

А.С.Мартысевич, кандидат культурологии

ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета

ТРАНСФОРМАЦИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ХРИСТИАНСКИХ КОНЦЕПЦИЙ КУЛЬТУРЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX — НАЧАЛА XXI В.: ОТ МОНОЛОГА К ДИАЛОГУ КУЛЬТУР

Тема сосуществования различных культур на основе принципов взаимоуважения является крайне актуальной в свете политических событий последних лет. Вместе с тем, в христианской картине мира второй половины XX — начала XXI в. развиваются концепции культуры, основанные на идее открытого и ответственного диалога. Развитие данных концепций культуры связано с трансформацией их рациональности от закрытого к открытому типу.

Понятие рациональности, как правило, рассматривается исследователями на примере научной рациональности. В то же время следует отметить, что рациональность является более широким феноменом, далеко не ограничивающимся полем науки. Как справедливо указывает Л. Хабилова, научная рациональность является лишь одним из вариантов рациональности. Вполне правомерно говорить и о религиозной рациональности, тем более, если речь идет о наиболее близкой к философии области, то есть о теологии. Так, А.В. Кураев и В.И. Кураев пишут: «Если какое-то знание получено нерациональным, нетехнологичным путем, это не значит, что оно не может быть рационализировано позднее. История догматического богословия Церкви как раз и есть история сдвигания границ рационализируемости содержания веры в поле одного и того же изначально данного в откровении опыта»²⁸⁴. В.С. Швырев отмечает, что рациональность проявляется в самых различных формах человеческой жизнедеятельности. Например, он говорит не только о научной, но и о философской рациональности, а также отмечает возможность вычленения рациональности в «формах мироотношения, связанных с напряженностью личностного экзистенциального опыта», то есть в том числе и в христианской картине мира: «Все это отнюдь не исключает возможности осмысления с позиций рациональности этих форм опыта, во всяком случае в смысле фиксации, так сказать, их граничных условий, их принципиальной структуры»²⁸⁵.

В научной литературе на данный момент отсутствует единая дефиниция понятия рациональности. В данном тексте рациональность, вслед за В.С. Швыревым, будет рассматриваться в широком значении этого слова. Так, В.С. Швырев отмечает, что рациональность формируется как специфический тип ориентации в мире, связанный с определенными способами работы с его познавательными моделями. Итак, в данном исследовании в рабочем порядке рациональность понимается в качестве специфического типа ориентации в мире, выражающегося как в деятельности, так и в картине мира. В картине мира рациональность проявляется, прежде всего, в повторяющихся, рассудочно-прозрачных взаимосвязях между ее элементами, то есть в ее структуре. Рациональность в исследовании понимается как неконстантный феномен, меняющийся в зависимости от пространства и времени. На данный момент в научной литературе по вопросу неоднородности и исторической изменчивости рациональности солидаризируются многие исследователи. Из русскоязычных авторов здесь можно указать таких философов, как П.П. Гайденко, А.Л. Никифорова, И.П. Фарман,

²⁸⁴ Кураев А.В. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект / А.В. Кураев, В.И. Кураев // Исторические типы рациональности: в 2 т. / Ин-т философии Рос. акад. наук. — М., 1995. — Т. 1 / [В.С. Швырев и др.; отв. ред. В.А. Лекторский]. — С. 92.

²⁸⁵ Швырев В.С. Рациональность как центральность культуры / В.С. Швырев // Обществ. науки и современность. — 1997. — № 1. — С. 115.

В.С. Швырев и др. Из исследователей дальнего зарубежья следует вспомнить Б. Вальденфельса, Т. Куна, П. Фейерабенда, К. Хюбнера и др.

В данном исследовании наиболее важной является типология рациональности, включающая закрытую и открытую рациональность, по В.С. Швыреву.

