

УДК 327

Глобальна етика: сутність і призначення

Є.М. СУЛІМА

Дніпропетровський національний університет імені Олеса Гончара,
м. Дніпропетровськ, Україна
E-mail: ministry@mon.gov.ua

Авторське резюме

У статті розглядаються чинники формування, сутність і значення глобальної етики як морального регулятора міжкультурної взаємодії у сучасному глобальному суспільстві. Сучасна глобальна етика побудована навколо базових спільних цілей – мир, гідність людей, соціальна справедливість, свобода особистості, культурний плюралізм, сталий розвиток – і допускає плани досягнення різних цілей, функціонування безлічі ідентичностей і громадянств. Вона закладена в зростанні усвідомлення спільної долі, спільних людських і соціальних прав, інтересів, спільної вразливості до глобальних екологічних, соціальних і політичних криз із необхідністю, що впливає звідси, знаходити спільні рішення й діяти на основі культури діалогу й співпраці.

Ключові слова: глобальна етика, світовий етос, справедливість, відповідальність, толерантність, міжкультурний діалог.

Global ethics: the nature and purpose

YE.M. SULIMA

The Oles Honchar Dnepropetrovsk national university, Dnepropetrovsk, Ukraine
E-mail: ministry@mon.gov.ua

Abstract

The article discusses the factors of forming, the essence and importance of a global ethic as a moral regulator of intercultural interaction in the modern global society. The current global ethics built around basic common goals - peace and dignity of people, social justice, individual freedom, cultural pluralism, sustainable development - and allow plans to achieve different objectives, functioning set of identities and nationalities. It lies in increasing awareness of common fate, common human and social rights, interests, shared vulnerability to global environmental, social and political crises of necessity, consequent, to find common solutions and act on the basis of cultural dialogue and cooperation.

Keywords: global ethics, world ethos, justice, responsibility, tolerance, intercultural dialogue

Важливим стимулюючим чинником соціальної та політичної участі у сучасних глобальних процесах є процес формування глобальної етики, яка, у свою чергу, живить взаємодію в глобальному громадянському суспільстві. Відомо, що мораль як суспільний регулятор існувала на кожному щаблі розвитку суспільства, її норми поширюються на всі відносини між людьми, в тому числі на ті, що не регулюються державою і породжені нею правом. Враховуючи, що мораль має загальнолюдське за своїм сенсом ядро, котре містить у собі елементарні, прості норми людського спілкування і поведінки, неминучим наслідком глобалізації, насамперед враховуючи рух до світоцілісності, появу глобального суспільства та формування системи глобальних проблем людства, стала поява глобальної етики.

Потреба у досягненні міжкультурного морального консенсусу зумовлена численними негативними проявами несправедливості в міжнародних відносинах, пов'язаними з рецидивами односторонніх дій, спробами нав'язати

іншим свою шкалу цінностей, домогтися - хай під найблагороднішими гаслами - для себе політичних переваг. Вони пов'язані з посиленням ксенофобії, нетерпимості, екстремізму, різних форм дискримінації, правовим нігілізмом і тотальним моральним релятивізмом, довільним тлумаченням таких найважливіших принципів, як відмова від незастосування сили та загрози силою, мирне вирішення суперечностей, повага суверенітету і територіальній цілісності держав, невтручання в їхні внутрішні справи. Здобуваючи кумулятивний ефект у глобалізованому середовищі, все це підштовхує світ до сповзання у стан хаосу і некерованості.

Власне, становленню глобальної етики сприяла вся світова філософська традиція, починаючи від основоположного філософського принципу індуїзму – «одне в усьому і все в одному», конфуціанської ідеї «єдності в розмаїтті» («гармонії через відмінності») та даоських уявлень про незриму гармонію, якій співпричетні всі речі і явища Всесвіту. Формування принципів глобальної етики передбачає досяг-

© Є.М. Суліма, 2013

нення фундаментального консенсусу з приводу імперативних цінностей, непорушних критеріїв і найважливіших сподівань особистості, що живе в глобальному світі.

Глобальна етика формується на основі універсалістської етики – філософської традиції («лінія Платона-Канта», на відміну від партикуляристської «лінії Аристотеля-Гегеля»), втіленням якої є, зокрема, сучасна етика дискурсу: «моральна проблема – загальне обговорення – згода». Другий Парламент релігій світу в 1993 р. у Чикаго прийняв «Декларацію світового етосу», первісний текст якої був складений знаменитим німецько-швейцарським теологом Хансом Кюнгом, автором праці «Глобальна відповідальність: в пошуках нової всесвітньої етики». президентом Фонду «Світовий етос» при Тюбінгенському університеті. Мета цієї ініціативи – актуалізація діалогу між релігійними діячами і вченими західноєвропейських і східно-азіатських культур з питань про цінності і норми.

На думку Х. Кюнга, єдиний світ має потребу в єдиній базовій етиці, яка не претендує на регуляцію людської поведінки в усіх деталях. Вона повинна виходити з певного «мінімального базового консенсусу» між людьми в усьому світі щодо питання про цінності і норми. «Якщо етика має діяти заради блага всіх, – відзначає Х. Кюнг у книзі «Глобальна відповідальність: в пошуках нової всесвітньої етики» (1991 р.) – вона мусить бути неподільною. Неподільний світ все гостріше потребує неподільної етики». Цінними у цьому сенсі він вважає філософські аргументи «трансцендентальної прагматики» К. О. Апеля, «універсальної прагматики» Ю. Хабермаса, «етики відповідальності» Х. Йонаса. Водночас у питанні загальної обґрунтованості і кінцевої значущості моральних норм як таких, на думку Х. Кюнга, лише релігія може «обґрунтувати абсолютність і універсальність етичних зобов'язань».

