
ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И КОСМОПОЛИТИЗМ КРИТЕРИИ, ПОДХОДЫ И ЖИЗНЕННЫЙ ОПЫТ*

П. МакКормик

В настоящей статье я делаю предположение о том, что современное понимание глобализации послужило причиной по крайней мере одной серьезной проблемы. Мне также хотелось бы отметить, что, возможно, в разрешении этой проблемы поможет свежий философский взгляд на кардинальное концептуальное изменение бывшего космополитизма.

Подобная помощь была бы полезной. Поскольку, как отметил в своей речи «Границы, которые нас объединяют» Генеральный секретарь Организации Объединенных Наций кореец Пан Ги Мун накануне саммита «Большой восьмерки», проходившего в начале июля 2008 г. у озера Тояко на японском острове Хоккайдо, мы должны признать, что современные совершенно новые проблемы являются глобальными и требуют глобальных решений¹. Однако среди этих проблем можно также упомянуть и недостаточное критическое понимание современной глобализации как таковой. Я полагаю, что практически забытое понятие космополитизма может помочь нам сформулировать более приемлемое понятие сегодняшней глобализации. Я считаю, что узы, которые нас связывают, – это не столько общемировые заботы, о которых говорил Пан Ги Мун, сколько наша собственная древняя космополитическая человеческая сущность.

Во введении я хочу сделать несколько оговорок о том, как будут использованы в дальнейшем ключевые термины «глобализация» и «космополитизм».

В современном британском английском языке в том виде, в котором он записан в большинстве новейших оксфордских словарей² (мы называем его оксфордским английским), «глобализация» – сравнительно новое английское слово. То же относится к его эквивалентам в других языках. В повседневном английском языке слово «глобализация» появляется не раньше середины XX в.³ И сегодня слово «глобализация» относится к «процессу глобализации» в смысле осуществления какой-то деятельности, масштабы которой охватывают весь мир. Таким образом, в английском языке в слове «глобализация» акцент делается на всеобщности.

Напротив, «космополитизм» в оксфордском английском – слово относительно старое. В обычной английской речи его использовали еще в середине XVII в. Сегодня под словом «космополитизм» в основном подразумевают качество, кото-

* Это переработанный вариант доклада для пленарного заседания на симпозиуме «Глобализация и космополитизм», сделанного во время XXII Мирового философского конгресса, который проходил в Национальном университете Сеула (Южная Корея) с 5 июля по 30 августа 2008 г. Я благодарю организаторов за приглашение, а участников симпозиума Френсиса Шневаля (Швейцария), Сирила Б. Конне (Буркина-Фасо) и Александра Чумакова (Россия) за их комментарии.

¹ См. его доклад на французском языке “Ces liens qui nous unissent” в ведущей утренней газете Франции “Le Figaro” от 3 июля 2008 г.

² Такие новые словари основаны на дополнительной базе The British National Corpus of the English Language database, the Oxford English Corpus database and the Oxford Reading Programme database.

³ Здесь и далее я основываюсь на «Кратком Оксфордском словаре английского языка» [Shorter Oxford English Dictionary 2007].

рым могут обладать люди или группы людей. Некоторые словари описывают эту черту фразой «чувствовать себя как дома». То есть некоторые чувствуют себя как дома не только в родной стране, но и практически в любой точке мира. Подразумевается, что такие люди или группы людей больше не ограничивают себя привязанностью к стране, в которой родились. Здесь больше подчеркивается универсальность, а не всеобщность⁴.

Тогда с точки зрения повседневного современного употребления оксфордского английского философский симпозиум под названием «Глобализация и космополитизм» может оказаться интересным философским переосмыслением не только некоторых повседневных вопросов, таких как всемирное распространение информации, средств коммуникации и финансовых технологий. Скорее всего, название такого симпозиума предполагает, что внимание будет сфокусировано на двух достаточно абстрактных понятиях, скажем, на всеобщности и универсальности. И действительно, на этом симпозиуме наши коллеги исследовали преимущественно общее и универсальное⁵.

