шара, презрительно называемых сепаратизмом, экстремизмом и еще каким-то иным именем? Именно подобным, на этот раз, этническим пленником оказалась и, так называемая карабахская проблема, пленником принципа национального самоопределения, учитывающего самобытность культуры и свободу выбора человека (народа), и конвенционального принципа территориальной целостности уставших от войны европейских государств.

Более чем очевидно, что современное политическое пространство далеко не совпадает с планетарными его культурными измерениями, народы же мира продолжают руководствоваться не одним лишь элементом культуры, тем более не сравнительно молодой и менее духовной ее формой - политикой (уж не говоря об односторонней евроцентричности последней). По крайней мере политика нашего времени имеет тенденцию к сглаживанию духовной идентичности народов мира, видимость же интернациональности продолжает оставаться надежным прикрытием ее служебной роли для ведущих держав.

Равноправие субъектов диалога уже предполагает право на самоидентичность и саморазвитие. Формирование столь же естественным путем общечеловеческого субъекта ничуть не должно ущемлять право на существование и саморазвитие иных соподчиненных субъектных уровней. Национально-этнические, культурологические или социо-политические образования, если они не придуманы искусственно, все это - основа основ богатства современного общества.

Во всех случаях бытийное требование к политическому диалогу - это поиски сопонимания сторон как на основе события, т. е. бытийной общности, так и на сугубо субъективных возможностях сопереживания. Уже на уровне обыденного мировосприятия не подлежит сомнению тот факт, что общность бытийных отношений, или со-бытийность является решающим фактором для сопонимания в межсубъектных отношениях. Об этом свидетельствует, например, эмоциональная солидарность жертв всевозможных национальных или расовых репрессий народов и наций, независимо от места их проживания. У кого-то Карабах или Кипр - это клочок земли, из-за которого стоит или не стоит проливать кровь. Для армян же Карабах столь же неотъемлемая часть матери - Родины, собственной истории и культуры, частица национальной души, как Кипр для греков. Потому греки намного лучше понимают нас, чем, скажем, американцы или англичане, у которых не было аналогичных бытийных проблем.

Не столь эффективно, но в принципе такую же цель преследует со-переживание как бытийное отношение, то есть мысленное вхождение в роль другого, в том числе и противника. Подобное мысленное или, еще глубже, духовное поле (а иногда и его видимость) тоже является некоторым фактором в межсубъектных взаимоотношениях. Может быть где-то его можно рассмотреть как своего рода нравственное мерило политического роста самих сопереживающих. Во всех случаях в этом пункте следует учесть важное уточнение М. Бахтина, что одностороннее представление о том, что для лучшего понимания чужой культуры надо как бы переселиться в нее, забыв свою. По его мнению, это лишь момент для ее понимания, но не более⁴. Тем не менее без этого момента вряд ли возможно установить духовный мостик для взаимопонимания. Это замечание особенно важно для политического диалога, где, как правило, относительно силен элемент эгоцентризма и "оппозиционности", которые могут играть не последнюю роль в познавательных поисках как на собственном, так и на чужом полях.

⁴ См. И. А. Васильенко. О возможностях политической герменевтики, "ВФ", 1999, N 6. с. 5.

⁵ Там же, с. 8.

⁶ М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества, с. 334.

6. Ценностно-гносеологические основания

Разумеется, бытийные детерминанты во многом определяют логику-гносеологические, а тем более ценностные параметры всякого, в данном случае политического диалога. Даже в эпоху т. н. модернизма - промышленного бума и научно-технических революций, в эпоху расцвета рационализма, а впоследствии и сциентизма, политические диалоги далеко не ограничивались лишь только логико-гносеологическими процедурами. Гносеологический романтизм в политике, видимо, самая бесплодная форма романтизма вообще. Тем не менее сократовская разновидность гносеологического романтизма - единства истины и добра - во всех эпохах могла бы послужить некоторой объективной основой для обуздания всевозможных субъективных игр. Нет сомнения, что всякий духовный феномен имеет свое своеобразие по отношению к вечно противопоставляемым друг другу объективным и субъективным. У М. М. Бахтина, например, различаются эстетическая объективность, познавательная объективность и этическая объективность. При этом, в словесном искусстве "эстетическая объективность объемлет и включает в себя познавательно-этическую".

В политическом же диалоге, помимо объективно-ценностных константов, истина как гносеологическая ценность является важнейшим условием объективности во всяком диалоге, начиная с межличностного, заканчивая персонифиницированными диалогами культур. К тому же истина во все времена в межсубъектных отношениях выступала не только как гносеологическая ценность, но и в качестве субъективно-нейтрального фактора имела подчеркнутую нравственную силу именно своей общезначимостью, для всевозможных конфликтующих сторон.