З тез про те, що реалізація миру, справедливості й захисту планети залежить від єдності й готовності людей поважати право, що участь у боротьбі за право і свободу передбачає усвідомлення відповідальності й обов'язків, а також що право без моральної опори нестійке, можна зробити висновок, про те, що «не може бути встановлений без світового етосу новий світовий порядок» [1].

Під світовим етосом розуміють базовий консенсус щодо існуючих загальних цінностей, незмінних стандартів і особистих поведінкових позицій. Його прихильники вважають, що без такого консенсусу з питань світового етосу кожному суспільству рано чи пізно загрожує хаос або диктатура, а людина поринає в розпач. Сам Х. Кюнг визначає світовий етос

по-різному. Так, в одному зі своїх інтерв'ю він говорить: «Світовий етос – це певний мінімум, що має потребу в моральних підставах для того, щоб люди однієї контори або одного класу, в університеті або на фабриці могли спільно жити й працювати».

Усі релігійні вчення мають спільний набір серцевинних цінностей, які й становлять основу для формування світового етосу. Так, «золоте правило» має певні відмінності у формулюваннях, але при цьому – спільну основну суть у всіх релігіях: у конфуціанстві – «небажане для самого себе не чини іншим»; в індуїзмі – «ось основа поваги: не роби нічого іншим людям, чого ти не хотів би, щоб вони робили тобі»; у буддизмі – «не завдавай болю іншим людям тим, що завдає біль і тобі»; в ісламі – «ніхто з вас не є істинно віруючим, поки не забажає для ближнього свого, як для самого себе»; в іудаїзмі – «що тобі неприємно, не роби ближньому своєму. Це весь закон: все інше витікає з нього»; у християнстві – «що хочеш, щоб люди робили тобі, те роби і їм». Поряд із принципом гуманності і «золотим правилом», спільними для всіх релігій є чотири етичні заборони: «не вбий», «не кради», «не давай брехливих свідчень», «не зловживай своєю сексуальністю». Ці транс-культурні етичні правила утворюють структурні елементи загальнолюдської етики. Етична переорієнтація на синтез східних і західних традицій може сприяти поширенню Духу єдності, орієнтованого на новий, більш партнерський, світовий порядок.

Основна вимога світового етосу – «до кожної людини треба ставитися по-людськи». Це значить, що кожна людина, незалежно від віку, статі, раси, кольору шкіри, фізичних і розумових здібностей, мови, релігії, політичних поглядів, національного й соціального походження, має невідчужувану й недоторкану гідність. Тому кожна людина в державі зобов'язана поважати гідність інших і гарантувати їй дійовий захист. В економіці, політиці, ЗМІ, дослідницьких інститутах і на підприємствах людина також завжди мусить розглядатися як суб'єкт права, як мета, і ніколи як простий засіб, як об'єкт комерціалізації й індустріалізації. Ніхто не може стояти «по той бік добра й зла»: жодна людина, жодна соціальна верства, жодне впливове угруповання, жоден силовий картель, жодна армія, жодна держава. Навпаки, як істота, наділена розумом і совістю, кожна людина зобов'язана поводитися по-людськи, робити добро й полишити зло.

«Декларація світового етосу» формулює чотири моральні імперативи:

1. Культура ненасильства й благоговіння перед усіма формами життя.

2. Культура солідарності й справедливого

економічного порядку.

3. Культура толерантності й правдивості.

4. Культура рівноправності й партнерства між чоловіками й жінками.

Сучасна глобальна етика побудована навколо базових спільних цілей – мир, гідність людей, соціальна справедливість, свобода особистості, культурний плюралізм, сталий розвиток, – і допускає плани досягнення різних цілей, функціонування безлічі ідентичностей і громадянств. Вона закладена в зростанні усвідомлення спільної долі, спільних людських і соціальних прав, інтересів, спільної вразливості до глобальних екологічних, соціальних і політичних криз із необхідністю, що випливає звідси, знаходити спільні рішення й діяти на основі культури діалогу й співпраці. Ця етика заснована на загальносвітовій спільності чотирьох базових типів свідомості – антропологічна свідомість (визнає єдність нашої розмаїтості); екологічна свідомість (визнає унікальність людського роду в біосфері); громадянська свідомість (визнає спільну відповідальність і солідарність); діалогічна свідомість (звернена до критичного розуму й взаєморозуміння) [2, с.17].

Глобальна етика розвиває курс на контекстуальний універсалізм, доброту, неруйнівну зустріч культур, гармонію взаємоповаги культурних поглядів. Вона поширює ідеї множинного громадянства, перехрещених ідентичностей (локальні, національні, регіональні, космополітичні), різних наборів прав і обов'язків. Це не означає, що таке світове співтовариство вимагає від своїх членів неймовірно високого рівня космополітичної лояльності, відмови від інших зобов'язань співвітчизників і близьких. Воно передбачає формування почуття спільної ідентичності, завдяки чому ми не будемо байдужі до страждань інших, а приділятимемо їхнім інтересам таку саму увагу, як і власним чи інтересам близьких нам людей.

Глобальний етос не приймає «проявів егоїзму й себелюбства будь-якого роду – були б вони індивідуальними або колективними, виступали б у формі класового мислення, расизму, націоналізму чи сексизму» [1]. Він легітимізує самовизначення й самоздійснення, поки вони не відділяються від відповідальності за себе, інших людей і нашу планету. З позицій глобальної етики очевидно, що як тільки втрачається моральність, виникає несправедливість, з'являються ідеї, які не сприяють вирішенню проблеми, а, навпаки, заганають її вглиб. Тому зміцнення моральних засад міжнародних відносин розглядається в якості важливої частини великої світової політики.