Начиная со второй половины XX в., как в православном богословии, так и в протестантской и католической теологии доминирует интенция преодоления предшествующих концепций культуры в теологии: прокультурной и антикультурной. Во второй половине XX в. начинает доминировать такое понимание культуры, которое неизбежно предполагает отношение к религии как к ее Другому, то есть понимание культуры, характеризующееся диалогичностью. Диалогичность, в рабочем порядке, определяется в исследовании как свойство взаимодействия двух и более феноменов, характеризующееся их нацеленностью на взаимопонимание с целью экзистенциального самоопределения, принципиальным неприятием как отвержения, так и подчинения ни одной из коммуницирующих сторон. Противоположное свойство взаимодействия определяется как монологичность. Так, для предшествующих прокультурного и антикультурного подходов было характерно монологическое понимание соотношения культуры и религии, с той лишь разницей, что в первом подходе приоритет отдавался культуре, а во втором — религии, христианскому вероучению. Выстраиваемое христианскими мыслителями второй половины XX — начала XXI в. идеальное отношение между культурой и религией (в частности христианством) является, как правило, взаимосвязью двух относительно автономных целостностей, взаимовлияющих друг на друга, открытых к взаимобмену, а также к общему служению Богу. Православный мыслитель о. Иоанн (И.Н. Экономцев), к примеру, рассматривает идеальные отношения между культурой и религией именно при помощи понятия понимание, которое является центральным при выстраивании диалогических отношений. Главной своей задачей этот автор считает нахождение взаимопонимания между Церковью и культурой. Англиканский теолог Э.Л. Мэскол провозглашает необходимость «теснейшего со-трудничества»²⁸⁶ между теологами и мирянами в различных секулярных областях культуры в атмосфере взаимоуважения и доверия. Э.Л. Мэскол считает, что «возможно признать законными притязания секулярного, не становясь при этом секуляристом»²⁸⁷.

В христианских концепциях культуры середины XX — начала XXI в. диалогичность проявляется не только при определении богословами соотношения культуры и религии, но и в наполнении диалогическим содержанием самого понятия культуры. Так, например, Д. Бонхеффер в качестве главной составляющей культуры выделяет именно человеческие взаимоотношения и со-переживания этих взаимоотношений. Культуру Д. Бонхеффер связывает с таким чувством, как дружба, которое в отличие от родственных отношений и брака не основывается на общепризнанных правах и, следовательно, полностью зависит от внутреннего содержания самого чувства. В работе «Этика», размышляя о различных сферах общества (культура, семья, экономика), Д. Бонхеффер указывает, что только в случае «бытия один-с-другим», «один-для-другого» и «над-вопреки-один-другому»²⁸⁸ они не будут противоречить божественному завету.

Наиболее явно в протестантской теологии 1950-х — первой половины 1960-х гг. идея диалогизма представлена в концепции культуры П. Тиллиха. Указанием на первостепенную роль языка в культуре этот немецко-американский богослов

²⁸⁶ Mascall E.L. The secularization of Christianity / E.L. Mascall. — London: Darton, Longman & Todd, 1965. — P. 201.

²⁸⁷ Mascall E.L. The secularization of Christianity / E.L. Mascall. — London: Darton, Longman & Todd, 1965. — P. 204.

²⁸⁸ Bonhoeffer D. Ethics / D. Bonhoeffer ; transl. by R. Krauss, C.C. West and D.W. Stott ; ed. by C.J. Green. — Minneapolis: Fortress Press, 2005. — P. 7.

подчеркивает значимость в культурном созидании взаимосвязи Я и Другого, интересубъективности как атрибута культуры. Языком и культурой, согласно П. Тиллиху, человек обладает именно вследствие того, что «при встрече одного “я” с другим он опытно воспринимает тот предел, который преграждает ему путь в его неструктурированном бегстве от одного “здесь” и “сейчас” к следующему, отбрасывает его назад, к себе и дает ему возможность взглянуть на встречаемую реальность как на мир»²⁸⁹. Развитое «я», таким образом, являющееся необходимым основанием культуры, может возникнуть лишь при встрече этого «я» с «ты». Р.К.П. Нибур высказывает аналогичную мысль. Он считает, что истинное сообщество основано на личных отношениях, а «в них человек наиболее полно становится собой, так как его жизнь органически входит в жизнь других»²⁹⁰. П. Тиллих отмечает также, что когнитивный и эстетический акты, являющиеся составными частями культуры, основаны на стремлении преодоления субъект-объектной дихотомии (в познании и в выражении), что также является одной из презумпций диалогических взаимоотношений. Идея диалогизма в концепции культуры П. Тиллиха проявляется и в его корреляционном методе, который предполагает, с одной стороны, экзистенциальные вопросы, порождаемые культурой, и с другой стороны, теологические ответы на эти вопросы. Идеалом культуры, согласно П. Тиллиху, является теонимная культура, характеризующаяся обращенностью и открытостью к безусловному, то есть такая культура, которая основана на диалогических отношениях с сакральной сферой. Итак, теонимная культура, с его точки зрения, — это культура диалогического типа, на что указывают такие ее характеристики, как отсутствие субъект-объектной дихотомии, открытость божественному, проявление всех культурных форм в отношении к чему-то иному вне себя. Теонимия в концепции культуры П.И. Тиллиха противостоит гетеронимии, которая может быть интерпретирована как монологичный тип культуры: это культура, которая пытается навязать при помощи абсолютной Церкви или абсолютного государства чуждый существующему культурному типу порядок (религиозный или светский). Аналогичные приоритеты среди типов культуры определяет и Р.Х. Нибур, противопоставляя радикально монотеистический и генотеистический типы культуры.

