



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-795-818>
EDN: DGWASM

Научная статья / Research Article

Латиноамериканская философия освобождения и межкультурная философия диалога

Э.В. Деменчонок  

Государственный университет Форт Валлей, Форт Валлей, США

 demenche@usa.net

Аннотация. В исследовании рассматривается латиноамериканская философия освобождения (Л. Сеа, А. Роиг, Э. Дуссель) и ее развитие в межкультурной философии диалога. Показан диалог российских и латиноамериканских философов и признание философии освобождения в России. Внимание уделено дискуссии о диалектике универсального и культурно-специфического на примере латиноамериканской философии. Рассматривается межкультурная философия, которая обосновывает право на культурную самобытность и нормативность диалогических отношений в культурно многообразном мире. Анализируется проект Р. Форнет-Бетанкура по межкультурной трансформации философии, который исходит из культурной укорененности философских традиций, что означает радикальные изменения в теоретических основах понимания философских вопросов в свете фундаментальной роли культуры в развитии философии. Это открывает новую перспективу в нашем понимании того, что такое философия, истории философии и ее роли в современном обществе. Р. Форнет-Бетанкур критикует «абстрактный универсализм» и противопоставляет ему концепцию «контекстуализированной и конкретной универсальности». Он подчеркивает, что условием возможности диалога является преодоление препятствий на пути диалогических отношений в конфликтном мире. Как пример таких препятствий критикуется «Международное общество универсального диалога» (International Society for Universal Dialogue, ISUD), захваченное путем путча гегемонистской группой, которой пособлял коллаборационизм Э.А. Тайсиной (Казанский государственный энергетический университет), бросающий тень на российскую философию. Подчеркивается необходимость критически отделять подлинный диалог от симулякра и развивать межкультурный диалог как условие гуманистического преобразования общества. В статье рассматривается вклад в межкультурную философию российских философов на примере работ М.Т. Степанянц, В.А. Лекторского и В.А. Смирнова. Теория и практика межкультурной философии диалога могут быть полезным примером для политики, в том числе в трансформации международных отношений, и способствовать переходу от «монологизма» гегемонистской однополярности к многополярному (полицентричному) миру суверенных государств на основе диалога и взаимовыгодного сотрудничества в решении социальных и глобальных проблем.

© Деменчонок Э.В., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: диалог, контекстуальность, культура, многообразие, многополярность, свобода, трансформация, универсальность, философия, этика

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 10.01.2025

Статья принята к публикации 01.05.2025

Для цитирования: Деменчонок Э.В. Латиноамериканская философия освобождения и межкультурная философия диалога // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 3. С. 795–718. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-795-718>

Latin American Philosophy of Liberation and Intercultural Philosophy of Dialogue

Edward V. Demenchonok  

Fort Valley State University, Fort Valley, USA

 demenche@usa.net

Abstract. The research examines the Latin American philosophy of liberation (L. Cea, A. Roig, E. Dussel), from which the intercultural philosophy of dialogue was developed. The dialogue between Russian and Latin American philosophers and the recognition of the philosophy of liberation in Russia are shown. Attention is paid to the discussion about the dialectic of the universal and the culturally-specific, using the example of Latin American philosophy. The article examines intercultural philosophy, which justifies the right to cultural diversity and the normativity of dialogical relations in a culturally diverse world. It analyzes R. Fornet-Betancourt's project on the intercultural transformation of philosophy, which is based on the cultural embeddedness of philosophical traditions. This means radical changes in the theoretical foundations of understanding philosophical questions in light of the fundamental role of culture in the development of philosophy. This opens up a new perspective in our understanding of what philosophy is, of the history of philosophy and of its role in contemporary society. R. Fornet-Bettencourt criticizes “abstract universalism” and opposes it with the concept of “contextualized and concrete universality”. He emphasizes that the condition for the possibility of dialogue in a conflicted world is to overcome obstacles on the path of dialogical relations. As an example of such obstacles, the International Society for Universal Dialogue (ISUD) is criticized, which was hijacked by a putsch from a hegemonic group, in which the collaborationism of E.A. Taisina (Kazan State Power Engineering University) was complicit. The necessity to critically separate genuine dialogue from simulacrum and to develop intercultural dialogue as a condition for the humanistic transformation of society is emphasized. The article examines the contribution of Russian philosophers to intercultural philosophy using the works of M.T. Stepanyants, V.A. Lektorsky, and V.A. Smirnov as example. The theory and practice of the intercultural philosophy of dialogue can be a helpful model for politics, including in the transformation of international relations, and contribute to the transition from the “monologism” of hegemonic unipolarity to

a multipolar (polycentric) world of sovereign states based on dialogue and mutually beneficial cooperation in solving social and global problems.

Keywords: dialogue, contextuality, culture, diversity, multipolarity, freedom, transformation, universality, philosophy, ethics

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 10.01.2025

The article was accepted on 01.05.2025

For citation: Demenchonok EV. Latin American Philosophy of Liberation and Intercultural Philosophy of Dialogue. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(3):795–718. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-795-718>

Введение

В современную эпоху обострения социальных и глобальных проблем, таких как риск ядерной войны и экологический кризис, которые угрожают самому существованию человечества, с особой остротой встают вопросы о необходимости перемен и, главное, о характере и направлении возможных перемен. Эти вопросы встают и перед философией. В поисках ответов на них философы стремятся найти мудрость и вдохновение в различных философских традициях, как западных, так и восточных, в том числе России и Латинской Америки.

Провозглашенные полвека тому назад латиноамериканской философией задачи освобождения – национального, социального, культурного и «освобождения человека» – звучат сугубо актуально для тех, кто не приемлет неокOLONиального гегемонизма в однополярном мире, эксплуатации и зависимости от диктата крупно-корпоративного капитала, и изощренного контроля и манипулирования поведением и образом мысли личности в том числе с помощью электронных технологий. Обращение к идеям и динамике философии освобождения позволяет извлечь уроки, переосмыслить и творчески применить их в современной ситуации.

Столь же актуальна и межкультурная философия в ее оригинальном варианте, возникшем из философии освобождения. Она исследует возможности и пути освобождения в сфере культуры и интеллектуально-духовного мира человека. В отличие от навязываемой господствующей культуры она обосновывает право на культурное многообразие и идентичность. Однако культурные различия и неадекватное восприятие других нередко используются политиками в раздувании вражды и насилия для достижения своекорыстных целей господства. Это облекается некоторыми теоретиками в форму концепций «войны культур» и «столкновения цивилизаций», оправдывающих гегемонизм. В противовес этому межкультурная философия утверждает многообразие культур и диалогические отношения их представителей как путь к взаимообогащающему расцвету культур, взаимопониманию и миру.

Философы Латинской Америки, России и других стран убедительно доказывают возможность и необходимость диалогических отношений в культурно многообразном и глобально взаимосвязанном мире. Диалог – альтернатива конфронтации, насилию и войнам, которые в термоядерный век угрожают самому существованию человечества. Перед лицом обостряющихся глобальных проблем – экономической слаборазвитости целых регионов, климатических изменений, пандемий и других бедствий – народам необходим диалог для взаимопонимания и сотрудничества в совместных ответах на эти вызовы, а в конечном счете для выживания.

Идеи освобождения и межкультурного диалога особенно востребованы в сегодняшней борьбе за суверенитет и «философскую деколонизацию», за переход от «монологизма» гегемонистской однополярности к многополярному (полицентричному) миру суверенных государств, основанному на диалогических отношениях равноправия и взаимоуважительного сотрудничества для решения социальных и глобальных проблем.