Навіть на рівні урядів великих держав потреба у глобальній етиці сьогодні все частіше

розглядається як імператив міжнародної безпеки і глобального розвитку. Без визнання вищого «морального закону» важко розраховувати на успіх зусиль по формуванню стійкої, справедливої і демократичної міжнародної системи. Саме тому, на думку С.В. Лаврова, «необхідність роботи по просуванню універсальних, прийнятних для всіх морально-етичних норм поведінки в міжнародних відносинах, їх послідовної демократизації та очищенні від ідеологічних стереотипів і подвійних стандартів очевидна».

Схильність до глобальної етики знаходить живильне середовище у компонентах транснаціонального громадянського суспільства – це міжнародні неурядові організації, глобальні колективні рухи, транснаціональні наукові співтовариства, космополітичні еліти, а також транснаціональний публічний простір, що відіграє провідну роль у формуванні майбутнього світового суспільства і є важливою основою демократичного глобального управління.

Очевидно, що в умовах загострення і переплетення сучасних глобальних викликів справжнє об'єднання зусиль, поглиблення довіри навряд чи можливе без визначення ціннісної основи спільних дій на міжнародній арені. І насамперед очевидно, що світові проблеми мають вирішуватися на основі справедливості. Саме прагнення до справедливості є безумовним імперативом побудови збалансованого, рівноважного світоустрою.

Ще Аристотель наголошував: «Державним благом є справедливість, тобто те, що слугує спільній користі». Загалом справедливість означає насамперед відповідність, співвимірність. Мається на увазі відповідність принципів і методів розподілу ресурсів і благ цінностям і цілям, специфічно притаманним певній сфері суспільства, а також думкам людей. Не дивно, що критерії і принципи справедливості дуже часто різняться у різних сферах суспільного життя.

Разом з тим справедливість, як і право, передбачає неупередженість, виключення яких би то не було особистих симпатій або антипатій при її здійсненні. Як писав О. Хеффе, «справедливість має на увазі таку сувору вимогу неупередженості, що не дозволяє використовувати власні переваги, ідеали і ціннісні уявлення як критерій» [3, с.48]. Якщо цього немає, то сам принцип справедливості виявляється під загрозою. Очевидно, що в методологічному плані справедливість не суперечить правовому принципу, який цілком побудований на визнанні неупередженості і рівного відношення до всіх людей за умови, що вони не порушують права інших людей.

Але необхідно провести лінію розмежування між правом і моральністю. Тут особливо важливе значення має дотримання принципу так званого золотого правила, що, хоча, можливо, і в не цілком усвідомленій формі, діяла вже в доісторичні часи й у більш чіткій формі сформульовані мислителями стародавності. Суть його виражається в наступній максимі: «Не роби іншим те, що ти не хотів би, щоб інші робили тобі». З усією очевидністю золоте правило передбачає визнання кожною людиною поряд із власними правами й інтересами права й інтереси інших своїх співгромадян. У політиці при реалізації даної максими особливо важливо не допустити перекосу в який-небудь один бік: професіоналізму на шкоду моральності і, навпаки, морального початку на шкоду професіоналізму або ж підпорядкування імперативів права імперативам моральності і навпаки.

Підпорядкування права моральності, припускаючи юридичне визначення останньої, означало б прагнення до насильницького насадження справедливості і добра і могло б призвести до всевладдя держави. Про обґрунтованість цієї тези з усією очевидністю свідчить досвід тоталітаризму, де політика цілком була підлегла ідеології, що претендувала на примусове ошасливлення всіх людей. Тут була почата спроба з'єднати, як сказав би М. Бердяєв, правду-істину з правдою-справедливістю, причому з правдою-справедливістю, що своєрідно розуміється: рзподільчо-зрівняльної. У результаті істина виявилася принесеною в жертву спокусі Великого Інквізитора, який вимагає відмови від істини в ім'я народного блага.

Будь-який суспільний порядок, політична система чи режим не можуть скільки-небудь тривалий час існувати без легітимізації, що, у свою чергу, не може існувати хоча б без видимості дотримання елементарних норм справедливості. Більше того, справедливість становить один з наріжних каменів будь-якої теорії легітимності. Тому праві ті автори, які говорять, що фундамент капіталістичної системи валиться, якщо не можна довести, що вона ґрунтується на принципах справедливості. Не випадково, що навіть тиранічні режими незмінно декларують свою прихильність принципам справедливості. Щира ж справедливість вимагає відноситися до всіх людей як до рівних, але в той же час не сприймає прагнення примушувати їх стати рівними, оскільки це вимагало б адміністративного вирівнювання нерівних за своїми здібностями людей. Це, у свою чергу, означало б нерівне і, отже, несправедливе відношення до них.

У трактуванні цього питання існує широкий спектр думок. Якщо ліві рішуче виступають за так звану перерозподільну спра-

ведливість, то консерватори вбачають у ній обмеження свободи тих, хто обкладається податками для забезпечення фондів розподілу. Як вважав, наприклад, ультраліберал Ф. фон Хайек, справедливість передбачає розподіл або перерозподіл матеріальних благ, а це, у свою чергу, припускає розподільника, що здійснює цей акт відповідно до своїх суб'єктивних розумінь добра і зла, справедливості. Тому він прямо проголошує, що спроба здійснити соціальну справедливість є «несумісною з суспільством вільних людей». У вільному суспільстві з ринковою економікою взагалі не можна вести мову про соціальну справедливість, оскільки там немає і не повинно бути розподілу або перерозподілу. Там усі дії відбуваються природним шляхом, і кожен учасник цього механізму одержує своє. Мова може йти про допомогу людям при нещасному випадку, стихійних лихах, хворобі, катастрофі, але не про досягнення загальної справедливості. В очах класичних лібералів справедливість — це насамперед політична справедливість або формальна справедливість, що передбачає насамперед гарантії реалізації прав і свобод кожного члена суспільства. Головною помилку прихильників соціальної справедливості ліберали вбачають у тім, що вони нібито неправомірно змішують фундаментальні права, що випливають із самої природи людини, із соціальними правами, що носять вторинний характер стосовно фундаментальних прав. Якщо держава забезпечує рівність усіх громадян перед законом, рівні права на участь у політичному житті і рівність можливостей у соціально-економічній сфері, то відповідає саме питання про соціальну справедливість, оскільки в демократичному плюралістичному суспільстві кожна людина сама здатна забезпечити свій матеріальний добробут.

Іншої точки зору дотримує більшість лібералів, позиції яких досить чітко сформулював Дж. Роулз. Запропонована ним теорія в останні два-три десятиліття користується найбільшою популярністю. «За відсутності визначеної міри угоди про те, що є справедливе і несправедливе, - писав Роулз, - набагато складніше людям результативно координувати свої плани для досягнення стійкого і взаємовигідного співробітництва. І оскільки концепція справедливості визначає права й обов'язки, а також розподільні відносини в суспільстві, то її діючими способами можна вирішити проблеми продуктивності, координації і стійкості суспільства. З усього цього випливає широкий контекст справедливості: переважніше та теорія, результати якої більш бажані людям». Як вважав Роулз, подібно до того, як істина складає головну чесноту науки, справедливість є головною чеснотою суспільства.

Незалежно від своєї стрункості і привабливості будь-яка теорія підлягає заміні, якщо виявляється її невідповідність фактам. Те ж саме й у відношенні суспільних інститутів і законів, якщо вони продемонстрували свою несправедливість. У силу того, що будь-який індивід користується правом недоторканності своєї особистості, жодне суспільство, що претендує на прихильність принципам справедливості, не вправі порушити це право під будь-яким приводом. Подібно до того, що єдиним виправданням застосування помилкової теорії є відсутність кращої, так і «несправедливість стає терпимою, якщо необхідно уникнути ще більшої несправедливості» [4].

Позиція соціал-демократів щодо проблеми справедливості сформувалась у контексті визначення основних цінностей демократичного соціалізму. Ними є свобода, справедливість і солідарність. Свобода постає як фундамент гідності людини, принцип самовираження особистості й колективу, тоді як справедливість характеризується як реалізація вимоги рівної свободи для всіх, а солідарність – як взаємодія всіх людей заради досягнення свободи і справедливості. Справедливість є там і настільки, де й наскільки люди є рівними в тій же мірі, в якій вони є вільними.

Обов'язок суспільства - забезпечити своїм членам умови для гідної людини життя. Тому в суспільства не може бути цілей, відмінних від цілей своїх членів. Громадянство являє собою не тільки юридично-правовий статус, але і соціальний стан. Рівність перед законом і пов'язані із цим громадянські права в правовій державі складають лише частину, яку необхідно доповнити політичними і соціально-економічними правами. Очевидно, що забезпечення справжньої свободи в суспільстві вимагає, щоб кожна людина стала громадянином не тільки в юридичному і політичному, але й у соціальному плані. Політична рівність - це не самоціль, а вихідний стан, що створює рівні для всіх умови вибору. Вона служить фундаментом, на якому процвітає свобода. Свобода залишається недосяжною мрією, поки кожному членові суспільства не буде забезпечено рівний доступ до всієї розмаїтості життєвих шансів.

Це вимагає створення захисних заходів, щоб ніхто не міг опуститися нижче від загального вихідного статусу. Отже, однією з найважливіших функцій громадянського суспільства і правової держави є забезпечення мінімальних необхідних засобів існування для всіх своїх членів, насамперед тих, котрі в силу різних причин не в змозі це робити самі. Це завдання спочатку виконували головним чином різного роду інститути громадянського суспільства, такі як кровно-родинні, сільські, сусід-

ські громади, церковні організації, благодійні організації і фонди, профспілки тощо. Однак через різні причини значну, все більш зростаючу частину відповідальності за забезпечення необхідного рівня життя в ХХ ст. взяла на себе держава. Більше того, в індустріально розвинутих країнах у результаті неухильного розширення соціальних програм, здійснюваних державою, утвердилася так звана держава загального добробуту, складовою частиною якої є широкий комплекс програм, покликаних забезпечити прийнятний рівень життя непривілейованим шарам населення - старим, інвалідам, усім категоріям непрацевдатних членів суспільства.

Нині актуалізуються традиційні уявлення про справедливість як вимогу спільного блага для всіх. Зі цим пов'язані, зокрема, ідеї реформування сучасної світової фінансово-економічної архітектури, вимоги компенсувати слаборозвиненим країнам втрати від нееквівалентного обміну, що існує у світовій економіці, тощо. Все частіше лунають думки про те, що розвинені країни, які становлять меншість населення Землі, знаходяться у величезному моральному, історичному й економічному боргу перед численними країнами, що розвиваються, оскільки їх порівняно високий рівень розвитку і якості життя має своїм джерелом пограбування багатств і експлуатацію праці відсталих, бідних країн.