А теперь, принимая во внимание эти вводные замечания, позвольте мне коротко рассмотреть всего четыре небольших вопроса: во-первых, общий характер современного понимания глобализации; затем одну вполне реальную опасность, возникающую в результате этого общего понимания глобализации; в-третьих, для контраста, универсальный характер одной из недавних трактовок космополитизма; и наконец то, что может объединить некую глобализацию и некий космополитизм в нечто большее, чем так называемая европейская или африканская «антропоцентрическая этика»⁶ или просто так называемая восточноазиатская «экоцентрическая этика»⁷.

1. Современная глобализация как распространение систематических когнитивных технологий

Конечно, мы уже понимаем, что глобализация – явление разноплановое. Ведь помимо распространения по всему миру наук и технологий более унифицированными в мировом масштабе стали и другие важные сферы человеческой деятельности, особенно за последние несколько поколений.

Так, некоторые культурные явления сейчас можно обнаружить практически повсеместно, например доминирование определенных направлений популярной западной музыки. Аналогично некоторые промышленные технологии, такие как доминирующие восточноазиатские оперативные системы производства и технические приемы хранения материалов, сегодня также можно найти практически везде. Еще один пример глобализации – порядок ведения бухгалтерской отчетности во Всемирной торговой организации, где сейчас широко используются согла-

⁴ Более специфические особенности можно найти в «Словаре английских слов и выражений» [Roget's Thesaurus... 2002].

⁵ См. замечания председателя симпозиума Ф. Шневаля (F. Cheneval) о трех вариантах современного употребления слова «космополитизм» и последнюю критику космополитизма в докладе С. Конэ (C. Koné) “Mondialisation et Cosmopolitanisme” и докладе А. Чумакова (A. Chumakov) “Globalization and Cosmopolitanism in the Context of Modernity”.

⁶ См., например: Park Ynhui 1999: 41.

⁷ См., например, критические замечания Имамичи Томонобу (Imamichi Tomonobu) о таких примитивных «эко-эксцентричных» взглядах и развитие его альтернативной идеи об «экоэтике» в его влиятельном труде “Eco-Ethica”. Впервые он был опубликован на японском языке в 1990 г., впоследствии в сокращенном варианте был переведен на корейский язык Джунг Мионг-Хваном (Jung Myong-Hwan), а недавно – на немецкий язык Стефаном Додем (Stefan Döll).

сованные методы классификации первичных, вторичных и третичных товаров и услуг. Таким образом, глобализация – явление далеко не однородное, оно состоит из различных научных, технологических, финансовых, промышленных, политических и культурных аспектов, и это далеко не полный перечень.

Более того, глобализация в смысле всемирного распространения некоторых видов человеческой деятельности проявлялась в истории человечества много раз, а не только на нашей памяти, в современной повседневной жизни.

Приведем только один пример. Вспомним, что в конце XIX в. и в XX в. вплоть до начала войны, которую грозно называли Первой **мировой**, промышленная революция – по крайней мере, в теории – распространилась по всему миру. Это движение назвали первой современной глобализацией. То есть страны по всему миру уже тогда начали извлекать выгоду из применения эффективных производственных технологий, которые до этого использовались только в одной части мира. Современные ученые, изучающие всемирную историю, приводят множество других примеров глобализации в древности, в эпоху Средневековья и Нового времени, например распространение древнегреческой культуры в Древнем мире

во времена Александра Македонского или расширение китайской морской торговли в средневековый период и т. д.

Многие специалисты по всемирной истории, кажется, даже достигли предварительного согласия, по крайней мере по двум аспектам глобализации. Так, по всей видимости, историки в большинстве своем согласились, во-первых, с тем, что наиболее важный период обширной и по-настоящему всеобъемлющей глобализации – это современная эпоха. Во-вторых, они к тому же большей частью согласны, что наиболее выдающаяся глобализация – это глобализация современной науки и технологии. С учетом последнего и используя удачный термин Имамичи Томонобу, мы можем говорить о глобализации как о «технологическом соединении» (“the technological conjuncture”), то есть как о наиболее важной на данный момент исторической эре глобальных взаимосвязей информационных и коммуникационных технологий.

Если глобализация сегодня не является, в сущности, ни однородным по качеству, ни уникальным по количественному показателю явлением, то почему бы нам не взять некоторые наиболее яркие черты глобализации, чтобы далее кратко охарактеризовать ее? Вспомним всего несколько элементов глобализации, которые были выделены во время одной из множества современных попыток провести подобный анализ.

Так, мы можем с полным основанием предметно охарактеризовать глобализацию как совокупность по крайней мере шести теоретических признаков, которые здесь нет необходимости располагать в определенном порядке⁸, а именно: во-первых, на международном уровне глобализация проявляется в систематизации и распространении экономических явлений; во-вторых – социальных отношений; в-третьих – политических объединений; в-четвертых – во всеобщем уменьшении разнообразия; в-пятых – в исчезновении дихотомии между специфическим и универсальным; и, наконец, в стирании грани между доверием и риском. Такая довольно схематичная характеристика требует точных определений. Тем не менее

⁸ Среди прочих см., в частности: Waters 2001: 15–16. Этой ссылкой я обязан Чейку Мбаке Гуею (Cheikh Mbaké Gueye). О его исследовании см. в его замечательной книге: Gueye 2006: 147–159. Отмечу, однако, что мои рассуждения по поводу *oikeiōsis* не связаны с его идеями (см. сноски 12 и 13 далее).

эта свежая предметная характеристика глобализации очень хорошо отражает мнение современных специалистов.

Если мы теперь продолжим размышлять над сложившимся единодушием историков и теоретиков глобализации, возможно, мы наконец выделим очень важную и даже фундаментальную черту современной глобализации. Я могу предположить, что в качестве такой черты в итоге можно не без основания взять важнейшую на сегодня тенденцию глобализации распространять по всему миру такие практические знания, которые англоязычные люди называют «ноу-хау» – особое когнитивное сочетание творческой силы и технических методов. В таком случае в наших целях здесь мы можем рассматривать глобализацию как планетарное распространение систематизированных практических ноу-хау. Возможно, мы можем назвать распространение такого рода знаний «культурной глобализацией».

2. Проблема современной глобализации как когнитивного распространения преимущественно технических ноу-хау

Теперь я перехожу ко второму пункту – важной проблеме современного общепринятого понимания глобализации как преимущественно культурной глобализации в смысле распространения знаний, понимаемых в основном как технические ноу-хау.

Проблема в том, что это недостаточно критическое понимание глобализации слишком часто приводит к разрушительным культурным последствиям. К таким последствиям я отношу зачастую достаточно необдуманную западную критику большинства азиатских так называемых «экоцентрических» этических принципов, «азиатских ценностей» и абсолютного главенства ценности и значения природы. И наоборот – к таким негативным последствиям я также отношу часто достаточно необдуманную азиатскую критику большинства европейских и африканских так называемых «антропоцентрических» этических принципов, «гуманистических ценностей» и абсолютного превосходства человека.

Но, возможно, самым важным негативным последствием слишком узкого, однако доминирующего понимания современной глобализации преимущественно в терминах культурной глобализации является постепенное подчинение всей планеты обобщенному и в значительной степени некритическому взгляду на знания и идеи. Это взгляд на знания и идеи как в высшей степени систематизированные практические ноу-хау в противоположность представлению о знаниях и идеях как еще и всегда незавершенному приближению к более адекватным знаниям о себе и других⁹. Это подчинение мыслительного стремления к подлинному самопознанию – творческому, философскому и духовному – в свою очередь неумолимо ведет к инструментализации самой природы и природы человека где бы то ни было: в задымленном небе современного Пекина, в тлеющих лесах Борнео, в истощенных и безрыбных водах Средиземноморья или на уже практически полностью застроенном побережье Италии, Франции или Испании.

Это достаточно серьезная проблема, однако в ней частично могут содержаться элементы принципиального решения. Сегодня *абсолютная власть* культуры, которая сама и распространила по всему миру чрезмерно практичную интерпретацию знаний и идей как систематизированных когнитивных ноу-хау, скрывает у своих истоков плодотворное философское зерно. Это зерно – понимание рефлексивного космополитизма в терминах стабильного, но динамичного равнове-

⁹ См., например, статью о неразрешимости и неполноте в недавней работе о Гёделе: Delahaye 2009.

сия между фундаментальными первичными, внешне и внутренне направленными импульсами в центре самой человеческой природы.

Помимо распространения систематизированных практических ноу-хау теперь в глобализацию необходимо включить определенный критический космополитизм. Такой критический космополитизм был бы универсальным, а не просто общим осознанием того, что человеческая природа включает в себя и естественный эгоизм, и естественную близость с другими и вообще со всем живым, и эти качества в равной степени являются первичными для всех людей.

Но при таком взгляде на глобализацию и космополитизм ни инструментализация человеческой природы в целом, ни обожествление всей вселенной в конечном счете не удовлетворяют нас. Простая истина, уже признанная повсюду, заключается в том, что ни человеческий род, ни природа не являются чем-то священным. В результате нам не подходит ни антропоцентрическая, ни экоцентрическая этика. Различия слишком глубоки.

Для того, чтобы оценить, насколько они глубоки, только на секунду представьте один из тех скучных так называемых «диалогов» между одним бывшим европейским политическим лидером, находящимся с визитом в Восточной Азии, и принимающим его восточноазиатским хозяином, которого он со всей вежливостью пытается убедить, что постоянные нарушения прав человека в его стране с этической точки зрения неприемлемы нигде. И представьте подобный скучный «диалог» одного восточноазиатского политического лидера, посещающего Европу, с европейским лидером, которого он также предельно вежливо убеждает, что постоянное нанесение урона окружающей среде в европейской стране с этической точки зрения неприемлемо нигде.

В Европе европейский лидер в ответ на критику своего восточноазиатского гостя вполне может поставить под сомнение абсолютное превосходство природы, которым ее наделяют восточноазиатские люди, в том смысле, что приоритетом в конечном счете обладают люди, которым необходимо разумно использовать природу для своего логичного развития. А в Азии восточноазиатский лидер также может ответить на критику своего европейского гостя сомнениями по поводу абсолютного главенства прав человека, на котором настаивают многие европейцы, в том смысле, что для любого по-настоящему гуманного правительства обеспечить гармонию природы и общества, по существу, является более важным приоритетом, чем права человека. Основной вопрос здесь состоит в том, каким образом выбрать связующее звено между этими фундаментальными различиями, чтобы сохранить подлинное понимание всех основных картин мира и при этом найти взаимоприемлемый способ уладить несоответствия между ними.

Мы должны быть осторожными и не преуменьшать глубокий характер подобных различий, различий в том, какая из двух первичных ценностей в конечном счете рассматривается как абсолютная в смысле ее первостепенной значимости, поскольку за подобными фундаментальными различиями между природой и человеком как абсолютными ценностями лежат еще более глубокие культурные предпосылки. Эти исходные предпосылки существуют не только на уровне стран, языков или религий, но и на уровне всех цивилизаций, где существенно отличающиеся глобальные мировоззренческие взгляды властвовали на протяжении многих столетий.

Таким образом, сегодня для многих европейских философов (а они часто, не подозревая того, находятся под влиянием своего иудейского, греческого, римского или христианского наследия, которое доказывает абсолютный приоритет

человека над природой) одно глубокое убеждение неизбежно является исходной предпосылкой осмысленности и – даже более того – разума под маской греческого *логоса*¹⁰. Напротив, для многих восточноазиатских философов (они также часто, не подозревая того, находятся под влиянием буддистского наследия, будь оно индийского, китайского, тибетского, корейского или японского происхождения, и защищают абсолютное превосходство природы над человеком) одно глубокое убеждение может стать предпосылкой действия и даже более – страдания в виде санскритской «дукха»¹¹. В конце концов, каким удовлетворяющим обе стороны образом может здравомыслящий европейский философ, исходящий из фундаментальной культурной предпосылки об универсальном мировом разуме, спорить со здравомыслящим восточноазиатским мудрецом, который мыслит, исходя из фундаментальных культурных постулатов об универсальном мировом страдании?

Как поступить?

Чтобы найти хотя бы частичный ответ, если не решение этой проблемы, в условиях современного чрезвычайно узкого толкования глобализации, позвольте обратить ваше внимание на некоторые аспекты одного примера рефлексивного космополитизма из прошлого.

3. Вчерашний рефлексивный космополитизм и осознание всемирного сходства

Если мы условно согласимся принять сомнительную природу современной глобализации только как исключительно планетарное распространение систематизированных практических ноу-хау, тогда каким образом в дальнейшем мы сможем обоснованно объяснить природу и значение космополитизма?

Как и глобализация, космополитизм не является ни однородным, ни уникальным. То есть космополитизм по существу не является неким единым явлением, и в истории он возникал не один раз. Вовсе нет. Я думаю, что в ходе исторических и тематических исследований, подобных тем, что мы только что перечислили, говоря о глобализации, выяснится, что космополитизм – тоже явление разноплановое и имело место в истории неоднократно. В особенности это справедливо для явления, которое мы обычно называем *рефлексивным* (или *философским*) *космополитизмом*. И это главным образом относится по крайней мере к одной важнейшей концептуальной особенности античного западного стоического космополитизма.

Короче говоря, сейчас вслед за Александром Чумаковым мне бы хотелось вспомнить о стойках Древней Греции. Я полагаю, что основной концептуальный элемент, особенно явно проявившийся в космополитизме поздних стоиков в один из ключевых моментов для зарождения иудейской, греческой, римской и христианской Европы, может и сегодня оказаться эффективным в других частях света, поскольку представление стоиков о вчерашнем космополитизме может стать значительным концептуальным ресурсом для удачного переосмысления в целом одностороннего и недостаточно критического понимания современной глобализации.

Этот практически забытый концептуальный признак – то, что поздние греческие и ранние римские стоики обозначали трудно переводимым выражением *oikeiôsis*, или *oikeiôusthai*. Весьма приблизительно в английском языке существи-

¹⁰ См., например, о необычном взгляде японца Сейзо Секина: Seizô Sekine 2005.

¹¹ См., например, неазиатский взгляд американца Глена Уоллиса (Glenn Wallis), который изложен в новой компиляции, переводе и замечаниях, напечатанных в его книге “Basic Teachings of the Buddha” [Wallis 2007].

тельному *oikeiōsis* соответствует «устремление», или «присвоение», или «приближение», или «признание чего-то как принадлежащего самому себе». *Oikeiōsis* более часто встречается в глагольной форме как *oikeiōsthai* и означает (опять же очень приблизительно) «стать (или быть изначально) склонным к чему-либо»¹².

Философы-стоики начали свои размышления с общего убеждения в том, что человеческая природа неотделима от природы вселенной¹³. Соответственно человеческая природа и природа вселенной, несмотря на очевидные различия в масштабах и других параметрах, с точки зрения стоиков, едины так же, как единое целое со своими частями. Мыслители-стоики изучали природу космоса в основном в контексте своей логики и физики. Также они изучали человеческую природу в соответствующих контекстах своей логики и этики.

В частности, многие мыслители-стоики полагали, что они могут достоверно изучить природу человека, начав эмпирически с внимательных наблюдений за новорожденным человеком, а затем сравнив свои собственные наблюдения с выводами выдающихся мыслителей-нестоек о новорожденных. Таким образом, был сопоставлен ряд фундаментальных наблюдений, а противоречия там, где возможно, были разрешены путем рассуждений.

Некоторые эпикурейцы считали, что наблюдение за новорожденным человеком показывает: он изначально от природы наделен главной склонностью – стремлением к наслаждению. Напротив, некоторые мыслители-стоики настаивали на том, что самый главный врожденный, природный, первичный импульс новорожденного человека (так же как у новорожденных животных и недавно появившихся растений) – не к наслаждению, а к самосохранению.