Эти два взаимосвязанных явления, философия освобождения и межкультурная философия диалога, порожденные латиноамериканской мыслью и получившие признание в России и других странах, рассматриваются в современном контексте в данной статье.

Латиноамериканская философия освобождения в России

В 1984 г. мексиканский философ Леопольдо Сеа посетил Москву, чтобы получить почетную степень доктора философии МГУ имени М.В. Ломоносова и отметить публикацию своей книги «Философия американской истории» на русском языке. Мне довелось участвовать во встрече с Сеа в редакции журнала «Латинская Америка», на которой он высказал интересные мысли, в том числе об историческом сходстве России, Испании и Латинской Америки, каждая из которых страдала от войн и искала свой независимый путь развития. Драматические ситуации стимулировали поиски их решений и порождали чрезвычайные духовно-интеллектуальные усилия, приводившие к взлету философского, литературного и художественного творчества. Литературу, искусство и философию этих народов объединяли такие общие черты, как вовлеченность в социально-политическую жизнь общества и его проблемы, социальная критика, поиск идеалов и духовных ориентиров. Это служило основой взаимного интереса и диалога между латиноамериканскими и российскими философами.

К тому времени в Институте философии РАН в Москве, в Секторе современной западной философии, где я работал старшим научным сотрудником, действовала творческая группа по исследованию латиноамериканской философии, в которой принимали участие также латиноамериканисты из других академических институтов. Результатом работы этой группы стала публикация ряда сборников [1]. В 1988 г. вышел коллективный труд «Из истории

философии Латинской Америки XX века» [2], в котором давалась историческая панорама развития латиноамериканской философии (Альберди, Корн, Ваз Феррейра, Рамос, Васконселос, Гаос, Сеа) и ее современное выражение в философии и теологии освобождения.

В 1986 г. в журнале «Вопросы философии» была опубликована моя статья «Латиноамериканская философия освобождения» [3] (а затем ее перевод на испанском в журнале РАН *Ciencias Sociales*) [4; 5]. Это была первая в России (и, пожалуй, первая или одна из первых в Европе) публикация, в которой латиноамериканская философия освобождения признавалась и рассматривалась как новое философское течение. Латиноамериканские философы, которые боролись за свое признание у себя на родине, были рады, что их философия получила положительный отклик в России.

По приглашению Института философии в 1986 г. в Секторе побывал видный перуанский философ Франциско Миро-Кесада, а затем ряд других латиноамериканских философов, таких как Энрике Дуссель, Рауль Форнет-Бетанкур и Орасио Серрути-Гульдберг. Завязались творческие контакты с международным философским журналом *Concordia*, главным редактором которого является Рауль Форнет-Бетанкур. В 1987 г. мне, вместе с В.С. Семеновым, бывшим редактором „Вопросов философии“, довелось участвовать в Чрезвычайном Всемирном Философском Конгрессе (FISP) в Кордове, Аргентина. Страна только приходила в себя после диктатуры, в поисках путей демократизации и развития. Впечатляющим было радушие и особый интерес к философам из России, а также чувство солидарности. На конгрессе удалось лично познакомиться с Артуро Роигом, Освальдо Ардильесом и другими представителями философии освобождения. В 1988–1990-е гг. я был в творческой командировке в Боготе (Колумбия) по приглашению тамошнего университета, во время которой опубликовал книгу «Латиноамериканская философия: проблемы и тенденции» [6]. В 1992 г. я был приглашен в Университет Джорджии, США, на преподавательскую и исследовательскую работу, которую и продолжаю, в том числе по латиноамериканской философии и межкультурной философии, в диалоге с коллегами из Института философии РАН и Латинской Америки.

Введение в научный оборот латиноамериканской философии было свежим веянием и для философского климата в России того времени. Сама тема была новой; она воспринималась как вызов диалат-истматовской схеме и традиционно европоцентристским представлениям о философии. Многим существительное «философия» казалось несовместимым с культурно-определяющим прилагательным «латиноамериканская». Позволительно в таком случае было спросить: А как же тогда быть с прилагательным «русская» и т.п.? Трансформирующим следствием этого поворота к культуре оказывалось, что в переосмыслении нуждается само понятие философии и истории философии. Идет ли речь о философии как всего лишь сциентистской абстракции, вневременной и внеисторичной, или же о выработке культурно-укорененной и

контекстуализированной философии, которая отражает общечеловеческие ценности и включает универсально-значимый вклад различных культур в конкретно-историческое приумножение философских достижений человечества?

Исследователи вырабатывали методологический подход к латиноамериканской или «национальной» философии, который рассматривал ее как факт и феномен, объективно существующий в его конкретно-исторической форме, как философию с ее содержанием, проблематикой, формами выражения и другими особенностями. Обосновывалась «легитимность» такой философии. Вместе с тем латиноамериканская философия, как и другие культурно-укорененные философии, должны рассматриваться в контексте всего спектра современной философии как одно из ее проявлений. Это помогает более многомерному видению философии, включая ее культурно-исторические выражения. Получалось, что на латиноамериканском фронте отстаивалось также и право на признание самобытной русской философии, как и других культурно-укорененных выражений философской мысли. Примечательно, что в то же время в Институте философии РАН в Секторе восточных философий под руководством Мариэтты Тиграновны Степанянц также велись исследования по межкультурной философии [7].

Дорогу пробивало плюралистичное понимание философской культуры, которое с трудом добивалось признания в странах Запада, преодолевая инерцию евроцентризма, логоцентризма и инструментальной рациональности. Сравнительные и межкультурные философские исследования были перспективным направлением, во многом созвучным инновациям постмодерной, постколониальной и межкультурной философии.

Философия освобождения

После войны за независимость, аргентинский мыслитель Хуан Баутиста Альберди в своем «манифесте», опубликованном в 1842 г., призвал к созданию новой, «национальной философии» или «американской философии», которая отвечала бы духовным и социальным потребностям становящихся государств, была бы социальной, политической, позитивной и республиканской, и ставила в центр внимания вопросы свободы личности и народа [8]. С этим перекликались попытки создать самобытную латиноамериканскую литературу.

Франсиско Миро Кесада выделил с начала XX в. три периода в развитии латиноамериканской философии как «проекта». Первый – «поколение основателей»; второй – поколение, способствовавшее институционализации и «нормализации» философской профессии (1940–1960), видными представителями которого были Артуро Ардао, Аугусто Салазар Бонди, Франсиско Миро Кесада и Леопольдо Сеа; и третий период – философия освобождения.

Латиноамериканская философия родилась в жарких дебатах в 1950–1960 гг. о том, существует ли и возможна ли такая философия. Камнем

преткновения был вопрос о соотношении универсального и культурно-специфического в философии. Для позитивистов определение «латиноамериканская» казалось несовместимым с философией как универсальным знанием. Однако оппоненты упрекали их за «абстрактный универсализм». Некоторые авторы впадали в другую крайность, преувеличивая культурно-специфическое в противовес универсальному, что расценивалось как «тропикализм». В итоге возобладала позиция авторов, которые стремились выяснить, как в латиноамериканской философии сочетается универсальность с укорененностью в культурных традициях региона. Примечательно, что в 2009 г. латиноамериканские авторы издали энциклопедический труд «Философская мысль Латинской Америки, Карибских стран и „латинос“ [1300–2000]: история, течения, темы и философы» [9], что было весомым аргументом в пользу существования латиноамериканской философии.