В период со второй половины 1960-х гг. и до настоящего времени в протестантских концепциях культуры, с одной стороны, наблюдается продолжение предыдущей традиции экспликации диалогичности культуры, но с другой стороны, также наблюдаются некоторые ее изменения. Так, с одной стороны, например, в теологии Л.Б. Гилки, продолжает развиваться идея диалогизма, свойственная теологии П. Тиллиха. Л. Ньюбинг, подобно П. Тиллиху и Р.К.П. Нибуру, полагает, что «мы становимся полноценными личностями только через других»²⁹¹. Т.М. Мур подчеркивает важную роль сотрудничества и коммуникации христиан друг с другом, а также с культурной ситуацией: «Мы [христиане — А.М.] должны развивать и поддерживать постоянный диалог с культурой и критику культуры, в которой мы живем»²⁹². С другой стороны, в протестантизме появляется ряд концепций культуры, в которых идея диалога дополняется идеей полилога. С точки зрения К. Таннер, Г.Х. Стассена и др., культура не представляет собой целостное и устойчивое образование, поэтому необходимо выстраивать отношение отдельного религиозного феномена с отдельным феноменом культуры. Такие отношения могут быть

²⁸⁹ Тиллих П. Систематическая теология: пер. с англ. : [в 3 т.] / П. Тиллих. — М.; СПб.: Универ. кн., 2000. — Т. 3. — С. 57.

²⁹⁰ Niebuhr R. The irony of American history / R. Niebuhr. — Chicago: Chicago Press, 2008. — P. 9.

²⁹¹ Пупар П. Церковь и культура. Заметки о пастырстве разума / П. Пупар. — Милан: Христиан. Россия ; М. : Благовест, 1993. — С. 208.

²⁹² Moore T.M. Culture matters: a call for consensus on Christian cultural engagement / T.M. Moore. — Grand Rapids: Brazos Press, 2007. — P. 38.

различными: от полного противостояния до диалогических отношений. Например, Г.Х. Стассен предлагает говорить о правильности и неправильности различных частей культуры, а не о культуре как таковой, для чего выдвигает определенные, хотя и довольно-таки абстрактные критерии: теоцентризм и любовь к миру. Согласно К. Таннер, стилями взаимодействия культурных феноменов могут выступать: сопротивление, присвоение, субверсия, компромисс. Следует подчеркнуть, что межкультурный диалог данные авторы рассматривают не просто как сферу заданного, когда «люди различных культур и контекстов обращены к общению за единым столом Бога»²⁹³, но и как реальность их постоянного культурного взаимовлияния и взаимодействия. Культурная идентичность, считает К. Таннер, «существенным образом реляционна»²⁹⁴, то есть всегда к чему-то относится, не имеет четко очерченных, неподвижных границ: в разное время те или иные аспекты других культур отвергаются или принимаются, как, например, греко-римская литература культурой христианской. К. Дурайсин отмечает, что ни одна Церковь и ни одна культура не имеет единой и зафиксированной идентичности: «Все связаны вместе в общении, которое позволяет быть им проницаемыми, интерактивными, взаимообогащающимися»²⁹⁵. Можно также утверждать, что, с точки зрения этих мыслителей, определяющим для культурной идентичности становится ее взаимодействие с иными культурами.