Убеждение о внутреннем единстве истины и блага - эта столь же житейская, сколь и методологическая мудрость, казалось бы, выдержала как всевозможные ультрагносеологические (абсолютно объективная истина, знание без субъекта и иные крайне-сциентические установки), так и разнородные формы релятивизаций и абсолютивизаций субъективно-ценностной окраски самой истины. Эта измученная историей проблема соотношения объективного и субъективного приобрела своеобразную актуальность в современных условиях, в частности, в теоретических поисках т. н. постмодернизма, в том числе и в его политологических проявлениях.

По мнению теоретиков постмодернизма, сциентизм и рационализм оказались неспособными найти абсолютно нейтральные условия для познающего субъекта, чтобы обеспечить объективность знания. Постмодернистические попытки преодоления подобных "предрассудков эпохи просвещения" приводят к ущемлению значения вплоть до устранения самого объекта познания. Оказывается, новое знание порождается не в традиционном гносеологическом взаимодействии субъекта и объекта, а в "диалоге-беседе" познающих субъектов, то есть без самого объекта⁷.

Подобный методологический подход особо опасен для политического диалога, да и политических коммуникаций вообще. Именно политические отношения издревле явно или не совсем считаются чуть ли не наигранным полем произвола сильных мира сего. Возможно, нигде человеческие отношения столь не персонифицированы, быть может потому и субъективизированы, как в политике. Во всех случаях ни в какой области человеческой деятельности исторические эпохи так легко не поддаются личностной окраске, как в политике. И это далеко не является своего рода обыденной идеализацией столь же обыденного мировосприятия. Не только эпохи Людовика Четырнадцатого или Петра Первого, но и Сталинская, Хрущевская или Брежневская выступают как субъективизированная объективность или, еще точнее, объективизированная субъективность.

Тем не менее, критикуя сциентизм, а заодно и рационализм со своими онто-гносеологическими константами, постмодернизм внес, по крайней мере, в политическую методологию, новую, хотя иногда и не совсем четкую, но свежую струю. Это относится, прежде всего, к попыткам преодоления (если концептуализировать мысленную ситуацию) **идеологического под-**

⁷ М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества, с. 15.

⁸ См. М. Oakeshott. The role of poetry in the conversation of mankind // Rationalism in Politics and other essays. London: Methuen, 1962.

хода в культуре (евроцентризм в методологии), в самих способах осмысления или духовного освоения действительности (рационализм), в поисках возможных моделей самого человека (назовем условно еврочеловек) и т. д.

Во всех перечисленных случаях особый интерес представляет **“фактор другого”** в качестве своеобразного методологического принципа как в познавательной деятельности, так и в оценочных отношениях. Оказывается **“конец истории”** американского философа Фукуямы⁹ - это скорее конец ее европейской разновидности, а конец человека - излюбленная тема современной политической антропологии постмодернизма - так и воспринимается как конец **“Западного человека”**.

По преодолению подобного ценностно-гносеологического эгоцентризма, задолго до появления серьезных попыток по теоретическому осмыслению постмодернизма, многое внес в методологию гуманитарного знания крупный культуролог и литературовед М. Бахтин, доказывая, в частности, односторонность, если не невозможность, самопознания, а тем более - адекватной самооценки субъектов всех рангов, в том числе и на уровне целых культур. По его мнению, **“в области культуры внеаходимость - самый могучий рычаг понимания. Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже... Один смысл раскрывает свои глубины встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур”**¹⁰. Недаром, как замечают исследователи, разработанные на основе диалогического методологического принципа М. Бахтина теоретическое исследование болгарского ученого И. Тодорова в его книге **“Завоевание Америки”** получило широкую популярность в постмодернистских кругах.

Диалог, в понимании М. Бахтина - это не только взаимопознавательная процедура между разными субъектами, но и истинно творческий акт, который, казалось бы весьма созвучен с теоретическими представлениями постмодернизма о переходе трудового типа мотивации (в эпоху модернизма) к творческой самодостаточности, как это представляется для эпох постмодернизма. Подчеркивая эту сторону бахтиновского понимания диалога, его последователи замечают: **“Диалог - это мир проникновения в личность Другого и через него - в себя, это способ “вышелушить” Другого и себя из скорлупы отчуждения, снять моего и его “Я” социальную маску... чтобы оказаться способным к сотворчеству”**¹¹. Тем не менее они считают не совсем справедливыми утверждения о внутренней родственности Бахтина с постмодернизмом. По их мнению, подобное представление скорее результат **“поверхностного”** понимания его учения. **“Мир Бахтина - это окно в новый мир, мир сотворчества”**¹², и лишь только окно, не более.