Философия освобождения заявила о себе в Аргентине в начале 1970-х, среди молодых университетских преподавателей, оппозиционно настроенных к тогдашней военной диктатуре и требовавших демократических преобразований в обществе. Многие из них подверглись репрессиям и были вынуждены эмигрировать. Ядро философии освобождения составила группа философов: Энрике Дуссель, Артуро Роиг, Освальдо Ардиллес, Марио Касалья, Горацио Серути Гульдберг, Хулио Де Сан, Анибал Форнари, Даниэль Гильот, Родольфо Куш, Карлос Кульен, Альберто Паризи, Максимо Чапарро, а также известные теоретики теологии освобождения Уго Ассман и Хуан Сканноне. Философия освобождения быстро обрела приверженцев в других странах Латинской Америки, стала явлением континентальным. Она широко обсуждалась на философских конгрессах и в публикациях.

Первым исследовательским результатом этих философов явилась вышедшая в 1973 г. коллективная монография «К философии латиноамериканского освобождения» [10]. В ней провозглашалось «рождение нового стиля философского мышления в Латинской Америке». В предисловии к книге говорилось: «Философия, традиционно понимаемая как „теория свободы“, теперь хочет быть „знанием освобождения“, для чего она должна решительно посвятить себя разоблачению объективных репрессивных тотальностей, включая само понятие „свободы“, и должна стремиться освободить конкретного человека с его неотъемлемыми особенностями, с тем, что делает его радикально „другим“». Далее отмечалось, что в Латинской Америке «отныне строгость философского творчества должна быть не имитацией европейского, а созданием собственного, исходя из нас самих, рассматривая нас и признавая нас как ценных» [10. Р. 5].

Согласно авторам, философия освобождения стремится мыслить из экстерности Другого, который пребывает за пределами господствующей и репрессивной системы. Философия, которая обращается всерьез к эпистемологическим условиям самого мышления, к культурной и политической ситуации латиноамериканских народов, исходя из их положения угнетенности

и зависимости не может не быть философией освобождения. В Латинской Америке подлинной философией может быть лишь такая, которая выполняет задачу критической деконструкции прежнего философствования, скрывавшего угнетенность, а затем, исходя из практики освобождения, осуществляет конструктивную работу по выяснению реальных категорий, которые позволят народу, бедным и маргиналам воссоединиться с человечеством грядущей общественной системы — более справедливой в межличностных, социальных и международных отношениях.

Эти философы стремятся создать аутентичную латиноамериканскую философию, которая была бы универсальной по значимости и в то же время способной раскрыть смысл нынешней исторической ситуации латиноамериканских народов, служить идейно-теоретической основой практики освободительной борьбы. По их мнению, данная философия должна быть обращена к проблемам истории, политики и национальной культуры. Центральная из них – разработка теории исторического и социального изменения в Латинской Америке. Это предполагает выяснение таких понятий, как прогресс, регресс, эволюция, стагнация, выработку концепции социальных противоречий и способов их разрешения. Под углом зрения задач освобождения рассматриваются философские проблемы культуры, этики, философии истории, культурно-исторического творчества, роли народа как субъекта общественных преобразований. В сфере их анализа – вопросы метода, категориальный строй, отношение теории и практики. Данная философия призвана раскрыть глубинные причины социокультурной зависимости и указать пути социального обновления и, «исходя из исторической практики масс в освободительном процессе, раскрывать неизведанные горизонты величия для нового человека в новом мире» [11. Р. 26].

В этом идейном движении сосуществуют в сложном, нередко дискуссионном взаимодействии различные взгляды и подходы. В нем условно можно выделить две ветви. Работы представителей одной из них отличает язык и стиль, отмеченный влиянием теологии освобождения (Дуссель, Ассман, Сканноне и др.). Представители другой ищут подходы к поставленным проблемам на собственно философских и методологических основах (Роиг, Серутти, Сантос и др.). И те и другие считают главной целью философии – служить освобождению народа. Они едины в том, что философия должна осмысливать латиноамериканскую действительность, дать ответ на актуальные проблемы континента, стать «аутентичным мышлением». Различия и дискуссии возникают в вопросе о том, как достичь этого.

Представители первой ветви сосредоточены на критической «деструкции» западноевропейских философских учений как идеологической основы господства, чтобы расчистить почву для нового сознания. Представители второй ветви более связаны с «историей идей», стремятся воссоздать подлинную картину философского процесса в Латинской Америке, ищут в прогрессивном опыте латиноамериканской мысли основу аутентичной философии.

Первые тяготеют к популистской трактовке понятие «народ». Вторые критикуют социально не дифференцированное толкование категории «народ», указывают на важность учета классово-структурной структуры общества. Внимание первых сосредоточено преимущественно на онтологических, методологических, этических вопросах. У вторых преобладают проблемы эпистемологии, соотношения философии и политики, идеологии.

Первые ставят во главу угла философию культуры и истории, видят ее задачу в «онтологическом восстановлении латиноамериканской сущности» (М. Касалья и Р. Куш). Латиноамериканская философия, отмечают они, находится в поиске своей проблематики, своего субъекта, историчности, связи с культурой народа, борющегося за освобождение. Э. Дуссель, О. Ардильес, Х. Сканноне, Д. Гильот считают первой философией этико-политическую. Ее отправная точка – способность занять верную этическую позицию по отношению к народу, «мыслить из несправедливости», которая открывается «в лице бедного», угнетенного. Идея коммуникативного отношения «лицом-к-лицу» (заимствованная у Э. Левинаса) рассматривается как первичное и основополагающее отношение и наполняется политическим содержанием.

Данная философия примечательна как специфическая форма ревизии современной западной философии. Последняя подвергается критике прежде всего как носительница дискриминационных идей господства, европоцентризма и «культурного империализма».

В плоскости теоретико-методологической, критики западной философии показывают ограниченность эвристических возможностей этой философии и ее неспособность служить теоретической основой для решения важнейших задач латиноамериканского общества.

Как альтернатива ставится вопрос о «философской деколонизации» и выработке новой философии, ориентированной на новые методологические, этические и мировоззренческие принципы. В качестве существенных черт такой философии указываются, во-первых, ее радикально-критический характер, включая переосмысление ее собственных основ, и, во-вторых, связь с практикой освобождения.

Провозглашая в качестве первоочередной задачи освобождение от неокOLONIALНОЙ «культурной зависимости», философы уделяют большое внимание проблемам культуры. В поисках позитивного содержания философия освобождения ищет опору в самобытности народной культуры. Она характеризуется ими как «фундаментальная политическая категория». Культура народных масс с ее «этико-мифологическим ядром» – это устойчивый центр сопротивления угнетению и духовному порабощению. Это одновременно и та область идеалов и чаяний народа, в которой «народные массы вырабатывают свой политический проект освобождения» [12. Р. 28]. Поэтому задача философа – услышать этот голос народа и выразить его теоретически и программно.

Тема освобождения путем радикальных изменений выражается в категориальном строе данной философии. Одно из ее центральных понятий –

Alteridad, сочетающее ряд близких значений: инаковость, онтологическое различие, экстериорность, открытость новому, изменение, обновление. Оно подкрепляется родственным понятием *el Otro* – «другой». Парными категориями к ним, но с противоположным значением являются *totalidad* – «тотальность» и *lo mismo* – «то же», тождество. Эти философские понятия становятся инструментом анализа социально-политической реальности [13. С. 242].