Крім того, як така, ідея глобальної справедливості передбачає й визнання культурного розмаїття як вимоги рівноправного розвитку всіх суб'єктів світового співтовариства, зняття соціальних нерівностей, що закріплюють соціокультурний та економічний вимір расових, етнічних, тендерних та інших культурних відмінностей індивідів. Вона враховує й те, що окремі спільноти мають власні ідеали справедливості, які треба поважати і з якими слід рахуватись, - і тому глобалізація не може розглядатися як процес уніфікації різних соціокультурних форм. З огляду на це глобальна справедливість виступає як рівне право всіх суб'єктів світового розвитку визначати спільними зусиллями майбутнє людства. З огляду на це має бути очевидною небезпека рецидивів колоніального мислення, що спостерігається нині, коли пропонується, наприклад, щоб заради блага певних народів зовнішні «гравці» домовлялися про принципи нового політичного устрою в тих чи інших державах (наприклад, шляхом проведення так званих «конференцій друзів»).

К.-О.Апель розглядає проблему міжнародної справедливості як ключову проблему глобалізації. На його думку, без встановлення на чільне місце принципу справедливос-

ті немислимим є створення правового порядку світового громадянства (Weltbürgerliche Rechtsordnung), що він вважає умовою і метою глобалізації. В його розумінні конструкція цього порядку знімає протиріччя між принципом суверенітету, поставленого на чільне місце в традиційному міжнародному праві, і принципом прав людини, що універсалізує світовий правовий порядок. У праці «Проблема справедливості в мультикультурному суспільстві» Апелю адаптує філософське питання про справедливість до необхідності співіснування універсального права з партикулярними благами й установками різних культурних традицій. Він встановить, що етично обґрунтовані норми права і справедливості не можуть коренитися в партикулярних точках зору (наприклад, громадянина західної держави), але, в той же час, вони мають допускати і обґрунтовувати найрізноманітніші з них. Тільки в цьому випадку судження про те, що справедливо, не буде тенденційним.

«Принцип справедливості, який я формулюю, - відзначав К.-О. Апелю, - принцип необхідної здатності до консенсусу і прийнятності всіх морально релевантних рішень проблем для всіх, кого зачіпають їхні наслідки, - цей принцип необхідним чином завжди вже визнаний щодо кожного можливого партнера в сенсі обмеженої спільноти учасників дискурсу кожним, хто бере участь у процесі аргументації» [5, s.127]. Судження щодо міжнародної справедливості має місце там і тоді, коли уявлення про те, що справедливо, а що несправедливо по відношенню до певних країн, може бути вироблено тільки в діалозі з цими країнами. Односторонні рішення можуть мати місце, але вони морально нерелевантні. Саме в обґрунтуванні універсальної норми справедливості, визнаній різними культурними традиціями, має складатися, на думку Апеля, внесок філософії в гармонізацію процесів глобалізації.

Глобалізація також створює новий вимір осмислення відповідальності, до розуміння якого підходить К.-О. Апелю. Він усвідомлював, що у випадку глобалізації людство має справу з загальнопланетарним процесом, результати розвитку якого вже не можуть бути переглянуті, а отже, «сьогодні вперше йдеться про те, щоб прийняти на себе відповідальність за наслідки колективної діяльності людини в науці і техніці, а також у політиці та економіці, які, можливо, не підлягають перегляду й змінять *conditio humana* в планетарному масштабі» [6, s.21].

Обґрунтовуючи завдання глобальної відповідальності і зіставляючи її з формами відповідальності індивідуальної, Апелю розглядає її як колективну відповідальність людства за за-

гальну можливість виживання людей, за своє майбутнє. Ця відповідальність має постконвенційний характер і виходить за рамки того, що може бути поставлено окремій особистості, знаменуючи рівень спільної солідарної відповідальності за здійснювані всім людством зміни. Така відповідальність не може обмежуватися зобов'язаннями, що накладаються інституційними правилами, але поширюється на діяльність зі створення цих інститутів і має планетарний, глобальний характер. Оскільки людство має справу з подіями, яким уже не можна дати зворотний хід, актуальність глобальної відповідальності неухильно зростає.

Ще одним важливим чинником формування глобальної етики є міжкультурний діалог. У сучасному світі, особливо в умовах глобалізації, появи нових викликів і загроз, значно зросло значення толерантності як одного з чільних факторів стабільності, розвитку та успішності міжкультурних комунікацій. Універсальність толерантності як цінності пов'язана з посиленням глобалізаційних тенденцій і одночасно зростаючим прагненням до збереження національної ідентичності і культурної самобутності. Поняття «толорантність» було визначено ЮНЕСКО в 1995 році як повага, прийняття і правильне розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження і прояву людської індивідуальності; відмова від догматизму, від абсолютизації істини та утвердження норм, встановлених у міжнародно-правових актах у галузі прав людини. Стимулюючись інтересом до розвитку співробітництва, співтворчості, конвенційної домовленості, ненасильницької взаємодії, вона веде від культури війни до культури миру.

Як відзначає О.В. Головинська, «толорантність - не поступка, поблажливості чи потурання, а перш за все активне ставлення, що формується на основі визнання універсальних прав та основних свобод людини. Толорантність - це згода протидіючих сторін, здатність просуватися на шляху до істини через діалог і різноманітність думок і позицій. Будь-яке суспільство, яке не має етнічної, соціальної та культурної однорідності для забезпечення своєї стабільності, потребує толорантності» [7]. Будучи умовою збереження культурного розмаїття та засобом захисту права на несхожість, унікальність і самобутність, вона передбачає гуманність, взаємоповагу, увагу до самобутнього внутрішнього світу іншої людини, відкритість, людяність міжособистісних відносин, відмову від методів примусу і форм придушення людської гідності.