Далее, постмодернисты далеко не без основания акцентируют монологическую природу западной цивилизации в качестве существенного фактора недопониманий в современном мире, как в политике, так и в других областях человеческих макроотношений. Так называемая западная модель человека и иных культурологических ценностей все более проявляет свое бессилие в решении социально-политических, а тем более национально-культурологических проблем, особенно в условиях современного уровня интернационализации (а по сути дела, европизации, если не американизации) общественных отношений.

Далеко не диалогичный характер западного человека неизбежно предполагает соответствующие нравственные нормы, нормы самозванного и самонадеянного законодателя международных отношений. Не об этом ли свидетельствует американская политика, особенно в последнее время, в самой Европе уж не говоря об **“остальном мире”**? Недаром в кругах постмодернистов все чаще обращаются к восточной и африканской цивилизации, как возможному резерву методологического обогащения, а по существу - и ценностно-нравственного об-

⁹ См. **Ф. Фукуяма**. *The end of history and the last man*. Harmondsworth: Penguin Books, 1992.

¹⁰ См. **М. М. Бахтин**, *Эстетика словесного творчества*, с. 334-335.

¹¹ **А. А. Булавка, А. В. Бузгалин**, *Бахтин: Диалектика диалога versus метафизика постмодернизма; “Вопросы философии”*, 2000, N. 1, с. 120.

¹² Там же, с. 120.

лагораживания межкультурных отношений.

Если рассмотреть данный методологический принцип вглубь, то не трудно будет заметить, что сама природа диалогична. Естественное состояние исключает наличие привилегий для отдельных видов в качестве модели существования для других. Наоборот, своеобразие, даже уникальность жизнедеятельности каждого является необходимым условием существования для другого. Подобным же диалогичным принципом должна руководствоваться вся человеческая жизнедеятельность, на уровне ли это взаимоотношений цивилизаций и культур, интернациональных и национальных тенденций, или даже в межличностных отношениях. Именно противоестественные монологичные (как правило) крайности порождают столь же противоестественные абсолютизации своих естественных противоположностей - расизм всех мастей, вплоть до черной его разновидности (негритюд), шовинизм и национализм всевозможных рангов, политика как монополия сильных мира сего, мужчин а так же страстное бунтарство феминисток и т.д и т.п.

Какие бы новые формы ни приобрели культурологические феномены и как бы ни видоизменились их теоретико-методологические осмысления, одно ясно - многовековой общечеловеческий опыт на уровне уже нового тысячелетия, думается, окончательно сделал очевидной правомерность утверждений первых мудрецов начала земной цивилизации о **внутреннем** единстве познавательного и ценностного, истины и добра не в качестве **возможного** диалога этих двух высших проявлений духовного и не на **некотором** этапе их развития, а в качестве двух **всотьемлемых** сторон одного и того же целого. Тем более в наш век истина обесценена (в том числе и как гносеологическая категория) без соответствующих нравственных требований эпохи, столь же аморальна сама мораль без истины. Разумеется, это относится ко всем проявлениям культуры, в том числе, а может быть, и в первую очередь, политике, ибо именно здесь, более чем в иных областях духовного, периодически нарушалась закономерность **гевегического** и **исторического** их единства.

ՀԲ. Գ. ՇԱԶԱՐՑԱՆ, Լ. ՀԲ. ՇԱԶԱՐՑԱՆ - Քաղաքական երկխոսության բարոյամբարարական տեսանկյունները. - Հոդվածում քննարկվում են ժամանակակից քաղաքական երկխոսության կեցութային-մշակութային և արժեքային-ինացաբանական առնչությունները: Քաղաքական երկխոսությունը դիտվում է իբրև մշակութային երկխոսության մասնավոր դեպք, իսկ մեր դարում՝ նաև նրա ամենաակտիվ դրսևորումը:

Հիմնավորվում է դրույթն այն մասին, որ

ա. այսպես կոչված, մոդեռնիզմից ետմոդեռնիզմին անցման դարաշրջանում քաղաքականության դետերմինացիայում անհամեմատ ընդգծվում է մշակութային (մասնավորապես՝ բարոյաինացաբանական) գործոնների դերը,

բ. որ համամարդկային արժեքների կազմավորման մասն միտումներին մեթոդաբանական առումներով խոչընդոտում են քաղաքական-մշակութային մենախոսությունը (եվրոցենտրիզմն իր ավանդական ռացիոնալիստական արժեքներով հանդերձ), ինչպես նաև քաղաքականության արդարացման չափանիշ դիտարկվող բարոյականի կրոնական-կոնֆեսիոնալ տեղայնացումը,

գ. որ քաղաքականության բարոյական «ռեաբիլիտացիան» ենթադրում է մշակութային երկխոսության համար կեցութային միասնական դաշտ, որը միաժամանակ կենթադրի կրոնական զանազանակերպ համակարգերում ծվատված բարոյական արժեքների համակցումը նույնքան համամարդկային նշանակություն ունեցող ճշմարտության հետ: