РОЗДІЛ ІІІ
ЄВРОПЕЙСЬКІ ЦІННОСТІ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

УДК 94 : 17.022.1 + 008 + 316.774 (4)

Метельова Т. О.

ЄВРОПЕЙСЬКІ ЦІННОСТІ ЯК ФАКТОР РОЗВИТКУ НЕЄВРОПЕЙСЬКИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ: КОМУНІКАЦІЯ І ПРОБЛЕМА ІНШОГО

У статті на прикладах низки неєвропейських країн – Південної Кореї, Японії, Індії, Туреччини і Тайваню – розглянуто трансформації ціннісних систем в умовах глобалізації. Показано, що під впливом глобалізаційних процесів навіть суспільства з моноетнічним складом і тривалими традиціями автаркічного існування виходять на цивілізований рівень взаємин з іншими культурами та засвоюють властивий західній системі цінностей принцип легітимності й толерування Іншого. Зроблено висновок, що в умовах глобалізації відбувається трансформація ціннісних ядер культур неєвропейських спільнот у бік формування цінності Іншого й розмаїття. Проте така ціннісна «вестернізація» не руйнує автохтонні символічні основи національних, етнічних та локальних культур, а, навпаки, сприяє їх відродженню.

Ключові слова: *комунікація, глобалізація, культура, трансформація системи цінностей, Південна Корея, Японія, Індія, Туреччина, Тайвань.*

Метелева Т. А. Европейские ценности как фактор развития неевропейских цивилизаций: коммуникация и проблема Иного. В статье на примерах ряда неевропейских стран – Южной Кореи, Японии, Индии, Турции и Тайваня – рассмотрены трансформации ценностных систем в условиях глобализации. Показано, что под влиянием глобализационных процессов даже общества с моноэтническим составом и длительными традициями автаркичного существования выходят на цивилизованный уровень взаимоотношений с другими культурами и усваивают свойственный западной системе ценностей принцип легитимности Иного и толерантности по отношению к нему. Сделан вывод, что в условиях глобализации происходит трансформация ценностных ядер культур неевропейских сообществ в сторону формирования ценности Иного и разнообразия. Однако такая ценностная «вестернизация» не разрушает автохтонные символические основы национальных, этнических и локальных культур, а, наоборот, способствует их возрождению.

Ключевые слова: *коммуникация, глобализация, культура, трансформация системы ценностей, Южная Корея, Япония, Индия, Турция, Тайвань.*

Tetyana Metelyova. European values as a factor of the development of non-european civilizations: communication and problem of Other. In the article, on examples of a number of non-European countries – South Korea, Japan, India, Turkey and Taiwan – the transformation of value systems in the context of globalization is examined. It is shown that, under the influence of globalization processes, even societies with a monoethnic composition and long traditions of autarkic existence go to a civilized level of relationships with other cultures and adopt the principle of the legitimacy of the Other and tolerance in relation to it that is characteristic of the Western system of values. It is concluded that, under the conditions of globalization, there is a transformation of the value kernels of cultures from non-European communities towards the formation of the value of the Other and diversity. However, such value «Westernization» does

not destroy the autochthonous symbolic foundations of national, ethnic and local cultures, but, on the contrary, contributes to their revival.

Keywords*: communication, globalization, culture, transformation of the value system, South Korea, Japan, India, Turkey, Taiwan.*

Історія європейського поступу, європейської культури, гуманізму й демократизму – це історія передусім глибинних взаємин з Іншим, поступового, але невпинного розширення кола Інших, втягнених до онтичного, чия легітимність переживається як належне. На феномені Іншого та його насправді визначальному значенні в структурі людського буття зав'язано загадки й витоки феномену самої людини. Питання про людину – це питання про Іншого. І воно вже поставлене сучасною філософією в усій його повноті. «Необхідно, – наголошує Ж. Ліотар, – ...спочатку знайти, ще до поділу, співіснування Я та іншого в «інтерсуб'єктивному» світі. І тоді на цьому ґрунті саме соціальне лише й знайде своє значення» [1, с. 95]. Відтак для розуміння фундаментального значення Іншого для існування не лише європейської цивілізації і культури, а й самої людини як унікальної істоти серед інших істот, необхідним є звернення до самих витоків людського, звернення до процесу антропосоціогенези (стану «до поділу») та комунікації як її визначального чинника.

Саме там, у зародках нового типу комунікації, за якого зміст інформації, що передається, не тотожний тілесній структурі її носія, того типу комунікації, який зароджується в надрах ще до-людського світу – в організації дій живих істот, організованих у внутрішньо диференційовані за діяльністю групи, приховано майбутній феномен людини й суспільства. І саме такий тип комунікації породжує унікальну істоту, існування якої, за визначенням, даним у рамках екзистенціалізму XX ст., передує її сутності. На відміну від інших живих істот людина народжується без сутності, яку їй ще належить отримати ззовні, з її комунікації. Відповідно структура комунікації, інформаційного обміну (взаємин з Іншим) визначає й глибинну структуру особистості, яку втягнуто в неї в процесі соціалізації та інкультурації.

Проблема Іншого як проблема комунікації – це проблема форми інформаційного обміну: двобічний він чи однобічний, чи Інший – рівноправний комунікант (і індуктор, і реципієнт) чи нерівноправний, він або індуктор, або реципієнт. У так званих відкритих (координованих) суспільствах домінує двобічний обмін, за якого обидві сторони взаємодії є рівнозначно і джерелами інформації, і її отримувачами. У суспільствах замкненого типу (субординованих) панівним є однобічний інформаційний потік – від джерела-«центру» до споживачів-«периферії». У першому випадку Інший як рівноправний комунікант є (сприймається, переживається) легітимним, цінністю, без якої немає самої комунікації. У другому – Інший, якщо він не лише пасивний (і тому – підпорядкований) передавач і реципієнт (і не Інший власне), а й самочинна постать, інформаційне джерело, протистоїть всевладному «центру», що уособлює єдність колективу (громади, суспільства). І тому він – не належна фігура, ворог, якого треба або

підпорядкувати, включивши в систему субординації, або знищити. Тобто Інший – не легітимний, не цінність, радше – антицінність.

Отже, кожна з відповідним чином інформаційно-комунікативно організованих систем створює сприятливі умови для поширення й панування однієї з двох базових систем цінностей, які В. Лефевр у 70-х рр. XX ст. невибагливо назвав Першою і Другою морально-етичними системами [2]. Перша система з її домінацією різного легітимізує та толерує Іншого і сама є породженням такого толерування, уможливлена ним. Така система реалізується у відкритих соціумах, зокрема, в античній цивілізації, в модерних ринкових суспільствах. Друга – з абсолютною домінантністю загалу, цілісності, системи – вирізняється нелегітимністю Іншого та розмаїття й негує їх. Така система актуалізується в замкнених соціумах, у цивілізаціях Сходу, тоталітарних системах. Притаманні різним типам комунікативної організації соціуму ціннісні системи є, таким чином, цілковито протилежними: те, що в Першій є належним і бажаним, у Другій є неприпустимим і засуджуваним. Обидві мають свої позитиви й негативи, свої переваги й небезпеки.

Однак «хитрість» людської комунікації в тому, що в її глибинних шарах, на початках людської передісторії, в процесі антропосоціогенези, народжуються обидві ціннісні інтенції – однаково іманентні людині, однаково важливі. Людська історія ж починається тоді, коли на різних просторах складаються й локалізуються різні соціально-комунікативні умови, сприятливі для вияву й зміцнення однієї з них.

На сьогодні маємо хоч би як умовний, але той же локалізований розподіл базових ціннісних систем – умовно Західну (європейсько-американську, трансатлантичну) й Східну (азійську). Питання полягає в тому, чи процеси глобалізації, що дедалі більше буквально примусово роблять суспільства все більш відкритими, транспарентними, взаємопроникними, сприяють синтезу двох ціннісних систем; чи провокують їх дедалі більше протистояння? Адже продуктивна комунікація можлива лише за умов визнання Іншого як належного. То чи сьогодні справді відбувається ціннісна експансія відкритих систем на замкнені і загострення спротиву їй, яке може зрезультуватись у гантінгтонівському зіткненні цивілізацій? Чи навпаки, градус протистояння знижується й відбувається ціннісний синтез? Чи можливий ціннісний синтез взагалі? Чи, може, є ще якійсь спосіб розв’язання потенційного глобального конфлікту? І конкретніше: чи можлива така культурна зміна в східних системах, яка за трансформації ціннісного ядра – ставлення до Іншого – не веде до згубної мутації культури, що трансформується, і, зрештою, до її виродження й загибелі, а, навпаки, не лише зберігає, а й підживлює її знаково-символічні коди конкретних культур? Іншими словами, якщо дедалі більша відкритість соціумів, забезпечена глобалізацією, невідворотно тягне за собою їх «розмикання», а отже й «вестернізацію» у сенсі толерування Іншого, чи веде вона до культурної уніфікації чи, навпаки, тягне за собою ствердження світового розмаїття?

Відповідь на ці запитання дають приклади східних за своєю ціннісною типологією суспільств, що свідомо втягуються у глобалізаційні процеси. Йдеться про Туреччину, Індію, Південну Корею, Тайвань, Сінгапур, Японію тощо. Такі приклади доволі ретельно проаналізовані в сучасній науковій літературі. Ще більше виразних деталей з того ж ряду можна почерпнути, аналізуючи факти культурного (етнічного, релігійного) та навіть державно-політичного життя цих країн.

Конспективно звернімося до конкретних прикладів.

Південна Корея. Зовнішньоторговельні стосунки Кореї та спорадичні культурні контакти з зовнішнім світом упродовж історії цієї країни не призвели до формування багатого досвіду співіснування з представниками інших культур. З X ст. тривав доволі стрімкий розвиток національної корейської культури в умовах чітких територіальних кордонів держави з моноетнічним складом. Після прийняття конфуціанства в його національному чжусіанському варіанті (XIV ст.) і перетворення його на офіційну ідеологію держави корейське суспільство набуло замкненого характеру, а культурні контакти з зовнішнім світом не сприймалися як рівноправні: «конфуціанська Корея того часу не розглядала держави чи народи, які не поділяли конфуціанської системи цінностей, як потенційних союзників чи партнерів» [3]. Однак іммігранти (з Японії, Китаю тощо) на рівні офіційної політики не зазнавали дискримінації, навпаки, отримували певні привілеї (наприклад, звільнення від деяких середньовічних повинностей та військового обов'язку на три покоління). Критерієм толерантного ставлення до них були не національно-етнічна належність, а цілковита культурна асиміляція, прийняття культурних традицій і цінностей країни перебування – передусім, чжусіанства [3].

Початок XX ст. позначився поглибленням ізоляціоністських настроїв, мотивованих необхідністю збереження традиційних цінностей: Корея свідомо відмовляється від будь-яких контактів із Західною цивілізацією. Жорстка дискримінація корейців за етнічною ознакою в період японської окупації (з 1910 р.) – аж до заборони спілкування корейською мовою – мала зворотній результат – зростання національної самосвідомості та посилення принципів культурної одноманітності та мононаціональності [3].

Сьогодні Південна Корея свідомо обрала шлях інтеграції до світової спільноти, і корейське суспільство опинилося в умовах невластивої йому раніше відкритості. Відкритість кордонів призвела до інтенсифікації міграційних процесів: кількість іммігрантів з понад 40 країн світу становить близько 2 млн (майже 4% від загального населення країни) і продовжує стрімко зростати. Як зазначає Хан Гон-су, професор кафедри культурної антропології Університету Кангвон, «очевидно, що корейському суспільству, яке прямує шляхом перетворення на насправді «глобальне суспільство», котре відповідає ідеям і принципам нинішнього часу глобалізації, слід переглянути, наново сформулювати й наповнити новим змістом такі базові поняття, як «кореєць» і «корейська нація», – поняття, зміст яких ще вчора був для більшості таким ясним і навіть само собою зрозумілим. Крім того, перед

нашим суспільством стоїть складне завдання прищепити громадянам повагу до інших культур і завдяки цьому створити систему нових, загальних культурних цінностей» [3].

Серед проблем, що постають на цьому шляху, корейські фахівці [4] називають розробку й запровадження освітніх програм, що з дитячого віку привчали б корейців до культурної толерантності й розповідали про різноманіття культур, інформували майбутніх членів мультикультурного суспільства про проблеми, з якими вони можуть зіштовхнутися, і навчали способам їх розв'язання; підтримку й пропаганду культурної терпимості; державну політику підтримки культурного розмаїття, реформування системи підтримки культурних меншин; формування нової системи цінностей та прищеплення її корейцям.

Поки що державні заходи, зокрема, реформування системи надання громадянства та підтримки меншин, ще не відповідають потребам відкритого суспільства, тому більшість іноземців на сьогодні не має корейського громадянства й, як наслідок, – політичних прав. Жорсткими є вимоги до претендентів на отримання громадянства, спрямовані більше на натуралізацію: однією з обов'язкових умов його отримання до 2008 р. було успішне проходження тесту з корейської мови й набрання не менше 120 балів [5]. Однак з 2008 р. тест було замінено участю в так званій програмі соціальної інтеграції тривалістю 200 годин, що полегшило набуття громадянства.

Змінився і зміст самого поняття «кореєць»: «якщо раніше поняття «громадянин Кореї» означало водночас і національно-етнічну належність «кореєць», то «тепер усе більше стає людей, які, не будучи корейцями етнічно, є громадянами Кореї, і, навпроти, будучи етнічними корейцями, стають громадянами інших держав» [3]. Усі ці процеси потребують і переосмислення взаємин з іншими культурами. Певні зрушення на тому напрямі вже відчутні: за результатами соціологічних опитувань (2006–2007 рр.) виявилося, що для сучасних корейців критеріями визначення людини як корейця є зовсім не кровні узи або етнічна належність. Критерії були запропоновані такі: «один з батьків повинен бути корейцем», «людина має народитись у Кореї», «людина має поділяти й продовжувати корейські культурні традиції», «людина має розмовляти корейською мовою», або ж: «людина має поважати корейські закони й політичну систему», «людина має сприяти розвитку Кореї», «людина повинна мати корейське громадянство», «людина повинна сама вважати себе корейцем». Найбільшу кількість відповідей отримали критерії: «повинна вважати себе корейцем» й «мати корейське громадянство». «Це означає, що насправді корейське усвідомлення себе як нації засновано не на етнічному націоналізмі, а, скоріше, на політичних і юридичних моментах» [6]. Опитування виявило також, що понад 50% респондентів підтримують ідею надання громадянства іноземцям, народженим у Кореї. Крім того, корейці у віці від 20 до 40 років не тільки вважають важливими політичні й юридичні чинники, а й прихильніше, ніж старше покоління, ставляться до ідеї прийняття закону про натуралізацію

іноземців і принцип підсудності за цивільною належністю.

Дискусії на тему відкритості країни й необхідності формування мультикультурного суспільства почалися в Кореї лише на початку нового тисячоліття. У квітні 2006 р. корейський уряд висунув концепцію «створення відкритого мультикультурного суспільства» як модель розвитку й оприлюднив план соціальної допомоги іммігрантам й особам з етнічно змішаних родин. Ініціативу було підхоплено урядовими відомствами. На початку 2013 р. про необхідність збільшення іммігрантів задля запобігання економічного спаду і старіння нації заговорили вже вголос на урядовому рівні: глава Центробанку Південної Кореї Кім Чхонг Су заявив, що країні потрібно збільшити кількість мігрантів, передусім, з огляду на падіння народжуваності. За його словами, Південній Кореї потрібно брати приклад із США, де щороку працевлаштовується близько 1 млн осіб [7].

Узагальнюючи досвід Південної Кореї, слід зазначити, що навіть суспільство з культивованими протягом тривалого часу традиціями замкненого існування і моноетнічним складом, якщо воно свідомого ставить перед собою завдання входження у світове співтовариство, не відмовляючись від власної культури й самобутніх традицій, здатне вийти на цивілізований рівень взаємин з іншими культурами і прищепити громадянам принцип толерування Іншого. Однак для розв’язання такого завдання воно – також свідомо – ставить перед собою мету формування відповідної системи цінностей. Без зміни ціннісної системи на ту, в якій культурне розмаїття саме є цінністю, як цінністю є будь-яке розмаїття, розв’язати ці завдання неможливо.

Японія являє собою ще один приклад замкненого суспільства з його традиціями цілковитого підпорядкування особи загалу, цінностями колективізму й монокультурністю. Така ситуація зберігалася впродовж усієї історії країни аж до кінця Другої світової війни. Вибухове економічне зростання Японії між 1945 і 1989 рр. хоч і спричинило докорінні зміни в суспільстві, однак не підірвало засад японського корпоративізму й ієрархічних суспільних відносин, що стають на заваді адаптації іммігрантів. Проте в країні почалися соціальні зміни, раніше характерні для західних країн, що призвело до виникнення й зростання міграційних потоків.

За чисельності населення в 126 млн осіб (станом на 2017 р.) нині в Японії проживає всього 2,3 млн іноземців, тобто менше 2 %. В основному це вихідці з Китаю, Південної Кореї, Філіппін, Бразилії, Індонезії, Таїланду та В’єтнаму. Оскільки сьогодні Японія перетворилася на країну з одним із найнижчих показників народжуваності у світі (у 2006 р. населення країни уперше після війни зменшилося і продовжує зменшуватись), перед суспільством постає потреба в розширенні притоку іноземної робочої сили. Скорочення й старіння населення висунули на порядок денний питання про можливість відкриття кордонів та запрошення мігрантів для роботи. Проте японське суспільство досі залишається одним з найбільш монокультурних у світі, хоча усвідомлення виниклих проблем існує як на державному рівні, так і в цілому у суспільстві.