Более того, мыслители-стоики утверждали, что во всех случаях этот первичный импульс направлен на то, как человек, животное или растение будут, так сказать, «организованы». Эта организация, хотя и остается в целом постоянной, тем не менее со временем изменяется. В случае с людьми в целом стабильный характер организации является естественной основой эгоцентрической сферы – центра представления о себе. А индивидуальный развивающийся характер организации играет основную роль в «аллоцентрической» сфере – центре представления о других.

Таким образом, по многочисленным высказываниям поздних стоиков, человек сохраняет фундаментальную связь со своей собственной естественной организацией, с самим собой. Вместе с тем с развитием естественной организации человека развивается и осознание его естественного фундаментального родства с другими. То есть у человека существует естественная родственность как с самим собой, так и с другими людьми¹⁴.

¹² Первый перевод Б. Инвуда был опубликован в его книге: Inwood 1985; второй перевод А. А. Лонга и Д. Н. Седли (A. A. Long and D. N. Sedley) – в их образцовом собрании текстов и переводов на английский: “The Hellenistic Philosophers” [1987]; третий перевод выполнен Б. Инвудом и П. Домини (B. Inwood and P. Donini) и напечатан в их обширной статье “*Oikeiōsis* and Primary Impulse” в авторитетном издании “Cambridge History of Hellenistic Philosophy” [Inwood, Donini 1999]; четвертый перевод Дж. Стрикера (G. Stricker) “The Role of *oikeiōsis* in Stoic Ethics” появился в его собрании очерков “Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics” (Stricker 1996).

¹³ Здесь, в этой вводной статье, я придерживаюсь в основном перевода Инвуда и Домини 1999 г.

¹⁴ Заметим, что поздние эпикурейцы пытались объяснить, почему в дружбе наше собственное удовольствие важнее, чем удовольствие друга, и в то же время почему наше собственное удовольствие в дружбе не может быть важнее, чем наслаждение друга, если не подходить фундаментально к удовольствиям друга. Поскольку, как показывает опыт, если рассматривать друзей исключительно как средство достижения собственного удовольствия, в конечном счете дружба разрушается. А если рассматривать друзей как самоцель, то будет ниспровергнута основная эпикурейская доктрина о первенстве собственного наслаждения. Обращаясь к этой проблеме в книге первой *De finibus*, Цицерон отмечал следующее. Он утверждал

В двух словах, учения поздних стоиков об *oikeiōsis* включают набор хорошо аргументированных эмпирических данных и философских теорий. Согласно этим взглядам, все люди естественным образом наделены стабильной и в то же время динамичной природной организацией, сохранить которую – главный смысл их существования. Они также обладают естественным сходством со всеми остальными людьми в том смысле, что все остальные люди имеют абсолютно такую же природную организацию. Человеческая природа заставляет всех людей осознанно и рефлексивно принимать свою двойственную привязанность к себе как отдельному индивидууму и ко всем остальным людям, ведя внимательную (по отношению к другим), разумную и добродетельную жизнь в интересах, как сказал бы Сирил Конне, развития новой солидарности.

Достаточно кратких воспоминаний о примере рефлексивного космополитизма в прошлом. Подлинный критический космополитизм – почти забытый на сегодняшний день источник для переосмысления природы глобализации – совершенствовался как в ходе постоянных эмпирических исследований, так и в процессе постоянных философских споров.

4. Критерии, подходы и философская дружба

Теперь мне хотелось бы обратиться к четвертому (и последнему) замечанию о связи глубоко противоположных философских взглядов вроде тех, что лежат в основе некоторых современных наиболее трудных этических споров об абсолютных ценностях. Этот последний пункт – не более чем умозрительное предположение. Такое предположение не является результатом дальнейших размышлений о некритичной глобализации систематизированных практических ноу-хау. Скорее, оно возникает в результате стремления воскресить старый идеал следования добродетелям космополитической философской дружбы, широко представленной как в традиционных восточноазиатских, так и в традиционных европейских рефлексивных культурах. Позвольте мне изложить это последнее предположение не в типичной европейской форме развернутых философских споров, какие были между греческими эпикурейцами и поздними римскими стоиками, а в более широкой и свободной форме небольшого личного воспоминания.