Толорантність розглядається як інтегроване поняття: як принцип взаємодії, як цінність, ціннісний орієнтир, який визначає поведінку особистості; та як характеристика або якість

особистості, що включає чотири компоненти: когнітивний (знання та усвідомлення ідеї толерантності), емоційний (відносно стійкі почуття людини до об'єктів, що виражаються в емоційній оцінці), ціннісний та діяльнісний (схильність до того чи іншого типу соціальної поведінки, основою якого є співробітництво) [8, с.12].

Розкриваючи моральну природу толерантності, Р. Р. Валітова сформулювала три її принципи: 1) толерантність - це умовна доброчесність. Її застосовність залежить від відповіді на питання: по відношенню до чого чи кого слід бути толерантним; 2) відмова від монополії на знання істини в моралі - це умова, за якої толерантність можлива. Неправильно з порога оголошувати помилковою думку, відмінну від нашої. Відстоюючи свою точку зору, ми повинні бути толерантні у ставленні до думки іншого; 3) толерантність - це не кінцева мета морального вдосконалення міжособистісного спілкування, а стартова позиція на шляху гуманного співіснування [9].

Міжкультурний діалог, насамперед, означає подолання упереджень, які часто виникають через нестачу інформації, непорозуміння або помилкові стереотипи, сприяння утвердженню поваги до людської гідності та її культурної ідентичності, формування глибинного розуміння різноманітного бачення світу і реального оточення. В умовах глобалізації саме завдяки розвитку міжкультурного діалогу різноманіття культур стає джерелом взаємного духовного збагачення і сприяє зміцненню взаєморозуміння, примиренню й толерантності.

Оскільки діалог включає в себе готовність до прийняття і взаємодії різних культур, саме в діалозі проявляється толерантність. Не означаючи конформізм, байдужість або відмову від власних поглядів і позицій, толерантність сприяє відкритому діалогу і зацікавленому відношенню до носіїв інших культурних традицій, бажання відчувати їх цінності і світовідчуття. Також толерантність включає в себе відповідальність як прояв внутрішньої моральної сили в ситуації прийняття рішення та його виконання на основі системи особистих вимог.

Виховання толерантності здійснюється як через опосередковану міжкультурну взаємодію, яка виражається в ознайомленні, осмисленні й виробленні позитивного ставлення до особливостей культур різних народів (вивчення історії і культури різних народів у навчальних закладах, відвідування музеїв та ін.) або включення у проектну діяльність, так і через безпосередню міжкультурну взаємодію (волонтерський рух, форуми, фестивалі, міжнародні обміни та ін.).

Вихованню культури толерантності визна-

чальною мірою сприяє панування в сучасній цивілізації ідеології лібералізму. Як відзначає Ч. Кукатас, «лібералізм - це доктрина, що за визначенням, співчутливо ставиться до культурного різноманіття, оскільки вона робить акцент на праві індивіда жити за власним розумінням, навіть якщо цей спосіб життя не схвалюється більшою частиною суспільства. Відповідно до ліберальної традиції, до укладу і особливостей життя меншин слід ставитися толерантно, а не придушувати їх». Він звертає увагу на те, що саме «класичний ліберальний мультикультурний режим можна визначити як режим найбільшої толерантності. Він першим настільки, що готовий миритися з наявністю в своєму середовищі навіть тих, хто налаштований проти нього. У той же час він не надає особливих переваг і захисту жодній конкретній групі або громаді. Він нікому не заважає прагнути до власних цілей або підтримувати певні традиції, але при цьому не буде і заохочувати, субсидювати або віддавати особливу перевагу ніяким цілям і традиціям» [10].

Однак чимало ліберальних інтелектуалів, таких як, наприклад, Брайан Беррі, вважають, що ліберальна держава не може проявляти толерантність у ставленні неліберальних елементів, а навпаки - вона повинна взяти на себе відповідальність за освіту й виховання особистості, щоб культурні чи релігійні спільноти, до яких належать вона або її діти, не привнесли у свідомість «хибні» ідеї.

Отже, далеко не всіма толерантність сприймається як безумовна цінність. Досить поширеними є уявлення про неї як про таку собі конформістську квазі-ідеологію потурання проявам аморальності й цинізму. У 1965 році Герберт Маркузе опублікував книгу «Критика чистої толерантності», де піддав гострій критиці «чисту толерантність» лібералізму за індиферентність, що сприяє швидше status quo, ніж зміні існуючого порядку. Слідом за ним толерантність стала піддаватися критиці ще з двох боків. Представники комунітаризму (Сандел, Макінтайр) звинувачують толерантність у руйнуванні традиційних для суспільства цінностей. Тому поняття «толерантність» (з приписуваною йому його всездозволеністю) пропонується змінити на «терпимість». У свою чергу, прибічники теорії відмінності (Грей та ін.) вважають, що толерантність як цінність застаріла, оскільки, будучи заснована на пошуку певного суспільного консенсусу, вона не відповідає стану «плюралізму цінностей», що робить неможливим будь-який консенсус взагалі.

Багатонаціональні імперії минулого, що фактично стояли біля джерел глобалізації, мали багаті традиції терпимого і толерантного ставлення до різноманітних

культур, об'єднаних під одним державним скіпетром. Культурний універсалізм імперій власне й ґрунтувався на співчутті великої кількості різних народів у процесі творення своєрідного «макрокосму», певної полікультурної всеєдності. Цікаво, що такі дослідники толерантності, як М. Уолцер і У. Кімлічка проводять відмінність між толерантністю до групи, що існувала в багатонаціональних імперіях, і толерантністю до індивіда, властивою ліберальним національним державам. У цьому зв'язку У. Кімлічка вважає, що в сучасному суспільстві слід шукати компроміс між ідеєю групових прав (толерантністю багатонаціональних імперій) і ідеєю прав індивідуальних (толерантністю ліберальних демократій). Адже, дійсно, сучасний ультралібералізм з його акцентом на гіпертрофованому індивідуалізмі й абсолютизацією прав людини, фактично знівелював значення захисту колективних прав, прав народів — насамперед на захист їхньої культурної ідентичності.