Немаловажным в рамках обсуждения идеи межкультурного диалога является в протестантской теологии рассматриваемого периода стремление преодолеть различного рода культурные *центризмы*, то есть абсолютизацию какой-либо культуры, преодолеть рассмотрение иных культур в качестве изначально проигрышных, неверных, менее развитых — *периферических*. Например, Л. Ньюбигин отмечает относительный характер всех культурных форм и выступает против «господства европейской культуры»²⁹⁶ в экуменическом движении. В целом, как отмечает протестантский священник К. Дурайсин, в христианской теологии, особенно в теологии протестантизма, уход от европоцентризма постепенно начинает наблюдаться в 1960-х гг.: «Европоцентристское мышление... характеризует экуменическое видение и миссию вплоть до конца 1950-х годов...»²⁹⁷. Этот теолог отмечает, что более отчетливо преодоление европоцентризма наблюдается в 1970-х гг., и еще более — в конце XX в., примером чего, с его точки зрения, является экуменическая конференция, прошедшая в Сальвадоре в 1996 г.: «Сальвадор, таким образом, обозначает *сдвиг в миссионерском мышлении и практике от колониального к пост-колониальному и от Европоцентричного к полицентричному*»²⁹⁸. В свою очередь, как отмечает К. Дурайсин, в данном контексте слово *полицентричный* указывает не только на многообразие Церквей и культур в мире, но и на «систематический принцип *дифференциации* — разнообразия в жизни и свидетельстве, теологических формулировках, диалоге и общении»²⁹⁹.

²⁹³ Duraisingh C. Salvador: a signpost of the new in mission / C. Duraisingh // Called to one hope. The Gospel in diverse cultures / ed. by C. Duraisingh. — Geneva: WCC publications, 1998. — P. 202.

²⁹⁴ Tanner K. Theories of culture: a new agenda for theology / K. Tanner. — Minneapolis: Fortress, 1997. — XI. — P. 108.

²⁹⁵ Duraisingh C. Salvador: a signpost of the new in mission / C. Duraisingh // Called to one hope. The Gospel in diverse cultures / ed. by C. Duraisingh. — Geneva: WCC publications, 1998. — P. 195.

²⁹⁶ Ньюбигин Л. Раскрытие тайны : введение в теологию миссии / Л. Ньюбигин; пер. с англ. А. Бакулов. — М.: Центр «Нарния», 2006. — С. 179.

²⁹⁷ Duraisingh C. Salvador: a signpost of the new in mission / C. Duraisingh // Called to one hope. The Gospel in diverse cultures / ed. by C. Duraisingh. — Geneva: WCC publications, 1998. — P. 192.

²⁹⁸ Duraisingh C. Salvador: a signpost of the new in mission / C. Duraisingh // Called to one hope. The Gospel in diverse cultures / ed. by C. Duraisingh. — Geneva: WCC publications, 1998. — P. 194.

²⁹⁹ Duraisingh C. Salvador: a signpost of the new in mission / C. Duraisingh // Called to one hope. The Gospel in diverse cultures / ed. by C. Duraisingh. — Geneva: WCC publications, 1998. — P. 194, 195.

Обратимся к рассмотрению того, как тема диалогичности культуры, а также диалога различных культур, рассматривается в православном богословии второй половины XX — начала XXI века.

О диалогическом измерении творения, в том числе культуры, пишут православные богословы 1950-х — 1960-х гг. Сообщение благодати, полагает Д. Станилоэ, становится возможным, благодаря непосредственному ответу совести человека общением, а высшей манифестацией общения является культурно-культовое событие. Православный богослов П. Евдокимов отождествляет понятия жизни и света, а одной из их характеристик выделяет «способность видеть и быть увиденным, жить с другим и “к другому”...»³⁰⁰. Интересно, что восприятие человеком эстетической стороны культурного продукта П. Евдокимов интерпретирует также как диалогическое взаимодействие: «Мы общаемся с красотой... поэтического произведения так же, как общаемся с другом, и в нас возникает странное созвучие с реальностью, которая кажется нам частью нашей души, утерянной и вновь обретенной»³⁰¹.

В православном богословии второй половины 1960-х гг. — начала XXI в. идея диалога при интерпретации взаимоотношений культуры с христианским вероучением эксплицируется в прежних формах. В то же время у отдельных православных авторов (О.А. Горянов, Г.А. Шевкунов и др.) преодоление монологичного отношения христианского вероучения к культуре осуществляется путем дополнения субъект-субъектных, диалогических отношений между ними плюрализацией культуры. Так, этими богословами постулируется необходимость выстраивания отношений не к культуре в целом, но к отдельным культурным феноменам. Такая тенденция, как было показано выше, наблюдается и в протестантских концепциях культуры, однако там, во-первых, это прописывается более эксплицитно, во-вторых, отмечается плюрализация не только культуры, но и христианской религии, а в-третьих, акцентируется специфика отношения к феноменам в зависимости от контекста.