Нині між прагматиками й традиціоналістами точаться гострі дискусії про шляхи інтернаціоналізації суспільства. Реформатори закликають до негайного реформування освіти, яка повинна відбивати цінності відкритого суспільства, консерватори ж наполягають на зміцненні традиційних цінностей як необхідній відповіді викликам світу, що глобалізується. Водночас у системі освіти, починаючи з 1980 рр., розроблено низку програм, подібних (хоча й з істотними відмінностями) до відповідних програм інших розвинених країн. Основну увагу приділено реформуванню вищої освіти, оскільки за будь-яких інших обставин японські студенти повинні бути готові до викликів міжнародної конкуренції. З легкої руки прем'єра Накасоне виник і набув популярності термін «кокусаїка» (інтернаціоналізація) як напрям розвитку країни в бік відкритості. Реформа освіти почалась у 1982 р. зі створення «Ради з освіти». У 1985 р. Рада визначила 8 пріоритетів реформи: розвиток індивідуальності; зміцнення фундаментальних цінностей; розвиток творчого мислення, здатностей до самовираження; розширення можливостей для вибору; гуманізація системи освіти; забезпечення можливості навчання протягом всього життя; підготовка учнів до інтернаціоналізації та мультикультурного суспільства; розвиток навичок, необхідних в інформаційну епоху. У доповіді 1996 р. Центрального Комітету з освіти вперше підкреслено важливість розуміння й співіснування з різними цінностями, без дискримінації. У 2002 р. в шкільну програму введено період інтегрованого навчання, в річищі якого вивчаються цінності інших культур, було створено нові програми з промовистими назвами: Освіта за міжнародне розуміння, Етнічна освіта, Освіта для приїжджих і Глобальна освіта (гуробару кийоку). Зазнали змін і вже чинні програми в напрямі їх адаптації до вимог мультикультурного суспільства.

Заслуговує на увагу шкільна програма виховання моральності, яка ставить за мету досягнення таких цілей: виховання поваги до людського достоїнства й шанування життя; повага й розвиток традиційної культури; повага до демократичних цінностей і держави; виховання толерантності й поваги до інших народів; розвиток здатностей до самостійного прийняття рішень; розвиток морального почуття. Особливу увагу приділено тому, щоб учні розвивали практичні навички прийняття рішень у реальних життєвих ситуаціях. Моральну освіту поділено на чотири сфери за типом стосунків: з самим собою (свідомість), з іншими людьми та групами, із суспільством й, нарешті, з природою й світом.

Однак освіта попри проголошені цілі модернізації в напрямі формування громадянина відкритого суспільства до сьогодні спрямована переважно на засвоєння кодексу поводження, властивого японській культурі. «Учні рідко обговорюють інші системи цінностей або моральні дилеми. Замість цього вчителя дають їм чітке розуміння, як поводитися правильно і що є неправильним поводженням» [8]. І хоча релігійного підґрунтя в такій освіті формально немає, однак підкреслена орієнтація на виховання почуття поваги до природи та живих істот і турботи про них закорінене в синтоїстську традицію. Відчутним є й уплив конфуціанських цінностей з їхньою

практично сервільною повагою до старшого й до влади та знецінення особистості й індивідуальності. Така традиційна модель, що ставить жорсткі обмеження на свободу самовираження, створює перешкоду для адаптації в ньому представників інших культур.

Початок нового тисячоліття ознаменувався певним відходом від уже досягнутого прогресу й поверненням до консервативних позицій в освіті. Було створено Раду з перебудови освіти з великими повноваженнями. Першим наслідком її діяльності було введення корпоративних покарань в освітніх закладах і акцентування на вихованні патріотизму. Наприкінці 2007 р. прийнято Основний Закон про Освіту, яким установлюється, що діти повинні виховуватися в дусі поваги до національних традицій і культури. Це, однак, не означає, що традиційна японська культура, попри свою консервативність, не зазнала змін. П. Бергер і С. Гантінгтон в одній з останніх своїх праць «Багатолика глобалізація», докладно аналізуючи вплив глобалізації на японську культуру в цілому, відзначають величезні зрушення, спрямовані на засвоєння сучасних життєвих моделей, що виявляється не лише у звуженні сфер застосування традиційного одягу чи традицій вживання їжі, а й поширенні відмови від традиційної з часів середньовіччя моделі просування службовою драбиною, яке дедалі більше пов'язується не зі старшинством за віком, а з особистими якостями співробітника [9].

Водночас імміграційна політика Японії залишається надзвичайно жорсткою. Самий уряд країни поки що не схильний вдаватися до заходів лібералізації суспільства: 2004 р. парламент ухвалив новий закон про імміграцію, що вводить більш жорсткі вимоги до іммігрантів і правила імміграції та посилює покарання за нелегальне перебування в країні. Водночас іноземцям не надається громадянство за жодних умов – навіть якщо вони перебувають у шлюбі з громадянином Японії. Отже Японія й до сьогодні залишається «територією, вільною від політкоректності та поваги прав «меншин»» [10]. Що, однак, не означає, що ситуація залишається незмінною. За прогнозами японського Національного інституту досліджень в області населення і соціальної безпеки, за існуючих темпів скорочення чисельність населення Японії до 2065 р. складе 88 млн осіб, тобто скоротиться майже на третину. Водночас, з огляду на зростання тривалості життя, майже до 40% зросте кількість осіб пенсійного віку. А отже й далі сама потреба в робочих кадрах штовхатиме країну до відкритості світу й зміни соціально-культурних і ментальних установок.

Індія. Від початку свого ствердження як незалежної держави Індія внаслідок своїї багатокультурності, етнорелігійного, мовного й світоглядного розмаїття зіштовхнулася з нагальною потребою формування спільної державної ідентичності у територіальних громад, кожна з яких мала свою, віками й тисячоліттями сформовану і вельми відмінну від інших, групову ідентичність. Відтак пошук засобів і механізмів розв'язання проблеми співжиття різноманітних соціокультурних груп і формування їх спільної ідентичності як основного засобу забезпечення національної злагоди в країні був для Індії одним з найголовніших державо- й націєтворчих завдань.