Не испытывая иллюзий относительно существующей системы, с ее дисфункциональной «либеральной демократией» и коррумпированными элитами, авторы ищут альтернативу и политические силы, которые были бы способны вывести страны, находящиеся под двойным гнетом авторитаризма и неокOLONиализма, из порочного круга структурного насилия и зависимости. Они обращают свои взоры к идеализируемым маргинальным слоям как возможным носителям радикальных изменений, «другим» относительно господствующей угнетательской «тотальности», как предположительно не интегрированным в индустриально-постиндустриальную систему и исторически пребывающим как бы вне ее, не исчерпавшим своего революционного потенциала и способным выполнить миссию освобождения человечества от угнетения и несправедливости.

Особое внимание в философии освобождения уделяется морально-этической проблематике. Артуро Роиг (Arturo Andrés Roig 1922–2012) проводит различие между этичностью (объективированной моралью) и моральностью (субъективной моралью). Он разоблачает идеологическую универсализацию насаждаемой «господствующей этичности государства», которая может быть репрессивной. Этому он противопоставляет субъективную мораль, которая отстаивает достоинство личности и может подвигать индивидов и общественные группы к участию в протестных движениях за свободу и справедливость, в лоне которых в чрезвычайных обстоятельствах зарождается побуждающая к переменам «возникающая мораль» или «мораль возникновения» (*la moral emergente* o *moral de la emergencia*). Он называет ее также «моралью принципиального гуманизма» (*la moral del humanismo principista*) [14].

Обращение А. Роига к моральному субъекту связано с переосмыслением концепции субъекта, разума и истории. В противовес постмодернистскому отрицанию субъекта он развивает концепцию «антропологического априори» и историчности человека, накладывающейся на его социальный опыт. Именно в действии человек обретает свою сущность и проявляет свою творческую и преобразующую роль в мире. А. Роиг отмечает глубокие исторические корни идентичности латиноамериканских народов и самоутверждение «латиноамериканского субъекта», который сменил колониальное *ego conquerer* на освободительное *ego liberator* [15. Р. 43]. Антропологическое априори имеет ярко выраженное коллективное измерение: чтобы быть человеком в полном смысле этого слова, необходимо признавать собственное достоинство и достоинство других людей. Критикуя «конец истории»

Ф. Фукуямы, А. Роиг заявляет, что она означает «разоружение сознания и способности восстания народа», но народы Латинской Америки перед лицом острых проблем не хотят «закрывать историю», и их целью является освобождение [16. Р. 212].

Энрике Дуссель (Enrique Domingo Dussel Ambrosini 1934–2023), один из ведущих представителей латиноамериканской философии освобождения, предпринял попытку сформулировать принципы этой философии и систематизировать ее идеи. Он дал оригинальную разработку этики, эстетики, политики и педагогики освобождения. Одним из наиболее значительных его трудов явилась «Этика освобождения в эпоху глобализации и исключения» [17]. В центре нее – жизнь человека в единстве ее материальных, социокультурных и духовных сторон. Жизнь человека рассматривается как критерий практической истины, на котором основывается универсальный материальный этический принцип. Согласно ему «тот, кто поступает этически, *должен* (как обязанность) производить, воспроизводить и ответственно развивать конкретную жизнь каждого человеческого субъекта, в *сообществе жизни*, исходя из культурной и исторической “хорошей жизни”» [17. Р. 140].

Концепция «освобождения», центральная в латиноамериканской философии, не ограничивается абстрактным понятием свободы, а провозглашает своей целью практический процесс освобождения. Э. Дуссель сформулировал «принцип освобождения» [17. Р. 140, 358–359] с его этическим императивом освобождения тех, кто является жертвами угнетения, имея ввиду латиноамериканские и другие народы. Это подразумевает долг участвовать в освободительной трансформации общества. Сами жертвы угнетения в антигегемонистском межсубъектном дискурсе обретают критическое сознание. Так возникает солидарность и совместная ответственность, чтобы создавать возможные положительные альтернативы (что является «практикой освобождения»).

Философия освобождения служит основой политической теории и анализа проблем демократии в Латинской Америке. Дуссель внес вклад в философию «политики освобождения» [18]. В дебатах о демократии он выступает, с одной стороны, против неолиберальной догмы, а с другой – против правого и левацко-анархистского экстремизмов. В целом они представляют политическую ситуацию в антагонистических понятиях: демократия участия против представительной демократии. В противоположность этому Дуссель разрешает ложное противоречие с помощью диалектического подхода, показывая, что представительство и участие не являются антагонистическими понятиями, а дополняют друг друга, и оба они рассматриваются как две ветви демократии: «демократия участия, *артикулированная с представительной демократией*» [19. Р. 28]. Речь идет, по сути, о политической революции: «Это должна быть новая модель политической системы, соотнесенная с трансформацией и транслиберальной цивилизацией (и транскапиталистической с экономической точки зрения)» [19. Р. 31].

Философия освобождения выступает как радикальная оппозиция вестернизаторской идеологии «десаррольизма» (от исп. *desarrollo* развитие). Она вносит существенный вклад в критику гегемонистской глобализации с исторической, культурной и этической точек зрения [20]. Эта тема была развита в дебатах о «философии латиноамериканской истории» (Л. Сеа), «цивилизации и варварстве» (А. Роиг), «зависимости и освобождении» (Э. Дуссель, Р. Форнет-Бетанкур, Х.К. Сканноне, О. Ардилес, О. Серутти-Гульдберг). Они развивают этическую и политическую критику глобализации с теоретических позиций постколониальности и межкультурности. Избавление от пут неоколониальной зависимости во всех ее проявлениях является целью теории и практики освобождения.

Межкультурная философия диалога

Важным результатом философии освобождения на этапе зрелости явилось формирование родственной ей межкультурной философии. В целом, межкультурная философия, возникшая в 1980-х годах, была разработана с разных точек зрения Францем Виммером, Хайнцем Киммерле, Рамом Адхаром Маллом, Раймоном Паниккаром, Раулем Форнет-Бетанкуром и другими. В Латинской Америке сформировался оригинальный, вдохновленный философией освобождения вариант межкультурной философии.

Рауль Форнет-Бетанкур, кубинский философ и профессор Университетов Ахена и Бремена, является видным представителем латиноамериканской философии освобождения и межкультурной философии. В конце 1980-х гг. он перешел от подхода к латиноамериканской философии как инкультурированной к модели межкультурной философии. В практическом плане, в 1989 г. он организовал регулярно действующую и поныне серию семинаров программы философского диалога Север–Юг. В этом диалоге на первый план вышли этика дискурса и философия освобождения, представленные соответственно К.-О. Апелем и Э. Дусселем.

Форнет-Бетанкур видит двуединую задачу межкультурной философии в теоретической реконфигурации самой философии и ее вкладе в решение актуальных проблем человечества. Он характеризует межкультурную философию как «новую историческую конфигурацию философствования» и программного поворота в философии, который должен быть конкретизирован в проекте «радикальной трансформации способа мышления, познания, интерпретации» [21. Р. 11–12].