В умовах сформованого під впливом панування лібералізму відкритого мультикультурного суспільства, побудованого на засадах «інтеграції без асиміляції», цінність толерантності істотно змінюється. Справа в тому, що якщо раніше культурна різноманітність виникала, перш за все, з історичної неоднорідності населення більшості держав, то в післявоєнній десятиліття її основним джерелом стала імміграція. І якщо у 70-90-ті роки ХХ ст. захоплення мультикультуралізмом здобуло широке поширення у ряді європейських держав, відображаючи потребу включення мігрантського населення в життя приймаючих держав, то вже на початку ХХІ ст. воно закінчилося, поступившись місцем або розчаруванню, або відвертій ворожості.

Політика мультикультуралізму полягає в активних заходах щодо забезпечення представникам меншин повноцінної участі в житті суспільства та максимальних можливостей для збереження їх особливої ідентичності і традицій. Згідно з такою настановою, до різноманітності слід не просто ставитися толерантно, а її потрібно зміцнювати, заохочувати і підтримувати політико-ідеологічними, правовими і фінансовими засобами, які забезпечували б культурним та іншим меншинам особливі сприятливі умови і права. Але вимога від мультикультурної держави дотримуватися групової диференціації прав і забезпечувати культурним меншинам особливий захист, у тому числі проти дискримінації, натрапляє на протидію тих, хто переконаний, що для стійкості суспільного порядку і політичної системи необхідно, щоб суспільство в значній мірі характеризувалося культурною гомогенністю.

Держава, як вони вважають, має досить обережно ставитися до інтеграції у суспільство представників інших культур, здатних підірвати цю гомогенність. Вони усвідомлюють, що культурне різноманіття провокує конфлікти, зумовлені неспівпадінням цінностей, звичаїв, світоглядів, моральних норм, а також неготовністю більшості людей з легкістю змінити свою звичну поведінку і спосіб мислення. Наприклад, батьки-мусульмани у Франції оскаржували законність і моральну обґрунтованість введених в державних школах заборон на носіння хіджабів всупереч думці учениць-мусульманок або їхніх батьків. У Великобританії ж захисники прав тварин виступають проти дозволу релігійним меншинам порушувати норми гуманного забою худоби, щоб м'ясо могло вважатися «кошерним» або «халяльним». У свою чергу, в Іспанії відношення до мусульманських іммігрантів ускладнюється тим, що вони вважають Іспанію «своєю землею», на якій їхні предки проживали сім століть тому, а тепер вони «повернулися на історичну батьківщину» (Аль-Андалус, як іменувалася по-арабськи в VIII-XV ст. мусульманська частина Піренейського півострова).

Загалом не виправдалися сподівання завдяки політиці мультикультуралізму уникнути появи в європейських країнах «етнічного андеркласу» і геттоїзації мігрантів та їхніх нащадків. Навпаки, зворотною стороною «культурної мозаїки» стало ослаблення громадянської солідарності і зростання соціальних конфліктів на релігійному, етнічному та культурному ґрунті, що робить суспільства особливо уразливими перед зовнішніми викликами та загрозами. В такій ситуації владні інститути намагаються знайти компроміс між повагою до прав меншин і дотриманням цінностей, характерних для суспільства в цілому. До того ж, останні в силу їх ліберальної природи також часто вступають у суперечність з народним «здоровим глуздом», обеззброюючи тим самим «автохтонні» культури західних суспільств перед потужним вторгненням принципово інших культур.

Цим зумовлена поява реальної загрози вичерпання можливостей толерантності, оскільки остання зіткнулася з небажанням величезної маси мігрантів, що прибули до Європи, приймати європейські правила життя. Власне, цьому сприяла сама політика мультикультуралізму. У міру зростання національних діаспор асиміляція мігрантів істотно сповільнилася, проте посилювалося небажання вчити мову і нехтування суспільними інститутами. У прагненні продемонструвати свою відмінність і навіть зверхність по відношенню до місцевого населення іммігранти часто не просто зберігають

свою релігію, але вибирають найбільш екстремальні її форми. Звідси, наприклад, демонстрації на підтримку введення шаріату у Великобританії. Фактично в західноєвропейських країнах виникли паралельні суспільства, етнічні анклавні, які не тільки не поспішають адаптуватися до традиційної для конкретної країни культури, але й активно чинять опір тому, щоб суспільство і держава втручалися в їх звичаї, і навіть висувають вимоги до місцевого населення «грати по їхніх правилах». Політика мультикультуралізму по суті сформувала сприятливе середовище для зростання екстремістських настроїв і навіть деякого культивування тероризму.