При обсуждении темы межкультурного диалога современные православные мыслители подчеркивают, что диалог — это встреча перед лицом Бога. Так, греческий богослов Х. Яннарас рассматривает этимологию слова *диалог* следующим образом: *диа* как *между*, а *логос* — как причина, побудившая к встрече, то, что между. Схожие идеи репрезентирует свящ. Г.А. Завершинский, руководящий Службой коммуникации Отдела внешних церковных связей Русской православной церкви, одной из центральных категорий работ которого является именно понятие диалога, трактуемое в духе Х. Яннараса: «Диалог — это встреча двух или более, но встреча, к которой мы приглашены третьей стороной, независимой от нашего “я”»³⁰², то есть это всегда встреча в присутствии третьей стороны — Бога. Согласно румынскому православному богослову И. Кирила, именно разум, укорененный в Божественном Логосе, делает творение единой рациональной реальностью, существующей для межличностного и межкультурного диалога. Доктор богословия Университета Стелленбош в Южной Африке Дж. Стамулис, анализируя христианские миссионерские методы взаимодействия с нехристианскими культурами, отмечает, что бережное отношение к иной культуре и понимание ее ценностей являются основополагающими принципами лучших образцов православных миссий. Архим. Григориос (Д. Папатомас), последовательно критикуя феномен фундаментализма, в качестве одного из центральных признаков последнего выделяет отрицание диалога с иными религиями и

³⁰⁰ Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты / П.Н. Евдокимов; пер. с фр. иеромон. Дмитрия (Захарова) и Е.Л. Майданович. — Клин: Христиан. жизнь, 2007. — С. 10.

³⁰¹ Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты / П.Н. Евдокимов; пер. с фр. иеромон. Дмитрия (Захарова) и Е.Л. Майданович. — Клин: Христиан. жизнь, 2007. — С. 26.

³⁰² Завершинский Г. О богословии подлинного диалога : интервью порталу «Православная книга России» / свящ. Г. Завершинский ; беседовала В. Ефанова // Русская Православная Церковь [Электронный ресурс]. офиц. сайт внеш. церков. связей.— Режим доступа : <http://www.mospat.ru/ru/2010/04/20/news17071/> — Дата доступа: 04.01.2011.

культурами. Следует подчеркнуть, что в православном богословии также очерчиваются строгие границы диалога, противопоставляемого простому потворству. Например, А.В. Мень как на раннем, так и на позднем этапе своего творчества выступает за терпимость и открытость, но добавляет, что эти качества не должны переродиться во всепринятие, которое приводит к аморфности и утрате всяких границ³⁰³.

Главным в культуре диалогическое измерение признается и католическими теологами второй половины XX — начала XXI в. В 1950-х — первой половине 1960-х гг. наиболее ярко эта идея представлена в работах Р. Гвардини и Ж. Маритена. Так, Р. Гвардини, например, считает необходимым различие понятий *личность* и *лицо*. Если личность Р. Гвардини связывает с областью оригинального, то лицо — со стоянием перед Богом, незаменимостью в ответственности, то есть с выстраиванием ответственного диалога с Богом, на основе которого выстраивается ответственный диалог людей друг с другом. Именно потеря лица, а не личности является, с точки зрения мыслителя, недопустимым вариантом развития культуры. В качестве примера идеи диалогизма в католических концепциях культуры этого периода можно указать также утверждение Ж. Маритена о необходимости развития *евангелического самосознания* как одного из важнейших элементов новой культуры. Такое самосознание, полагает Ж. Маритен, во-первых, не отвергает, а преобразует иррациональные глубины человека, а во-вторых, не затушевывает ошибки истории, не снимает диалектически, но вступает с ними в диалогическое взаимодействие. Относительно межкультурного диалога Ж. Маритен отмечает, что необходимо уйти от крайностей обесценивания иных культур либо их превознесения: «Я хочу сказать, что надо помогать им находить то, что в них есть достойного подлинного восхищения, мудрого и правдивого, очищать их от изъянов и выявлять те краеугольные камни, которые возвещают высшие истины»³⁰⁴. Ж. Маритен выступает за сохранение разнообразия культур и государств, но считает, что это возможно при распространении очагов христианской культуры и духовности, которые обрели бы нравственное, а не политическое единство исключительно как духовный центр Церкви.