Он разрабатывает проект межкультурной трансформации философии, который вносит значительный вклад в поиск новых способов мышления и философского осмысления современных проблем, помогая нам лучше понять их первопричины и возможные решения и альтернативы. Его подход к трансформации философии существенно отличается, например, от проекта К.-О. Апеля семиотико-прагматико-герменевтической трансформации

Кантовской трансцендентальной философии. Целью проекта Р. Форнет-Бетанкура является радикальная трансформация философии с точки зрения межкультурного подхода в методологическом, эпистемологическом и систематическом планах. В нем, в отличие от европоцентристского канона, различные философские традиции рассматриваются как культурно-укорененные. Это означает радикальные изменения в теоретических основах понимания философских вопросов в свете фундаментальной роли культуры в развитии философии. А это открывает новую перспективу в нашем понимании того, что такое философия, истории философии и ее роли в современном обществе.

В этой трансформации речь идет о межкультурном диалоге в философии, о переходе от монокультурной к межкультурной модели философии, основанной на диалоге между культурами и их традициями философской мысли. Это предполагает необходимость учиться философствовать в контексте диалога культур. Трансформироваться предстоит и латиноамериканской философии, которая, по мнению Р. Форнет-Бетанкура, должна отражать культурное многообразие Латинской Америки, где есть также коренное индейское население и выходцы из Африки и Азии с их традициями мысли, которые были маргинализированы.

Форнет-Бетанкур подчеркивает «контекстуальность и историчность философствования» и «контекстуальную полифонию, которая отражает множественность путей интеллекта у человечества с его культурами» [21. Р. 14]. При этом межкультурный подход не означает этноцентризм или релятивизм. Контекстуальность и историчность «выражают конечность бытия человека в данном пространстве и времени» и являются не препятствием, а условием для общения и универсальности. Однако необходимо переосмыслить концепцию универсальности. Межкультурная философия «не отказывается от идеала универсальности, а предполагает задачу „восстановления“ горизонта универсальности посредством продвижение практик когнитивного баланса и медленных процессов обучения и обмена», движения к «межкультурный универсальности» [21. Р. 15, 19].

Проект межкультурной трансформации философии рассматривает философию как культурно укорененную. Это – проект «трансформации философии опираясь на различные культурные традиции человечества» [22. Р. 13]. У него есть двойная задача. Во-первых, философия должна критически пересмотреть свой способ мышления и выявить «монокультурную» ограниченность основных концепций, и «благодаря межкультурному импульсу открыться новым возможностям культурно не-редукционистской философской рефлексии» [22. Р. 13]. В этом плане межкультурное измерение философии призвано преодолеть «монокультурность» евроцентризма и ограниченность сравнительной философии. Форнет-Бетанкур утверждает необходимость пересмотра европоцентристской философской историографии и, основываясь на реконструкции истории идей в Африке, Азии и Латинской Америке, создания нового взгляда на историю философии.

Вторая задача связана с социальной ролью этой трансформированной философии, которая должна быть способна разрабатывать идеи и подходы, помогающие противостоять вызовам нашего времени. Эти вызовы в основном исходят из «основных противоречий нашей исторической ситуации, отмеченной конфликтом между агрессивной экспансией политико-экономического проекта, стремящегося гомогенизировать мир в одну так называемую планетарную цивилизацию и – диалектикой культурного сопротивления народов, которые хотят вновь утвердить свое право на политическое, экономическое и культурное самоопределение» [22. Р. 12].

В противовес детерминистским догмам и «урагану глобализации» философия открыта плюрализму и множеству культурных контекстов современного мира, и таким образом «межкультурность поможет философии осознать, что наше историческое время не обусловлено предполагаемым однолинейным развитием, а существуют современные контекстуальные реалии и силы, которые борются за автономное развитие согласно своим культурным корням» [22. Р. 12].

Межкультурная универсальность: контекстуальная, диалогическая и справедливая

Межкультурная философия последовательно отстаивает плюрализм и признание культурного многообразия. При этом она противостоит этноцентризму и релятивизму. Межкультурная философия выступает за универсальность и истину. В этом отношении она отличается от скептицизма постмодернистских философов. Форнет-Бетанкур подчеркивает «универсалистское призвание межкультурной философии как одну из ее основополагающих черт» [21. Р. 15]. Вместе с тем трансформация философии включает также переосмысление концепции универсальности. Межкультурная философия критикует традиционные взгляды на универсальность в западной мысли и пытается разработать альтернативную концепцию универсальности как контекстуальной, диалогической, межкультурной и справедливой.

Форнет-Бетанкур критикует претензии европейской и любой другой философии на универсальность. Универсалистская претензия европейского этноцентризма была примером «самопровозглашенной универсальности». Подобная критика «вполне применима к любому другому типу претензий на универсальность – будь то африканской, азиатской или латиноамериканской – которая была бы результатом монокультурного провозглашения» [23. Р. 166].

Форнет-Бетанкур критически пересматривает западные концепции универсальности в их эпистемологических, культурных, социально-политических и антропологических аспектах. Он указывает на эпистемическую недостаточность западного взгляда на универсальность, главным образом потому что он находится под влиянием сциентизма и технократических элит. Этот

взгляд универсализирует западные концепции и ценности и оправдывает глобальные претензии гегемонистской политики. Форнет-Бетанкур называет это ситуацией эпистемологического насилия, которая вкупе с гомогенизирующей глобализацией ставит под угрозу культурное разнообразие в мире. Важно, что межкультурная философия не выступает против научного знания. Однако, с его точки зрения, «когнитивное отрицание человечества и его культур недопустимо, поскольку оно противоречит признанию культурного разнообразия» [24. Р. 78].

Форнет-Бетанкур намечает альтернативную концепцию универсальности с точки зрения межкультурной философии. Универсальность следует понимать как «исторический контекстуальный процесс готовности к общению и, следовательно, также процесс развития политической воли к организации условий жизни в многообразии таким образом, чтобы это не было построением *одного глобального мира*, а чтобы многие миры могли сосуществовать в равновесии». Поэтому «общность, совместность и солидарность являются историческими условиями, которые делают возможным развитие универсальности *для всех народов человечества*. И это означает, что всякая *ссылка на универсальность* проходит через отношения с другим» [25. Р. 63].

Межкультурная философия также затрагивает вопрос диалектики всеобщего и единичного. Для Форнет-Бетанкура эти философские понятия – не просто абстракции, а они касаются людей и культур. По его мнению, в западной философии при формулировании идеи всеобщности различие между всеобщим и единичным проводится таким образом, что «единичное (особенное) всегда оказывается в невыгодном положении, будучи вынужденным оправдываться перед якобы универсальным или искать пути интеграции себя в универсальное» [25. Р. 66].

С этих позиций Форнет-Бетанкур критикует «абстрактную универсальность», которая оторвана от реальной жизни из-за «дематериализованного» взгляда на бытие. Вместо отношений «в абсолюте и с абсолютом», как это было в немецком идеализме, это должны быть «отношения внутри и между многими контекстуальными мирами». Он предлагает видение «универсальности как множественного мира в экономическом, политическом и культурном равновесии» [25. Р. 64]. Напряжение между всеобщим и единичным должно быть не разговором подотчетности перед предполагаемым «центром» мира, а переведено в межкультурную перспективу как «разговор со всеми и между всеми» [25. Р. 66–67].

В качестве альтернативы «абстрактной универсальности» он разрабатывает концепцию конкретной и контекстуализированной универсальности, цель которой — улучшить жизнь людей. Он подчеркивает контекстуальность нашего понимания множественности и универсальности [21. Р. 14]. Межкультурная философия в своем подходе к универсальности артикулирует культурное многообразие конкретных миров, в которых живет человечество [25. Р. 9].