Таке завдання потребувало комплексних заходів, що й було здійснено із застосуванням правового, політичного й культурного інструментарію. Індія від самого початку визначила своє опертя на минуле як спільне минуле всіх етносів. Застосовуваний для того правовий інструментарій становив загальне тло й умову для використання решти, вирізнявся своєю специфічністю і мав яскраво виражену регіональну спрямованість. Держава на конституційному рівні підтримує правовий плюралізм, визнаючи роль і норми юридичних інститутів різних локальних громад. З моменту створення Конституції в ній визначено реєстр племен і каст, які не лише отримують різноманітну державну підтримку, а й мають квоти у 22,5% місць у державних установах і навчальних закладах: 15% – для зареєстрованих каст, 7,5% – для зареєстрованих племен [11]. Починаючи з 70-х рр. XX ст. резервуються й місця в загальнонаціональному парламенті, що зумовлює виражену присутність етнокультурних, мовних і релігійних груп у політичному житті країни, їх можливість реалізовувати корпоративні й регіональні інтереси на державному рівні.

Такою ж регіональною спрямованістю вирізняється культурна політика, що проводилась Індійським національним конгресом (ІНК) – найбільшою і найстарішою політичною силою, яка перебувала при владі в країні більшу частину її незалежного існування. Вона вирізнялася свідомим інтегруванням різних історичних періодів в загальнонаціональну пам’ять, наданням регіонам значної самостійності в підтримці їх культурної та історичної семіотики й символіки за співіснування із загальнодержавною, невтручанням у релігійні справи будь-яких громад і підтримкою поважного ставлення до їхніх особливостей, семіотики відповідного простору та символічних для кожної громади постатей. Водночас держава націлена на захист універсальних принципів та прав людини й громадян і залишає за собою право втручатися у внутрішні справи громад з метою відстежування тих обрядів і звичаїв, які суперечать правам людини, й примусу до їх змін. Таким чином держава виступає гарантом того, що стосунки між релігійними і політичними інститутами регулюватимуться послідовним дотриманням прав людини.

З перших же кроків індійської державної незалежності на теоретичному рівні йшов пошук альтернативи панівним «ексклюзивним» комуналістським версіям націоналізму – гіндутві, що обстоює принцип формування загальнодержавної індійської ідентичності на ґрунті культури й історії індуїстських громад (так званий культурний націоналізм), й мусульманській, що надає перевагу ісламському складнику в історії Індії. Альтернативою обом націоналізмам стала «інклюзивна» ідея надконфесійної нації. Однак цілеспрямовано проваджувана політка формування загальнодержавної інтегральної історичної пам’яті не позбавила країну від нововиниклих проблем. Зворотнім боком забезпечуваного законодавчо широкого залучення етнорелігійних та етнокультурних спільнот до загальнодержавного політичного життя стало збільшення можливостей перетворення взаємовиключних комуналістських концептів з притаманними ним

контраверсійними історичними дискурсами на знаряддя політичної боротьби, що пізніше, в 1990-2000 рр., вилилося в посилення їх прибічників та переростання міжрелігійної і міжетнічної боротьби на фізичне протистояння (аж до збройних зіткнень і поширення актів вандалізму).

Посилення міжетнічної та міжрелігійної напруги в житті країни, що було певним наслідком такої «регіональної і групової демократичності», сприяло втраті ІНК провідних позицій і посиленню позицій гіндутви в особі заснованої 1980 р. Бхаратія джаната парті (БДП), яка почала своє успішне політичне сходження з кінця 1980-х рр. і у 2014 р. на чолі створеного нею альянсу перемогла на парламентських виборах, а її лідер Нарендра Моді обійняв місце прем'єр-міністра. Відповідно в культурній політиці намітився певний зсув у вигляді більш послідовного просування власне індуїстського складника індійської історії й культури і на регіональному рівні. На порядок денний винесено ствердження визначальної ролі тих історичних епох та регіонів, коли й де на теренах сучасної Індії відбувалися процеси індуїстського державотворення, зокрема, «Періоду Маратхі» (XVII – XVIII ст.) – часу, коли незалежна власне індуїстська держава Маратхі (Західна Індія), створена Шіваджі Магараджем у 1674 р. (проіснувала до 1818 р.), успішно чинила опір нашестю Великих Моголів.

Прикметно, що посилення власне індійської (індуської) складової в проведенні політки пам'яті на сучасному етапі не тягне за собою утиск інших складників. Дослідники індуїзму вказують на специфічну й фундаментальну його рису, яку позначили як «інклюзивізм» або «багатошарове мислення». Це – здатність цілковито безконфліктно поєднувати в рамках однієї парадигми різні дискурси, у свідомості – кілька різних точок зору. «Індійці звикли до строкатого в культурному відношенні суспільства, в якому безліч різних норм поведінки, цінностей і релігійних систем мирно співіснують одна з одною» [9, с. 121]. Тобто, визнаючи «свою правду», індуси разом з тим приймають відмінну, а подеколи й протилежну «правду Іншого», визнаючи Іншого «онтологічно прописаним», належним. Відтак можна констатувати, що в основі індуїстського світопереживання лежить Перша ціннісна система. І піднесення власне індуського періоду державності не означає приниження періодів мусульманської державності на субконтиненті. Водночас перманентна напруженість у стосунках з мусульманськими громадами, яка мірою послаблюється, мірою зростає, з погляду існування двох ціннісних систем є цілком логічною: ісламу, в основі якого – Друга ціннісна система, властива світоглядна ригідність, що зумовлює неприйнятність для нього легітимності Іншого та пошуку порозуміння.

На сьогодні державна політика Індії, як і раніше, в цілому спрямована на ствердження не виключно індуїстського, а передусім загальнодержавного націоналізму шляхом надання регіонам значних преференцій у проведенні культурної політики, самостійного формування регіонального політичного символізму, подолання культурної виключності багатоманітних етнічних і релігійних груп, що входять до складу індійського населення, стимулювання формування почуття єдності в різноманітності.