В теологии католицизма второй половины 1960-х — начала XXI в., с одной стороны, на официально признаваемом уровне продолжает развиваться предшествующая тенденция экспликации идеи диалогизма: как и прежде постулируется необходимость преодоления субъект-объектной дихотомии, фундирующей современную западную культуру, а взаимодействие христианства с различными культурами рассматривается как попытка адаптации христианского вероучения к культурной среде при условии сохранения смысла вероучения. Например, Бенедикт XVI, вполне в духе Ж. Маритена, пишет: «Присутствие Иисуса и изливание Святого Духа являются событиями, которые могут прочно сочетаться с любой культурной реальностью, чтобы внести в нее евангельскую закваску»³⁰⁵. По-прежнему указываются и границы диалогического действия. Иоанн Павел II отмечает, что христианское вероучение должно вступать в диалог с другими культурами, но при этом не должно изменяться под воздействием этого диалога. В то же время, подобно протестантской теологии, здесь наблюдается возрастание критики европоцентризма. Л. Куннингам указывает, что первой католической теологической книгой, в которой отмечается смещение с европоцентристской позиции, является книга В. Бульмана «Пришествие Третьей Церкви» (1978). В Энциклике «Апостолы славян» (2 июня 1985)

³⁰³ Мень А.В. Мировая духовная культура: лекции / протоиер. А.В. Мень. — М.: Тип. центра «Путь, Истина и Жизнь», 2002. — С. 201.

³⁰⁴ Маритен Ж. Религия и культура / Ж. Маритен // Знание и мудрость : сб. тр. / Ж. Маритен; пер. с франц. Л.М. Степачева. — М., 1999. — С. 61.

³⁰⁵ *Sacramentum caritatis*: постсинодальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI, 22 февр. 2007 // Ратцингер-Информ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.benedikt XVI.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=672&Itemid=68 — Дата доступа: 17.03.08.

также отмечается, что христианство не ведет к вымиранию добра, истины и красоты, которые каждая культура на протяжении истории воплощает в жизнь. Наоборот, оно стремится ассимилировать эти ценности и совершенствовать их облагораживающим светом Откровения. Бывший председатель Папского Совета по делам культуры (с 1988 по 2007 гг.) П. Пупар отмечает: «...Утрачена так долго царившая в западном мире и укоренившаяся в Церкви иллюзия, что той совершенной культурой, которая непременно должна существовать, является наша, европейская культура, а все прочие формы жизни и выражения должны соотноситься с ней и, таким образом, оцениваться с точки зрения этой единой модели»³⁰⁶. М.И. Рупник подчеркивает, что ни одна культура не является абсолютной в своем конкретном историческом проявлении, настаивая на равноценности культур. Также он отмечает, что культурная группа является культурной в полном смысле настолько, насколько она может отворачивать взгляд от себя и узнавать иные культурные группы. Культурный нарциссизм, с его точки зрения, ведет к этноцентризму (культурному эгоизму) и препятствует культурному развитию. С точки зрения М.И. Рупника, именно ориентация на Другого, которую он называет религиозным принципом, является источником возникновения и творческим импульсом культуры: «Начало культуры тогда заключается в том, что человек обращается к другому...»³⁰⁷. Более того, М.И. Рупник отождествляет духовное в целом, в том числе и духовное измерение культуры, с диалогическим измерением. Духовное, с его точки зрения, всегда направляет к другому и ведет к коммуникации. Духовная развивающаяся культура находится в постоянном культурном диалоге. О необходимости межкультурного диалога говорит и католический мыслитель (хотя и критически оцениваемый со стороны Ватикана) Г. Кюнг. Данный автор предлагает форму межрелигиозного и межкультурного диалога, основанную на поиске единых базовых этических принципов. Г. Кюнг рассматривает диалог как одну из наивысших ценностей, которая должна реализовываться во всех сферах, а также как всеобщий принцип, фундамирующий обновленную культуру в целом: «Диалог — начиная с улицы и начальной школы и до официальных диалогов между представителями различных религий, учеными и политиками — означает взаимную информацию, широкую дискуссию и в конечном счете всестороннее преобразование»³⁰⁸.