Итак, факт состоит в том, что в заключение мне нечего предложить вам в качестве теории о том, как, в конце концов, сгладить такие серьезные расхождения, которые существуют между контрастными базовыми культурными постулатами. Однако, как у многих из нас, живущих и в Азии, и в Европе, у меня есть достойные подражания учителя, которых я часто вспоминаю. И, опять же как у многих других, у меня есть опыт философской дружбы, над которой можно поразмыслить. Сейчас я бы хотел использовать этот опыт в неформальном виде, чтобы привнести немного реализма в эти, возможно, слишком абстрактные размышления. Также я надеюсь, что некоторым из вас это напомнит похожие ситуации из собственной жизни.

(по крайней мере, согласно официальному прочтению), что «хотя наслаждения и благосостояние наших друзей по сути не так важны, как наши собственные, мы должны любить их так, как если бы они были такими. И единственный способ сделать это – на самом деле почувствовать к друзьям то же, что и к себе... Следовательно, [эпикурейская] теория [дружбы] создана для того, чтобы убедить относиться к друзьям альтруистически» (1.67–68). Утерянный текст был обнаружен в *Sent. Vat.* 23. Этот перевод содержит, однако, хорошо обоснованное текстовое изменение относительно *airetê* (достойного выбора) в интересах *arête* (добродетели). См.: Eriker, Schofield 1999.

С чувством глубокой признательности я часто вспоминаю одного из самых требовательных моих учителей. Он чувствовал себя как дома в двуязычной, многоконфессиональной эльзасской культуре Франции, культуре моей бабушки по материнской линии; впрочем, он чувствовал себя комфортно практически всюду. Он не просто обобщил, но и сделал всеобщими определенные рефлексивные идеи о правильном достижении истинного самопознания, которое подразумевает признание истинного родства с другими – он бы сказал: “soi-même comme un autre” («я сам как другой» – *фр.*). А в разговоре о сложных размышлениях понастоящему великих философов он часто говорил: «Не надо постоянно искать ошибки. Даже в лучших работах лучших философов всегда найдется слишком много ошибок. Всегда ищите у них хорошие идеи. А затем стремитесь снова и снова более подходящим образом переосмыслить эти хорошие идеи». После нескольких лет совместной, но всегда независимой работы мы стали друзьями, друзьями-философами.

С таким же чувством глубокой признательности я вспоминаю одного из самых смелых коллег. Он чувствовал себя как дома в окружении японской культуры, культуры заклятых врагов моего отца, но одновременно чувствовал себя так же практически всюду. Как и мой французский друг-философ, он тоже не только обобщил, но и сделал всеобщими определенные рефлексивные практики, особенно те, которые являются результатом отношений между *дзирики* и *тарики*, между собственными силами и силами других людей. Обсуждая со мной успехи и неудачи, которые постигли философов, пытавшихся осмыслить, что есть добро, он часто останавливался и замолкал. Он просто сидел, молча сидел. Как и многих западных людей, меня сильно беспокоило такое поведение, и все же я не решался нарушить это молчание, боясь его обидеть. Спустя некоторое время мой коллега снова начинал говорить. Затем паузы становились длиннее. В конце концов меня перестало беспокоить его продолжительное молчание. И после нескольких лет встреч мы стали друзьями, друзьями-философами.

В случае с моим европейским другом-философом в основе нашей дружбы лежали долгие разговоры как на его родном французском, так и на моем языке – английском, в процессе которых мы пытались понять, что есть добро. Я думаю, что, собрав вместе наиболее убедительные слова, мы смогли открыть для себя свежие философские идеи, которых теперь придерживаемся с чувством глубокого уважения, признательности и свободы. Я также убежден в том, что, стремясь сформулировать, что есть добро, мы смогли полнее осознать фундаментальное родство между некоторыми собственными добродетелями и тем, что существует в каждом человеке. Возможно, я заблуждаюсь, но благодаря моему другу сейчас временами я больше похож на него, я чувствую себя немного комфортнее практически повсюду, по крайней мере, какое-то время.