Саме тому багато європейських виборців сьогодні вже не бояться показатися нетолерантними, масово голосуючи за представників правих партій, які обіцяють запровадити жорсткі антиіммігрантські закони, повернути країни до традиційного європейського укладу життя або боротися з радикальним ісламом. Проблема взаємовідносин з іммігрантськими спільнотами в західноєвропейських країнах стає головним пунктом політичного порядку денного. В цих умовах лідери провідних європейських держав — Німеччини, Франції та Великобританії у 2010-2011 рр. офіційно визнали крах політики побудови мультикультурних суспільств у

своїх країнах. Однак не можна не відзначити й те, що так само навряд чи можливим є повернення до політики асиміляції та «домінуючої культури» в суспільствах, схожих на німецьке чи французьке, де кожен п'ятий або навіть четвертий житель - іммігрант у першому, другому чи третьому поколіннях, а кожна третя дитина у віці до п'яти років виховується в сім'ях, які повністю або частково складаються з іноземців. Саме тому правильніше говорити не про крах, а про кризу або трансформацію політики мультикультуралізму в умовах сучасної європейської дійсності.

Якщо виходити з того, що будь-яка культура, цивілізація, навіть продвинута, має свої певні внутрішні «обмеження росту», то для розвитку суспільств дуже важливі міжкультурні взаємодії з представниками інших культур. Для того, щоб такі взаємодії носили взаємовигідний характер, необхідний ефективний і зрозумілий механізм діалогу між приймаючими суспільствами і іммігрантами. А тому мультикультуралізм залишається досить важливим в якості необхідної умови для розвитку окремих індивідів та суспільства в цілому. В сучасних же умовах виключно важливо знайти прийнятні форми культурної взаємодії для виходу з кризи ціннісних ідей по суті планетарного масштабу.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ:

1. Декларация мирового этоса [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.anthropology.ru/ru/texts/documents/weltethos.html>
2. Morin, E. Les sept savoirs necessaires a l'education du future [Текст] / E. Morin. – Paris : Unesco. 1999.
3. Хеффе, О. Политика, право, справедливость [Текст] / О. Хеффе. – М., 1994.
4. Роулз, Дж. Теория справедливости [Текст] / Дж. Роулз. – К., 1999.
5. Apel, K.-O., Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft. // Apel K.-O., Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft. // Fornet-Betancourt R. (Hrsg.), Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. - Frankfurt a.M., 1998.
6. Apel, K.-O., First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik. // Kettner M. (Hrsg.), Angewandte Ethik als Politikum. - Frankfurt a. M., 2001.
7. Головинская, Е.В. Воспитание толерантности подростков в процессе межкультурного общения: На примере ассоциированных школ ЮНЕСКО. Дисс. ... к. пед.н.: 13.00.01. - М., 2005.
8. Касьянова, Е. И. Моральное сознание как неотъемлемый компонент нравственных основ толерантности [Текст] / Е. И. Касьянова // Вестник Челябинского гос. ун-та. – Научный журнал: Философия. Социология. Культурология. – 2007. - Вып. 3 – №16 (94).
9. Валитова, Р. Р. Толерантность: порок или добродетель [Текст] / Р. Р. Валитова // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7, Философия. – 1996. – № 1. – С. 33–37.
10. Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма [Электронный ресурс] / Чандрян Кукатас // Режим доступа: <http://inliberty.ru/library/study/327/>

REFERANCES:

1. Deklaratsiya mirovogo etosa (Declaration of global ethos). Access mode: <http://www.anthropology.ru/ru/texts/documents/weltethos.html>
2. Morin, E. Les sept savoirs necessaires a l'education du future. Paris : Unesco. 1999.
3. Kheffe, O. Politika, pravo, spravedlivost (Politics, law, justice). Moscow, 1994.

4. Roulz, Dzh. Teoriya spravedlivosti (Theory of justice). Kiev, 1999.
5. Apel, K.-O. Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft. // Apel K.-O., Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft. // Fornet-Betancourt R. (Hrsg.), Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. - Frankfurt a.M., 1998.
6. Apel, K.-O., First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik. // Kettner M. (Hrsg.), Angewandte Ethik als Politikum. - Frankfurt a. M., 2001.
7. Golovinskaya, Ye.V. Vospitanie tolerantnosti podrostkov v protsesse mezhkulturnogo obscheniya: Na primere assotsirovannykh shkol YuNYeSKO. Diss. ... k. ped.n.: 13.00.01 (Teaching tolerance teenagers in intercultural communication). Moscow, 2005.
8. Kasyanova, Ye. I. Moralnoe soznanie kak neotemlemyy komponent npravstvennykh osnov tolerantnosti (Moral consciousness as an integral component of the moral foundations of tolerance). *Vestnik Chelyabinskogo gos. un-ta. Nauchnyy zhurnal: Filosofiya. Sotsiologiya. Kulturologiya.* 2007. - Vyp. 3 – № 16(94).
9. Valitova, R. R. Tolerantnost: porok ili dobrodetel (Tolerance: vice or virtue). *Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 7, Filosofiya.* 1996. № 1. PP. 33–37.
10. Kukatas, Ch. Teoreticheskie osnovy multikulturalizma (Theoretical foundations of multiculturalism). Access mode: <http://inliberty.ru/library/study/327/>

Суліма Євген Миколайович – перший заступник голови Державної акредитаційної комісії України, доктор філософських наук, професор, член-кореспондент Національної академії педагогічних наук України, член Наглядової ради Національного гірничого університету, перший заступник Міністра освіти і науки, молоді та спорту України
Адреса: 01135, м. Київ, проспект Перемоги, 10
Телефон: +38 (044) 481-47-71, E-mail: ministry@mon.gov.ua

Sulyma Yevhen Mykolaiovych – first deputy head of state accreditation commission of Ukraine, doctor of philosophical sciences, Full Prof., corresponding member of the National academy of pedagogical sciences of Ukraine, first deputy Minister of education and science, youth and sport of Ukraine
Address: 10, Victory Avenue, Kyiv, 01135
Phone: +38 (044) 481-47-71, E-mail: ministry@mon.gov.ua