Тема межкультурного диалога в христианской теологии рассматриваемого периода также тесно связана с обсуждением необходимости очищения общества от элементов дискриминации и угнетения. Такая необходимость стала одним из главных лейтмотивов одиннадцатой экуменической конференции «Призваны к единой надежде. Евангелие в разнообразных культурах» (1998), проводимой Всемирной лютеранской федерацией. По итогам конференции был составлен документ, в котором провозглашалось в том числе готовность противостоять и содействовать трансформации угнетающих структур и сил в культуре. В православии и католицизме теологи также выступают против практик дискриминации, о чем свидетельствует, например, текст Совместной Декларации, подписанной Папой Римским Бенедиктом XVI и Патриархом Константинопольским Варфоломеем I (2006). Таким образом, идея межкультурного диалога дополняется важной идеей о том, что он должен иметь своей целью борьбу с любыми формами агрессии, несправедливости и угнетения. Участники исследования «Богослужение и культура», проводимого Всемирной лютеранской федерацией в 90-х годах XX века, подчеркивают, что контекстуализация христианской веры с необходимостью включает вызов любым типам угнетения и социальной несправедливости, в каких бы культурах они не существовали. Провозглашение

³⁰⁶ Пупар П. Церковь и культура. Заметки о пастырстве разума / П. Пупар. — Милан: Христиан. Россия ; М.: Благовест, 1993. — С. 71.

³⁰⁷ Rупnik M.I. Otázka kultúry / M.I. Rупnik // Spiritualita, formácia a kultúra ; zb. Centro Aletti / T. Špidlik [a ďal] / ed. by T. Špidlik. — Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 1995. — S. 168.

³⁰⁸ Кюнг Г. Религия на переломе эпох / Г. Кюнг // Иностр. лит. — 1990. — № 11. — С. 229.

необходимости освобождения культуры от форм дискриминации характерны для такой неофициальной линии католической теологии, как теология освобождения. Например, профессор факультета католической теологии Тюбингенского университета Н. Грейнахер полагает, что теология должна быть направлена именно на изменение социальных практик, а не на размышления относительно абстрактных вопросов. Однако следует отметить, что в отличие от протестантских теологов и от католической теологии освобождения, православные богословы подчеркивают, что христианство должно прежде всего заботиться о духовном освобождении человека, социальные же изменения будут являться следствием такого изменения, но не должны выступать как самоцель. Патр. Кирилл считает, что уже затем перерожденное человечество будет способно создать и поддерживать общество, основанное на справедливости, мире, любви и понимании. Такое отличие православной и протестантской позиций коренится, вероятнее всего, в оформившемся уже в 1950-х — 1960-х гг. различии видения источника причин кризисных состояний культуры. Так, если протестантские мыслители, как правило, полагали, что противоречия культуры коренятся в социальных процессах общества, то теологи православия отмечали, что их источник находится в нравственных девиациях личности. Патр. Кирилл указывает: «Подчеркиваю, кризис любой системы — это кризис личности»³⁰⁹.

Итак, можно сделать вывод, что христианские концепции культуры второй половины XX — начала XXI в. характеризуются ярко выраженной диалогичностью и могут быть в целом охарактеризованы как религиозно-диалогический подход к культуре. В то же время именно диалогичностью, согласно В.С. Швыреву, характеризуется открытая форма рациональности. Так, обосновывая открытую рациональность, он отмечает, что она осуществляется в результате диалога равноправных позиций, который должен приводить к их взаимообогащению, а не к синтезу, являющемуся, как правило, поглощением одной позицией других. Такая рациональность осуществляется в динамике столкновения и взаимообогащения открытых, способных к самокритике и в то же время к риску принятия на себя ответственности познавательных позиций. Именно такой тип взаимоотношений внутри культуры, а также между различными культурами, в той или иной степени, провозглашается в христианских концепциях культуры изучаемого периода. Более того, В.С. Швырев описывает закрытую рациональность, используя именно понятие монологизма, а открытую — при помощи понятия диалогизма, что полностью соответствует изменениям христианских концепций культуры: «... Именно в готовности и способности работать в таком диалогическом пространстве и заключается, по моему мнению, та более высокая позиция рациональности, которая выходит за рамки “закрытого” рационального сознания...»³¹⁰. Соответствуют христианским концепциям культуры второй половины XX — начала XXI в. и такие центральные характеристики открытой рациональности, как учет контекста, отказ от европоцентризма, уважительное и внимательное отношение к альтернативным картинам мира, базирование критического отношения на тщательном критико-рефлексивном анализе.