Однако в случае с моим восточноазиатским другом-философом я обнаружил, что попытка совместно осмыслить, что есть добро, не является предметом бесконечных разговоров, возникающих, когда речь заходит о таких запутанных вопросах; скорее это становится причиной затянувшегося молчания. Причина в том, что хотя мой друг говорил и на английском, и на немецком, он все же не мог говорить со мной на своем родном языке, поскольку я не мог ни говорить по-японски, ни понимать японскую речь. Часто мы просто молчали.

Однако размышления в моменты молчания, которые поначалу мешали нам, в конечном счете стали основой нашей философской дружбы. Сейчас я понимаю, что такие периоды молчания освободили пространство для появления гораздо

более широких контекстов, которые мы научились разделять. К тому же я полагаю, что раз за разом стараясь молчать, пока молчит мой друг, мне не столько удалось открыть какие-то философские доводы относительно того, что есть добро (к этому мы вместе могли прийти путем рассуждений). Скорее я пришел к выводу (опять же, возможно, ошибочному), что, может быть, мы с моим другом смогли понять тот более широкий круг обстоятельств, который не только подтверждает верность отдельных философских доводов, но и лежит в основе некоторых наиглавнейших философских установок, совокупности обстоятельств, разделяемых всем человечеством.

Оба варианта философской дружбы – опыт, которой сегодня, я уверен, имели многие и в Азии, и на Западе, – дали мне основания для заключительного предположения. Оно состоит в том, что изучение универсализации рефлексивного космополитизма, которое мы обнаруживаем в традиционном понимании философской дружбы, может помочь оценить часто опасные последствия самого распространенного на сегодняшний день понимания глобализации в терминах распространения систематических практических ноу-хау. Рефлексивный космополитический подход, который делает возможным с философской точки зрения критически перенять доктрины стоиков об *oikeiōsis*, – это один из аспектов, способствующих распространению философской дружбы. Кроме того, рефлексивный космополитизм может служить причиной борьбы за динамическое равновесие между эгоцентрическими интересами и альтруистической заботой о других, между собственными силами и силами других, между обычной антропоцентрической моралью и обычной эгоцентрической моралью.

Перевод с английского К. А. Уховой

Литература

- Delahaye J.-P. Presque tout est indécidable! // Pour la Science. 2009. № 375. Pp. 88–93.
- Gueye Ch. M. Late Stoic Cosmopolitanism. Heidelberg : Universitätsverlag Winter, 2006.
- Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford : Oxford University Press, 1985.
- Inwood B., Donini P. Oikeiōsis and Primary Impulse // The Cambridge History of Hellenistic Philosophy / ed. by K. Algra *et al.* Cambridge : Cambridge University Press, 1999. Pp. 675–738.
- Erler M., Schofield M. Epicurean Ethics // The Cambridge History of Hellenistic Philosophy / ed. by K. Algra *et al.* Cambridge : Cambridge University Press, 1999. P. 642–674.
- Park Ynhui. Human Nature and Human Worth / Park Ynhui // Man, Language and Poetry. Seoul : Seoul National University Press, 1999.
- Roget's Thesaurus of English Words & Phrases. 150th anniversary edition / ed. by G. Davidson. London : Penguin Reference, 2002.
- Seizō Sekine. A Comparative Study of the Origins of Ethical Thought: Hellenism and Hebraism / transl. by J. Wakabayashi. Lanham, MD : Rowman and Littlefield, 2005.
- Shorter Oxford English Dictionary: in 2 vols. 6th ed. / ed. by W. R. Trumble. Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Stricker G. The Role of oikeiōsis in Stoic Ethics / Stricker G. // Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. Pp. 281–297.

The Hellenistic Philosophers: in 2 vols / ed. by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

Wallis G. Basic Teachings of the Buddha. New York : Modern Library, 2007.

Waters M. Globalisation. 2nd ed. London : Routledge, 2001.