Туреччина. Е. Озбудун та Є.Ф. Кейман у роботі «Культурна глобалізація в Туреччині: актори, дискурси, стратегії», аналізуючи культурні наслідки глобалізації для країни і, зокрема, їхній вияв на «давоському рівні» (термін П. Бергера, яким позначено культурні зміни, що відбуваються внаслідок глобалізації в ділових колах, переважно в середовищі представників великого бізнесу й управлінської еліти), відзначають, що раптовий ренесанс ісламу, поєднаний з економічною глобалізацію в цій країні, призвів до виникнення таких інституцій і об'єднань (йдеться про два найвпливовіших об'єднання в країні – Асоціацію турецьких промисловців і бізнесменів – TUSIAD та Асоціацію незалежних промисловців і бізнесменів – MUSIAD), в ідеології існування яких визнається прийнятність глобального ринку ісламською культурою. Водночас, відзначають вони, «погляд MUSIAD на плюралізм НЕ ліберальний, оскільки **за спільнотою визнається пріоритет над індивідом**. Відповідно до цього погляду **самоідентифікація є плід розумової діяльності не індивіда, а спільноти**. Спільнота, що спирається на іслам, стоїть вище індивідуальних переваг і індивідуальної моралі, так що посилання на демократію, свободу і моральність, і в цьому сенсі на плюралізм і мультикультуралізм, виникають швидше з общинної ідеології, ніж з лібералізму» (*виділення автора – Т.М.*) [9, с. 328].

Натомість TUSIAD з часу свого заснування в 1971-1973-х рр. зазнала відчутних змін. Члени цієї організації, яка свого часу була найбільшою, могутньою і разом з тим найвпливовішою організацією промисловців і фінансистів Туреччини – «клубом багатіїв», уже наприкінці 70-х рр. минулого століття дійшли висновку, що конституція 1961 р. носить надто демократичний характер, і в 1980 р. підтримали військовий переворот. Однак тепер ця організація є «найбільшим прихильником демократизації Туреччини у відповідності з європейськими стандартами, що ратує за необхідність захищати громадянські права і проводити подальшу лібералізацію» [9, с. 321]. Соціальна програма TUSIAD, націлена на побудову демократичної Туреччини, «розцінює глобалізацію культури як процес перетворення демократії в універсальну цінність і в той же час як процес, що сприяє пожвавленню традиційних цінностей і норм» [9, с. 324-325].

Однак зміни відбуваються не лише в ідеологічних засновках провідних політичних сил Туреччини. Торкнулися вони й державної культурної політики, яка донедавна викликала чимало претензій. Перші десятиліття нового століття принесли істотні зміни, в тому числі в тривалій дискримінаційній політиці щодо етнокультурних меншин. І спричинені вони були не в останню чергу поширенням явища, що отримало назву «новий османізм». Ідеологію неоосманізму здебільшого пов'язують із зовнішньополітичними амбіціями Туреччини – прагненням перетворити її на потужну регіональну або й надрегіональну державу з подальшим приєднанням до клубу світових держав, а отже – переорієнтацією із західного вектору на країни колишнього османського простору. Однак таке розуміння є певним спрощенням. По-перше, виявлювані з 1960-х рр. євроінтеграційні прагнення Туреччини не суперечать засадам неоосманізму, оскільки ЄС для

Туреччини – не просто Захід, а нинішній «власник» її втраченого візантійського складника. Наприкінці XX – на початку XXI ст. євроорієнтація країни лише посилилася. Здійснені заходи з внутрішнього реформування мали своїм результатом у 2000 р. визнання її кандидатом на вступ до ЄС за умови, що реформованим буде й законодавство про захист прав людини. А отже лібералізація внутрішнього життя була умовою реалізації євроінтеграційних прагнень країни.

Слід згадати, що проголошення в 1923 р. Турецької Республіки на руїнах Османської імперії поставило перед новонародженою державою гостре завдання формування політичної нації. Османська імперія ніколи не була національною державою (турки в ній у будь-яку добу не складали більше половини населення, а в деяких регіонах були очевидною меншиною). Як і будь-яка імперія, вона являла собою багатоетнічний конгломерат, цілісність якого забезпечувалася, з одного боку, імперською централізацією, з іншого – доволі м'якою політикою щодо етнічних та релігійних меншин, здійснюваною впродовж віків. З підйомом національних рухів наприкінці XIX – на початку XX ст. в умовах соціально-політичної нестабільності й занепаду країни раніше толерантна політика імперії щодо різноманітних меншин набула дискримінаційного характеру. Масових знищень зазнавали курди, вірмени, ассирійці, греки, що, зрештою, зіграло не останню роль у падінні Османської імперії.

З моменту виникнення Туреччини як модерної держави політика формування єдиної нації набула уніфікаторського щодо етнокультурних громад характеру. Жорстка секуляризація, що проводилася кемалістами, пов'язана з позбавленням будь-яких, у тому числі ісламських, етнорелігійних груп права на власну самобутність, була не співмірною із забезпеченням дотримання громадянських прав. Така політика потребувала рішучого розриву з османським минулим і сакралізації нового суспільного стану. Доволі швидко Оттоманську спадщину, проголошену періодом відсталості й культурного занепаду, було витіснено з турецької національної пам'яті [12, p. 7], а місце минулого посіла історія Республіки часів Ататюрка.

Процес осучаснення й лібералізації суспільного життя не відповідав засадничим принципам кемалізму, і на порядок денний було висунуто пошук іншого ідеологічного опертя. Ним стала нова політика пам'яті – переосмислення давньої історії Османської імперії, нащадком котрої сьогодні вважає себе Туреччина. Повертаються із забуття історичні події багатовікової давнини: з 2011 р. в країні на державному рівні святкується важлива в історії Османської імперії дата – 29 травня 1492 р., день завоювання Стамбулу Мехметом II. Йде пошук у власному минулому історичних прецедентів вияву толерантного ставлення до інших народів і етносів: набувають поширення згадки про відомий випадок з наданням султаном Баязидом II притулку євреям, вигнаним з Іспанії згідно Альгамбрського едикту 1492 р., про указ султана Мехмета II Фатіха (середина XV ст.) про дарування автономії релігійним меншинам в Османській імперії. А отже, притаманна колись імперії м'яка політика щодо меншин дозволяє використовувати історичну

пам'ять як інструмент створення соціокультурного й ідеологічного ґрунту для розв'язання нинішніх наболілих проблем.