В то же время одним из признаков открытой рациональности является также отсутствие убежденности в том, что любая проблема может быть решена на основе собственных, пусть и конкретизируемых исходных предпосылок³¹¹. Такой признак

³⁰⁹ Kirill, Metropolitan of Smolensk and Kaliningrad. Gospel and culture / Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad // Called to one hope. The Gospel in diverse cultures / ed. by C. Duraisingh. — Geneva: WCC publications, 1998. — P. 80.

³¹⁰ Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры / В.С. Швырев // Обществ. науки и современность. — 1997. — № 1. — С. 108.

³¹¹ Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры / В.С. Швырев // Обществ. науки и современность. — 1997. — № 1. — С. 108.

соответствует рациональности христианских концепций культуры второй половины XX — начала XXI в. лишь с некоторыми оговорками. Разумеется, при рассмотрении культуры на этом этапе предполагается возможность использования материала, наработанного, к примеру, в философии и культурологии, но все же главные посылки, от которых отталкиваются христианские мыслители, черпаются ими из Евангелия, Символа Веры, учений ранних христиан. В связи с тем, что религиозная рациональность (особенно, если речь идет о традиционных религиях) всегда исходит из не подвергаемых критике предельных постулатов, можно утверждать, что необходимость подобного критерия для разграничения открытой и закрытой религиозной рациональности не является определяющим, по сравнению с различием открытой и закрытой научной рациональности, о которой и говорит В.С. Швырев, отмечая этот критерий. Более того, автор подчеркивает, что открытая рациональность кардинальным образом отличается от синкретизма, а вместе с тем, если религиозное сознание не опирается на некие основополагающие, неизблемые истины, то является синкретичным или непоследовательным. Согласно этому философу, «отказ от монологизма и признание правомерности существования различных конкурирующих подходов не означают перехода на позицию некоего беспринципного “плюрализма”...»³¹². Диалогическая, открытая рациональность имеет два взаимодополняющих вектора: вектор по направлению внутрь пространства потенциала своей позиции, связанный с усилиями максимального развертывания ее возможностей, и вектор, направленный вовне этого пространства, предполагающий взаимодействие с иными взглядами на свою позицию. Такой принцип вполне соответствует ориентации на ведение диалога в христианских концепциях культуры (принцип диалектического единства притяжения и отторжения, по П. Тиллиху; принцип критической доброжелательности, по П. Пупару; аргументированная конфронтация, базирующаяся на любви, по М.И. Рупнику; терпимость и открытость, но не всепринятие, по А.В. Меню и т.д.).

Можно заключить, что христианские концепции культуры второй половины XX — начала XXI в. фундированы открытой формой рациональности, что и обусловило как рассмотрение диалогичности самого феномена культуры, так и обоснование необходимости выстраивания взаимоотношений между культурами по принципам равенства, открытости, но не всепринятия.

Абдолахим Хассаннежад Омрани, аспирант
УО «Белорусский государственный университет»

ПРОТИВОСТОЯНИЕ ТЕОРИИ СТОЛКНОВЕНИЯ И ТЕОРИИ ДИАЛОГА В ОБЛАСТИ МЫШЛЕНИЯ, КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

После распада СССР 26 декабря 1991 года и окончания холодной войны, согласно большинству концепций о формировании и динамике будущего мирового порядка, ход человеческой истории изменился радикально. «Конец истории» Ф. Фукуямы³¹³ и «Столкновение цивилизаций» С. Хантингтона³¹⁴ являют собой два

³¹² Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры / В.С. Швырев // Обществ. науки и современность. — 1997. — № 1. — С. 108.

³¹³ Фукуяма Ф. Конец истории? // ПолитНаука — политология в России и мире [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama-endofhistory.php> — Дата доступа: 12.11.2015.

³¹⁴ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Центр гуманитарных технологий: информационно-аналитический портал [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/2498> — Дата доступа: 12.11.2015.