Универсальность рассматривается как реализация всех культурных миров человечества. Соответственно, люди не должны рассматриваться просто как средство для реализации универсальной идеи. Вместо этого каждый может участвовать в универсальности как «процессе гуманизации условий жизни». Универсальность должна быть также местом и защитным убежищем для частного: «Ибо человечеству также нужны частное и единичное, чтобы универсальность не стала ловушкой абстракции, которая в конечном итоге оказывается разрушительной» [21. Р. 73].

Межкультурная философия также служит руководством для реализации множественности реального мира. В этом плане она обосновывает необходимость трансформации мирового порядка таким образом, чтобы он гарантировал справедливые условия для общения между культурами с их мировоззрениями, которые предстоит материализовать в реальном мире. Форнет-Бетанкур рассматривает межкультурную философию как основу для движения, которое экономически, политически и социально организует экуменический союз наций и культур, объединяя людей «в общей цели сделать жизнь возможной для всех» [23. Р. 382]. Эта универсальность предполагает освобождение и реализацию всех культурных миров.

Межкультурная трансформация философии включает антропологический поворот. Столкнувшись с социальным, политическим, культурным и антропологическим кризисом, межкультурная философия служит основой для всеобъемлющего ответа на кризис, раскрывая его первопричину и ориентируя в поиске альтернатив. Желаемая всеобъемлющая трансформация стремится не только к улучшению человеческих условий, но и, главное, к совершенствованию самих людей [25. Р. 70]. Это требует диалогических отношений и этики совместной ответственности и солидарности: «Универсальность должна мыслиться и практиковаться как процесс, способствующий взаимности и полной реализации человечности человека в условиях солидарной совместной жизни» [25. Р. 70].

Достижение этой цели требует радикальной перемены в умах и сердцах людей, метанойи. Поиск этой альтернативной универсальности «делает необходимым антропологический поворот в современном человеческом типе». Это означает, что людям необходимо отказаться от индивидуалистически изолированного и фрагментированного «образа человека» и преобразовать себя через «развертывание отношений взаимности и сообщества» [25. Р. 71].

Межкультурная философия определяет универсальность в терминах солидарности и сосуществования, как «метод преобразования современного общества, ориентированного на совместную жизнь», и она «может и должна пониматься как политическая и социальная программа для изменения нынешних преобладающих материальных условий» [25. Р. 70].

Форнет-Бетанкур подчеркивает преобразующее значение этого поиска «справедливой универсальности», стремящейся улучшить условия человеческого существования и совместной жизни. Эта трансформация является

всеобъемлющей и включает в себя международное измерение и борьбу за новый миропорядок: «Вопрос о том, останется ли универсальность „привилегией“ мировых элит гегемонистского порядка и его так называемой глобальной культуры или же она станет практикой совместной и симметричной политики преобразования мира, – это вопрос, который будет решаться в борьбе за новый порядок международных отношений» [25. Р. 71].

Диалог как условие преобразования общества и препятствия ему

Ключом к объединению множества культур и людей как их носителей является диалог. Форнет-Бетанкур, следуя философии диалога М.М. Бахтина, рассматривает диалог не просто как разговор, а как диалогические отношения. Он говорит о нормативности диалогических отношений на всех уровнях: межсубъектном, в обществе и между культурами. Множественность культур предполагает их взаимосвязь и диалог. В основе межкультурного взгляда на универсальность лежит диалог или, точнее, диалогические отношения с «другим». Это включает межкультурный диалог.

Межкультурный диалог создает условия, которые позволяют философии достичь подлинной универсальности, которая возникает из общения между различными культурными мирами человечества. В отличие от глобализации, которая обещает «один мир», навязанный посредством гомогенизации и стирания различий, межкультурная философия предлагает новое понимание универсальности как диалога культур. Эта универсальность понимается с точки зрения разнообразия человечества и как «множественность в диалоге» [25. Р. 67]. Межкультурная философия утверждает «диалогическую универсальность», которая рассматривается не как самоцель, а как возможный путь для людей к полной реализации их человечности в условиях совместного проживания и солидарности.

Форнет-Бетанкур подчеркивает, что философия должна распространять «культуру разума» в общественном сознании и «показывать путь диалога как единственно разумную альтернативу, ведущую к подлинной гуманизации истории» [21. Р. 48]. Укрепление диалогических отношений является как условием, так и необходимым средством для преобразования общества и международных отношений в направлении более гуманного, мирного и справедливого миропорядка.

В нормативном плане важность диалога убедительно обоснована. Однако эмпирические исследования показывают, что на практике установление диалогических отношений оставляет желать лучшего. Форнет-Бетанкур обращает внимание на различие между «диалогом как идеей» и «диалогом как опытом», между теорией и практикой, в контексте которых реализуется диалог в конфликтном мире, что ставит вопросы относительно «условий возможности или невозможности диалога» [21. Р. 39].

Он отмечает целый комплекс причин, препятствующих диалогу: структурные противоречия в истории и унаследованные от колониализма

проблемы; дегуманизирующая инструментальная рациональность и неолиберальная капиталистическая экономика; асимметрия власти и маргинализация традиционных культур; неравноправное положение участников диалога [21. Р. 43]. Выявление и преодоление этих препятствий является условием развития диалогических отношений, что означает трансформацию общества.

Антиподом диалога является монологический и авторитарный образ мысли и различные формы идеологии исключительности, шовинизма, фундаментализма и экстремизма, нетерпимые к «другому». Не столь очевидным, хотя и не менее разрушительным, является злоупотребление самим понятием «диалога» и другими высокими понятиями, когда они низводятся до простых клише в политической демагогии или псевдофилософской софистике. Подобное особенно тревожно если происходит в академических ассоциациях, провозглашающих своей целью способствование диалогу. Философам, в том числе из Латинской Америки, пришлось столкнуться с этим в случае с так называемым «Международным обществом универсального диалога» (International Society for Universal Dialogue, ISUD), которое получило скандальную известность после путча, в результате которого оно оказалось захвачено гегемонистской группой из США, лицемерно эксплуатирующей идею диалога и другие высокие понятия в неблагоприятных целях.

Эта шокирующая история получила широкий резонанс в ряде публикаций, в том числе и философов из Латинской Америки, авторы которых анализируют «анатомию» путча, стремясь понять причины происшедшего и извлечь уроки, чтобы не допустить подобного. Один из них, бразильский философ Ховино Пицци, профессор Федерального университета Пелотас, был участником IX конференции ISUD в 2012 году и свидетелем путча. Возмущенные члены организации потребовали ее роспуска и в знак протеста покинули ее [26. Р. 55]. Х. Пицци в своих публикациях разоблачает демагогию путчистов, претендующих на лидерство в «универсальном диалоге». Он также выражает негодование членов организации по поводу восхваляющих путчистов публикаций и коллаборационизма Э.А. Тайсиной (Казанский государственный энергетический университет). Как он пишет, «В то время, когда приверженцы диалога протестовали против узурпации и пытались справедливо разрешить кризис организации, Эмилия Тайсина подобострастно прославляла путчистов и псевдо-ISUD, но при этом скрывала реальный кризис организации, и это было обманом» [27. Р. 15]. Путчисты оценили сервилизм Э.А. Тайсиной, выдвинув ее в секретари: «ее коллаборационистское раболепие перед хунтой было инструментом политических интриг; однако сомнительна честь быть Троянским конем узурпаторов псевдо-ISUD, разделяя их корыстные интересы, а значит и их вину за разрушение организации и диалога» [27. Р. 15].