На цій основі Туреччині вдалося розпочати діалог і співробітництво з численними етнічними та релігійними меншинами всередині країни. Партія Справедливості й Розвитку (ПСР), перемігши 2002 р. на парламентських виборах, вперше в історії Туреччини запропонувала курдам програму національно-культурного розвитку, започаткувала викладання курдською мовою, дозволила курдські ЗМІ, з електронними включно. Тоді ж офіційно були зняті обмеження на вивчення мов усіх національних меншин. З 2013 р. в країні запрацював перший курдський телевізійний канал. Сьогодні державне мовлення здійснюється також мовами мусульманських меншин країни, народів Балкан, туркменською та арабською мовами [12, p. 16-60].

Покращала мовна ситуація у сфері освіти: у 2002 р. були зняті обмеження на вивчення мов національних меншин й почалося викладання не лише курдської, а й мов черкеських народів. У 2011 р. уряд Туреччини вперше виділив гранти на видавничі потреби для газет і журналів, що видаються національними меншинами [13]. Пакет заходів з демократизації, прийнятий турецьким урядом у вересні 2013 р., надає національним меншинам право на отримання освіти рідною мовою.

Нову культурну політику характеризує гнучкість у національно-релігійних питаннях, які в останні роки розв'язуються через відродження етнокультурних пам'яток меншин та відмови від їх суцільної тюркизації: у 2011 р. уряд Туреччини прийняв безпрецедентне рішення про повернення власності, конфіскованої у релігійних меншин, починаючи з 1936 р. Скасовано закон 1974 р., яким релігійним організаціям меншин заборонялося здобувати нову власність, внаслідок чого по всій країні реконструюються старі й відкриваються нові православні храми. Відбувається пожвавлення місцевих художніх традицій, культурних об'єктів і символів, до життя повертаються автохтонні топоніми. Поступово культурне життя набуває дедалі більшої демократичності й різноманітності.

До сьогодні одним з найболючіших етнокультурних питань Туреччини є вірменське, що пов'язано з послідовними домаганнями дискримінованої впродовж десятиліть вірменської громади домогтися визнання Туреччиною геноциду вірмен 1915 р. Туреччина нині активно займається гуманітарними питаннями вірменської громади, відновленням пам'яток вірменської архітектури, поверненням топонімів [14]. Отже, в умовах сучасного світу поступове перетворення Туреччини на поліетнічну та полікультурну цивілізовану державу виглядає цілком відповідним історичному моменту. Разом з тим внутрішньополітична боротьба останніх років у Туреччині, здійснювана під приводом подолання наслідків державного заколоту і супроводжувана масовими арештами та утисками свободи слова, викликає побоювання, що Туреччина скочується до авторитаризму. Це вже призвело до іміджевих і, відповідно, зовнішньополітичних втрат. Однак певні утиски загальнодемократичних прав і свобод не скасовують послідовного прямування країни в бік визнання Іншого як такого, що має право на

існування. Принаймні релігійне й культурне.

Наведені приклади демонструють щонайменше два важливих моменти. По-перше, ціннісне ядро незахідних культур здебільшого ґрунтоване надцінністю загалу, у порівнянні з яким особа, як і будь-яке одиничне, в тому числі й сутнісно пов'язана з ним цінність культурного розмаїття, є нелегітимними і виключеними з кола цінностей. По-друге, така ситуація не є нездоланною. Під невблаганним тиском глобалізаційних реалій ситуація змінюється – **відбувається трансформація самого ціннісного ядра культури**. Питання полягає в тому, чи веде це до руйнації чи занепаду самої культури, ядро якої зазнає змін.

У пошуку відповіді звернімося до **тайваньського досвіду** як найбільш дослідженого під цим кутом зору. Маскультурний продукт проник у Тайвань через Японію вже «обробленим» її національною специфікою. Як показує М. Сяо, японські мелодрами, наприклад, успішно адаптували до місцевих умов сучасну американську та європейську культури й західний спосіб життя і вже в такому вигляді були «імпортовані» на Тайвань [9, с. 80]. Такого роду знайомство з сучасною глобальною культурою через японську масову культуру відбувається і в багатьох інших країнах Північно- та Південно-Східної Азії. Однак поряд з американізацією, європеїзацією і японізацією тайванського способу життя та масової культури відбувалося «перепакування» культурної локалізації та адаптації, під час якого були повторно відкрито й відроджено місцеві культури й традиційні елементи місцевого способу життя, включно з традиційною тайванською кухнею, оперою, ляльковими виставами, збиранням старожитностей, зазнали відродження ритуал чаювання і чайні будиночки, а також виникли тайванські за формою і змістом рок-музика і сучасне мистецтво. Створення національних циркових, танцювальних і театральних труп, здійснене «з великим суспільним ентузіазмом і за державної підтримки», розвиток і пожвавлення старих і нових видів мистецтва, сповнених національної символіки й зразків, «можна розглядати як місцеву відповідь на глобалізацію» [9, с. 80-84]. Аналогічні процеси відродження автохтонних культур, розквіт локальних культурних особливостей спостерігається і в інших країнах, які під тиском глобалізаційних процесів відкриваються зовнішньому світу.

Враховуючи все це, а також звертаючись до іншого наведеного у науковій літературі [15; 16; 17; 18; 19; 20] величезного масиву емпіричних даних, що спростовують умоглядні уявлення не досить обізнаних з наслідками культурної глобалізації дослідників, можна вслід за С. Гантінгтоном стверджувати, що «глобалізацію не можна прирівнювати до американізації або культурного імпорту» [9, с. 81]. Наслідком глобалізації на рівні «культури «Мак-світу»», що здійснюється через пристосування «вестернізованих зразків» до локальних умов і «вписуваність їх у культурний контекст», є потужне зростання ступеня практичної свободи вибору, що тягне за собою вплив на ціннісні ядра «спільнотних» культур та їх поступову трансформацію в бік формування цінності осібного, іншого й розмаїття. Що,

однак, не означає руйнацію автохтонних символічних основ національної та етнічної культури, а, навпаки, сприяє їх відродженню.