С критическим анализом Х. Пицци созвучны статьи и других авторов, таких как российские философы Т.Ю. Данильченко и В.П. Гриценко, которые также были участниками IX конференции ISUD и свидетелями путча. Они

критичны по отношению к небескорыстному коллаборационизму Э.А. Тайсиной, бросающему тень на российскую философию. Они пишут о псевдо-ISUD, что «это не независимая организация, а заложник и рупор гегемонистски ангажированной авторитарной группы, спонсируемой корпоративными деньгами, подобно неоконсервативным идеологическим центрам» [28. Р. 21]. Они далее раскрывают негативные последствия шарлатанства псевдо-ISUD: «это многих шокирует, подрывает всякое доверие к академическим организациям и ставит под угрозу саму идею межкультурного философского диалога» [28. Р. 21]. Подчеркивается необходимость критически отделять подлинный диалог от симулякра. Д. В. Джохадзе солидаризируется с ними в критике дезинформирующих «услужливо-хвалебных» публикаций Э.А. Тайсиной об ISUD и ее «лоббирования ISUD в России» с призывами стать членами этой фейковой организации [29. С. 94; 30. Р. 26–27]. Канадский философ и юрист К. Блэк дает правовую оценку захвату ISUD, называет это «фашистским путем» и рассматривает в контексте распространения правокстремистских и гегемонистских атак на межкультурный диалог: «Гегемонистская сверхдержава не хочет допустить никакого диалога культур, диалога между народами, поскольку диалог ведет к знанию, пониманию реальной ситуации, неприятию войн и нежеланию быть зависимыми... Подобная тактика инфильтрации и подчинения международных организаций, включая тех, что ставят целью защиту справедливости, прав человека и диалог, видна в контроле США даже над различными органами ООН» [31. Р. 23].

Российские философы о межкультурной философии диалога

В 2021 г. было отмечено 50-летие «философии освобождения». В этой связи Э. Дуссель назвал ее «новым этапом в истории» и охарактеризовал следующим образом: «Это критика европоцентризма – французского, немецкого, английского и американского – и видение вещей с большей универсальностью, культурным многообразием и с точки зрения угнетенных» [32. Р. 45].

Большой вклад в межкультурный диалог продолжает вносить центр по межкультурной философии, который возглавляет Р. Форнет-Бетанкур. С 2017 г. в Барселоне действует Международная школа межкультурной философии¹. Успешно продолжают проводиться с 1995 г. Международные конгрессы межкультурной философии, доклады которых публикуются. В 2024 г. в Сантьяго, Чили, состоялся 15-й конгресс [33].

В развитие межкультурной философии и диалога вносят значительный вклад российские философы [34–37]. Монография М.Т. Степанянц „Межкультурная философия: истоки, методология, проблемы, перспективы“ [38] посвящена взаимовлиянию философских традиций Востока и Запада и рассмотрению межкультурной философии в теоретическом плане как методологии познания. Автор исходит из культурной укорененности философии

¹ Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, EIFI. URL: <https://eifi.one/>

и отстаивает признание культурного многообразия и возможности диалогического взаимодействия культур. Она рассматривает существующие пути к созданию межкультурной философии: короткий путь, ориентированный на «формирование межкультурного подхода в философии»; и длинный путь как «выход за рамки „когнитивной скромности“ к углубленному изучению идей и концепций другой культуры» [38. С. 15, 23–24]. Она видит перспективы развития межкультурной философии на наиболее творческом, третьем пути, который предполагает становление новой рациональности и полицентричного мира. Примечательна также вышедшая в свет под редакцией М.Т. Степанянц коллективная монография «Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии» [39].

Философскому осмыслению проблем, с которыми сталкивается человек и культура в современном мире, посвящены работы В.А. Лекторского. Он отмечает, что понимание открытого характера культуры и межкультурного взаимодействия выводит за рамки простой толерантности к более плодотворным отношениям межкультурного диалога [40. С. 600–606]. Для успешности диалога необходимы определенные условия, одно из них – равноправие его участников. Диалог предполагает учет точки зрения другого участника, что не означает не критического отношения к чужой позиции. Важно также наличие определенных экономических и политических условий, дающих возможность всем участникам влиять на результат диалога. У каждой культуры могут быть собственные перспективы во взглядах на способы решения тех или иных общих проблем, и их сравнение в диалоге может быть практически плодотворным. В.А. Лекторский отмечает, что для межкультурного диалога необходима универсальная система международного права и институтов как фактора мирового единства.

Оригинальный подход к межкультурной философии содержится в работах А.В. Смирнова, который обосновывает положение о многологичности разума и дает анализ логики смысла и процессуальной логики на материале арабо-мусульманской культуры. Положения о многологичности разума важны для дискуссий о цивилизационном будущем человечества. В качестве основного противоречия эпохи глобализации он называет конфликт «*моноцивилизационной и многоцивилизационной модели мирового устройства*», иными словами, конфликт «*общечеловеческого и всечеловеческого цивилизационного проекта*» [41. С. 23]. Таким образом, «*Логико-смысловой подход может послужить выработке успешного и эффективного подхода к построению проекта многоцивилизационного мира*» [41. С. 28]. Этому проекту соответствует концепция всечеловеческого, которая предполагает самоценность и нередуцируемость логик каждой из культур. А.В. Смирнов рассматривает развитие концепции всечеловеческого в русской мысли и возможности ее осуществления: «*Всечеловеческий проект мирового устройства – это проект сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа, открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур*» [41. С. 204].

Вместо заключения

Проблемы национального, социального и культурного освобождения как и «философской деколонизации», на которые стремятся дать ответ латиноамериканские философы, никуда не исчезли и даже обострились. Неоколониализм обрел форму политики глобальной гегемонии в однополярном мире, сопровождаемой милитаристскими и неототалитарными тенденциями. Гегемонизм с его имперской политикой «разделяй и властвуй» усугубляет проблемы в обществе и блокирует сотрудничество народов в решении глобальных проблем. Осознание необходимости перемен порождает поиск альтернатив. Гуманистическую альтернативу обосновывает межкультурная философия, которая отстаивает культурное многообразие и диалог, свободу, справедливость и солидарность в мирной совместной жизни людей.

Альтернативу в политике выстраивают явочным порядком страны Глобального Юга и Востока или мирового большинства, которые стремятся к суверенитету и независимому развитию с собственными культурными традициями. Они объединяются в БРИКС, Шанхайскую организацию сотрудничества, Евразийский экономический форум и подобные межгосударственные организации как ростки многополярного (полицентричного) миропорядка. Нарождающийся мир суверенных государств, выражающих стремление к диалогическим отношениям равноправия и взаимовыгодного сотрудничества для решения социальных и глобальных проблем, нуждается в концептуальном осмыслении. Это придает сугубую востребованность трансформативным идеям межкультурной философии диалога.

В идущих дискуссиях о многополярном мире скептики считают, что плюрализм чреват конфликтами, а потому, мол, предпочтительнее «гегемонистская стабильность». В противовес этому межкультурная философия утверждает, что многообразие культур – это условие их развития, и отношения должны и могут быть диалогическими, что зависит от самих людей. Эта модель межкультурного диалога может также служить образцом для политики в отношениях между народами в нарождающемся полицентричном миропорядке.

Движение за многополярность может найти в межкультурной философии плодотворные идеи и сам дух для формирования своей гуманистической философской основы. Диалог между межкультурной философией и многополярной политической альтернативой может способствовать сотрудничеству народов в решении социальных и глобальных проблем. Успешность этого, а в конечном итоге судьбы общества, зависят от самих людей как субъектов культурно-исторического творчества, как одновременно авторов и действующих лиц исторической драмы.