Використані джерела та література:

1. Ліотар Ж.-Ф. Феноменология. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2001. 160 с.
2. Лефевр В. А. От психофизики к моделированию души // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 51-58; Лефевр В. А. Стратегические решения и мораль // Рефлексивные процессы и управление. 2002. Т. 2. № 1. С. 24-26; Лефевр В. Алгебра совести. М.: Когнито-Центр, 2003. 426 с. Лефевр В. Смолян Г. Алгебра конфликта. М.: Либроком, 2011. 70 с.
3. Гонсу Х. История становления мультикультурного общества в Корее: освобождение от комплекса национального превосходства как шаг на пути к обществу культурного и этнического многообразия [Електронний ресурс] // Кореана. Ежеквартальный журнал. Summer 2008. Vol. 4. № 2. URL: http:// koreana.kf.or.kr/l_Russian/view.asp?article_id=8028.
4. Ким Ын Ми. Мультикультуризация Кореи: в поисках иностранных кварталов в Сеуле [Електронний ресурс] // Кореана. Ежеквартальный журнал. Summer 2008. Vol. 4. № 2. URL: http://koreana.kf.or.kr/view.asp?article_id=8029.
5. Монгольская диаспора в Южной Корее [Електронний ресурс] // Википедия : [сайт]. URL: http: //ru.wikipedia.org/wiki
6. Чхве Хён. Задачи, которые необходимо решить для создания подлинно мультикультурного общества. [Електронний ресурс]] // Кореана. Ежеквартальный журнал. Summer 2008. Vol. 4. № 2. URL: http:// koreana.kf.or.kr /l_Russian / view.asp?article_id=8030
7. Глава ЦБ Южной Кореи пожаловался на недостаток мигрантов [Електронний ресурс] // Новости финансов: [сайт]. URL : http://news.finance.ua/ru/~/1/0/all/2013/01 /15/294730.
8. Макэллоу Д. Воспитание гражданского духа: опыт Японии [Електронний ресурс]. URL: http://dialogs.org.ua/ru/cross/page26357.html. (дата обращения 8.06.2016)
9. Многоликая глобализация / [под ред. П. Бергера и С. Хантингтона ; пер. с англ. В. В. Сапова ; под. ред. М. М. Лебедевой]. М. : Аспект Пресс, 2004. 379 с.
10. Иммиграция в Японию: условия и практические советы [Електронний ресурс] // Openbusiness.ru: [сайт]. URL : http://www.openbusiness.ru /html_euro/ Japan_open8.htm.
11. The Constitution of India 24.09.2012 [Електронний ресурс]. URL : http://www.constitution.org /cons/india/const.html
12. Maessen, Enno. Reassessing Turkish National Memory: the AKP and the Nation. Utrecht University, 2012. 76 p.
13. Бахревский Е. Политика «нового османизма» Турции и постсоветское пространство. 16.09.2011 [Електронний ресурс] // Regnum. Информационное агентство : [сайт]. URL : https://regnum.ru/news /1467970.html.
14. From Past to Present: Turkey through the Lens of Historical Memory. 1.02.2016 [Електронний ресурс] // World Affairs Council: [сайт]. URL: https://www.world-affairs.org/past-present-turkey-lens-historical-memory-wac-1282016-event/.
15. Хелд Д. Глобальные трансформации: политика, экономика, культура. М. : Праксис, 2004. 576 с.
16. Appadurai A. Disjncture and Difference in the Global Cultural Economy // Theory, Cultire, Society. London, 1990. Vol. 7. № 2-3. P. 295-310.
17. Held D., McGrew A. Globalization Theory: Approaches and Controversies. Cambridge : Polity, 2007. 288 p.
18. Inglehart R. Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies. N.-Y. : Princeton University Press, 1997. 453 p.

19. Ritzer G. The Mcdonaldization of society. Thousand Oaks, Calif. : Pine Forge Press, 1996. 265 p.
20. Waters M. Globalization. London ; N.-Y. : Routledge, 1995 xiv. 185 p.

УДК 008 : 299.512 (4 + 510)

Цапко О. М.

ЄВРОПЕЙСЬКА ТА КИТАЙСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЇ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНО – ЦІННІСНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

В статті розкриваються сутність і важливі проблеми культурно-ціннісної взаємодії європейської та китайської цивілізацій. Особливе місце в статті приділяється розкриттю ролі неоконфуціанства у сприйнятті китайською цивілізацією європейських цінностей.
Ключові слова: *Великий шовковий шлях, цивілізація, неоконфуціанство, антропоцентризм, раціоналізм.*

Цапко О. М. Европейская и китайская цивилизации в контексте культурно-ценностного взаимодействия. В статье раскрывается сущность и важные проблемы культурно-ценностного взаимодействия европейской и китайской цивилизаций. Особое место в статье уделяется раскрытию роли неоконфуцианства в восприятии китайской цивилизацией европейских ценностей.
Ключевые слова: *Великий шелковый путь, цивилизация, неоконфуцианство, антропоцентризм, рационализм.*

Oleg Tsapko. European and Chinese to civilization in a contextin a civilized manner the valued cooheration. In the article basic essense and important problems open up in a civilized manner – the valued co-operation between European and Chinese civilization. The special place in the article is spared to opening of role of nevconfusion perception by Chinese civilization of the European values.
Keywords: *Great silk hobbles, civilization, nevconfusion, anthropocentrism, rationalism.*

На сьогоднішній день проблема культурно-ціннісної взаємодії європейської та китайської цивілізацій з площини наукової та культурологічної переросла в площину суто практичну і яка, як показує нам останній перебіг подій, може нести для нас відповідні не лише економічні, а й соціокультурні наслідки. В даному контексті ініціатором активізації цієї культурно-ціннісної взаємодії виступила Китайська народна республіка, яка є основним презентантом проекту Великого шовкового шляху як основної зв'язуючої ланки обох цивілізацій за загальною назвою «Один пояс, один шлях». За задумом авторів цього проекту, він повинен «відкрити нові шляхи співробітництва перед усіма сторонами світу, прагнути вирішити спільні проблеми, які стоять перед розвитком всього людства» [1]. Кінцевою метою реалізації проекту Шовкового шляху є сприяння розвитку всестороннього співробітництва між Китаєм та Європою, а також «реалізація спільного прагнення до стійкого миру та стабільного розвитку» як одного з основних