Список литературы / References

- [1] Католическая философия сегодня / под ред. Э.В. Деменчонка. М. : ИФ РАН, 1985. Demenchonok EV, editor. *Catholic Philosophy Today*. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 1985. (In Russian).
- [2] Из истории философии Латинской Америки XX века / под ред. А.Б. Зыковой. М. : Наука, 1988. Zyкова AB, editor. *From the History of Philosophy of Latin America in the 20th Century*. Moscow: Nauka publ.; 1988. (In Russian).
- [3] Деменчонок Э.В. Латиноамериканская философия освобождения // Вопросы философии. 1986. № 10. С. 2–12. Demenchonok EV. Latin American Philosophy of Liberation. *Problems of Philosophy*. 1986;(10):2–12. (In Russian).
- [4] Demenchonok E. La “filosofía de la liberación” latinoamericana. *Ciencias Sociales*. 1988;1(71):123–140.
- [5] Demenchonok E. La “filosofía de la liberación” en una etapa nueva. *Ciencias Sociales*. 1992;(1–2):124–140.
- [6] Demenchonok EV. *Filosofía Latinoamericana: problemas y tendencias*. Bogotá: Editorial El Búho; 1990.
- [7] Stepanyants MT. Striving for Intercultural Philosophy. In: Dallmayr FR, editor. *Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok*. Lanham, New York: Lexington Books; 2023. P. 69–94. <https://doi.org/10.5040/9781666991079.ch-4>
- [8] Alberdi JB. Ideas para un curso de filosofía contemporánea. In: Zea L. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Mexico: Tierra Firme; 1993. P. 143.
- [9] Dussel E, Mendieta E, Bohorquez C, editors. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI; 2009.
- [10] Ardiles O, Assmann H, Cassalla M, et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial BONUM; 1973.
- [11] Ardiles O. Bases para una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica: Prolegómenos para una filosofía de la liberación. In: Ardiles O, Assmann H, Cassalla M, et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial BONUM; 1973. P. 7–26.
- [12] Ardiles O. Ethos, cultura y liberación. In: *Cultura popular y filosofía de la liberación: Una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: FG. Cambeiro; 1975. P. 9–32.
- [13] Деменчонок Э.В. Философия «освобождения» // Из истории философии Латинской Америки XX века / под ред. А.Б. Зыковой. М. : Наука, 1988. P. 236–266. Demenchonok EV. Philosophy of “liberation”. In: Zyкова AB, editor. *From the history of philosophy of Latin America in the 20th century*. Moscow: Nauka publ.; 1988. P. 236–266. (In Russian).
- [14] Roig A. *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo; 2002.
- [15] Roig A. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina; 1994.
- [16] Roig A. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo; 1993.
- [17] Dussel E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta; 1998.
- [18] Dussel E. *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta; 2009.
- [19] Dussel E. *Carta a los indignados*. México: La Jornada Ediciones; 2011.

- [20] Demenchonok E. La globalización y su planteamiento en la filosofía latinoamericana. *CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. 1999;(16):39–63.
- [21] Fornet-Betancourt R. *Interculturalidad, Crítica y Liberación*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2012.
- [22] Fornet-Betancourt R. Introducción. In: *Kulturen der Philosophie. Documentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Fornet-Betancourt R., Hrsg. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung; 1996. P. 10–13.
- [23] Fornet-Betancourt R. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Editorial Declée de Brouwer; 2001.
- [24] Fornet-Betancourt R. *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2006.
- [25] Fornet-Betancourt R. *Justicia, restitución, convivencia*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2014.
- [26] Pizzi J. Parochial monologism under the guise of “universal dialogue” (ISUD). *Topologic*. 2017;(21):43–58.
- [27] Pizzi J. The Hijacked “International Society for Universal Dialogue” Must Be Dissolved: Monologic Sophistry versus Dialogic Intercultural Philosophy. *Topologik*. 2020;(28):4–27.
- [28] Danilchenko T, Gritsenko V. In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism of the «International Society for Universal Dialogue». *Topologik*. 2020;(27):5–25.
- [29] Дзхохадзе Д.В. Мир по ту сторону глобального беспорядка: Смелость надеяться // Вестник Российского философского общества. 2017. № 3 (83). P. 94.
Dzhokhadze DV. The World Beyond Global Disorder: The Courage to Hope. *Bulletin of the Russian Philosophical Society*. 2017;(3):94. (In Russian).
- [30] Dzhokhadze D. Intercultural Philosophy versus the Monologic Sophistry of the “International Society for Universal Dialogue”. *Topologik*. 2019;(25):9–30.
- [31] Black C. Separating Genuine Dialogue from Simulacra: The “International Society for Universal Dialogue” as a Parody of Itself. *Topologik*. 2018;(23):9–25.
- [32] Dussel E. La filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro. In: Dussel E, et al, editors. *Filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro*. Buenos Aires: Fundación CICCUS; 2022. P. 40–56.
- [33] Fornet-Betancourt R, editor. *Culturas, Mundo, Civilización; Entre la colonización y la liberación. Documentation des XV. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Bd. 50. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2024.
- [34] Demenchonok E. Latin American Philosophy in Russia. *Concordia: International Journal of Philosophy*. 1996;(29):79–94.
- [35] Demenchonok E, Fornet-Betancourt R. Latin American and Russian Philosophy and Literature in Dialogue: Raúl Fornet-Betancourt’s Conversation with Edward Demenchonok. In: Dallmayr F, editor. *Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok*. New York: Lexington Books; 2023. P. 375–418.
- [36] Demenchonok E. Zur Debatte über kulturelle Diversität und Interkulturalität in den USA und Canada. In: *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. Fornet-Betancourt R, Hrsg. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz; 2015. P. 187–230.
- [37] Demenchonok E, editor. *Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing; 2016.
- [38] Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблемы, перспективы. М. : Наука; Восточная литература, 2020. EDN: OBSCZH

Stepanyants MT. *Intercultural Philosophy: Origins, Methodology, Problems, Perspectives*. Moscow: Nauka publ.; Vostochnaya literatura publ.; 2020. (In Russian). EDN: OBSCZH

- [39] Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / под ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература, 2022.
Stepanyants MT, editor. *Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura publ.; 2022. (In Russian).
- [40] Лекторский В.А. Человек и культура. Избранные статьи. СПб. : СПбГУП, 2018.
Lektorsky VA. *Man and Culture. Selected Articles*. Saint Petersburg: SPbGUP; 2018. (In Russian).
- [41] Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М. : Садра, 2019.
EDN: TOMQRN
Smirnov AV. *The All-Human vs. Common-to-Humankind*. Moscow: Sadra; 2019. (In Russian). EDN: TOMQRN

Сведения об авторе:

Деменчонок Эдуард Васильевич – доктор философии, профессор, факультет языков и гуманитарных наук, Государственный университет Форт Валлей, Соединенные Штаты Америки, 31030, Форт Валлей, ул. Государственного университета, д. 1005. ORCID: 0009-0005-2136-5222. E-mail: demenche@usa.net

About the author:

Demenchonok Edward V. – PhD, Full Professor of the Department of Languages and Liberal Studies, Fort Valley State University, 1005 State University Dr., Fort Valley, GA 31030, United States of America. ORCID: 0009-0005-2136-5222. E-mail: demenche@usa.net