

УДК 130.2

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-1-0-3

Даренский В. Ю. | Диалогическая структура европейской культурной традиции¹

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко, ул. Оборонная, д. 2,
г. Луганск, 91011, Луганская Народная Республика; darenskiy1972@rambler.ru

Аннотация. В статье исследуется диалогическая структура европейской культурной традиции. Показано, что самосознание европейской цивилизации традиционно тяготеет к монологизму, что обусловлено ее активно-колонизаторским отношением к остальному миру. Однако в современных условиях взаимная открытость разных цивилизационных регионов мира нуждается в актуализации диалогического потенциала Европы для реализации ее важнейшей культурной миссии – несения христианских ценностей в глобализированный мир. Изначально европейская культура отличается сущностным внутренним диалогизмом, обусловленным ее «генотипом», в котором «пересекаются» библейский и античный компоненты, а также индивидуализм Нового времени. Современной доминантой становится необходимость диалога разных содержательных уровней этой традиции с целью воспроизведения общего «генотипа» (традиционалистского и индивидуалистического). Внутренняя рефлексивность и универсализм как сущностные характеристики европейской культуры позволяют ей выполнять роль посредника в глобальном диалоге цивилизаций современного мира, но в настоящее время происходит обратный процесс – глобализация как унификация.

Ключевые слова: Европа; диалог; традиция; религия; глобализация; сложность.

Для цитирования: Даренский В.Ю. Диалогическая структура европейской культурной традиции // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 1. С. 25-36. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-1-0-3

V. Yu. Darensky | Dialogic structure of the European cultural tradition

Lugansk Taras Shevchenko National University, 2 Oboronnaya St., Lugansk, 91011,
Lugansk People's Republic; darenskiy1972@rambler.ru

Abstract. The article explores the dialogic structure of the European cultural tradition. It is shown that the self-consciousness of European civilization traditionally tends to monologue, which is due to its actively colonizing attitude to the rest of the world. However, in modern conditions, the mutual openness of different civilizational regions of the world needs to actualize the dialogical potential of Europe in order to realize its most important cultural mission – bringing Christian values to the glob-

¹ Статья подготовлена по материалам доклада на конференции «Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа» (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Мероприятие проведено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00403.

alized world. Initially, European culture is characterized by an essential internal dialogism, due to its “genotype”, which “intersect” the biblical and ancient components, as well as the individualism of Modern times. The modern dominant is the need for a dialogue of different content levels of this tradition in order to reproduce a common “genotype” (traditionalist and individualist). Internal reflexivity and universalism as essential characteristics of European culture allow it to act as a mediator in the global dialogue of civilizations of the modern world, but now the opposite process is happening-globalization as unification.

Keywords: Europe; dialogue; tradition; religion; globalization; complexity

For citation: Darensky V. Yu. (2020), “Dialogic structure of the European cultural tradition”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (1), 25-36, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-1-0-3

Европа всюду, где... возникает принципиально открытая, сознательно спорящая внутри себя, актуально не совпадающая с собой культура.

Л.М. Баткин (Баткин, 1991: 288).

Исследование сущностной специфики европейской цивилизации является одной из самых интересных и принципиальных тем современной философско-культурологической рефлексии. Большую актуальность сейчас приобретают попытки оригинальной интерпретации специфики европейского культурно-исторического опыта и того цивилизационного типа, который его выражает. Обращение к этой проблематике обусловлено также и спецификой русской культуры, поскольку специфическое «пограничное» расположение России между разными культурными «мирами» сложилось объективно-исторически, и оно побуждает к формированию своего плодотворного взгляда на Европу в целом с точки зрения ее внутреннего разнообразия и диалогичности.

Важность такого подхода обусловлена, прежде всего, двумя факторами. Во-первых, только исходя из сущностной диалогичности европейской культурной традиции и созданной ею цивилизации является возможным утверждение в ее рамках особых и глубоко оригинальных национальных культур. Во-вторых, выявление такой диалогичности имеет и самостоятельную теоретическую ценность, поскольку культурологическим

концепциям Европы всегда в той или иной степени был присущ определенный монологизм, который состоял в противопоставлении «европейского» и «неевропейского» культурных миров, абстрагируясь от их органической связи между собой, элементов общности и разностороннего взаимодействия (Нойман, 2004). Актуальным предметом анализа предстает именно это измерение «европейскости». Как справедливо отметил Эдгар Морен в книге «Мысли о Европе» (1987), «важная черта европейской культуры есть встреча, диалог между верой и разумом, религией и секулярным миром, духовной и светской жизнью. Именно в диалоге культур сформировалась Европа, и этот диалог объединяет разнообразные наследия: греческие мнения, римское право, иудаизм, различные христианские традиции... ислам, Возрождение, Реформацию, Просвещение и Французскую революцию, научную мысль, гуманизм» (Morin, 1987: 46). Еще более радикально мыслит внутреннюю диалогичность европейской культурной традиции Ж. Лакруа, делая следующее историософское обобщение: «Наша культура является диалектической, потому что в результате постоянного сопоставления идей она все время стремится

к самопреодолению. Поэтому правильно было бы определять европейскую цивилизацию, то есть цивилизацию Европы без границ, Европы без берегов, как цивилизацию «диалога» (Лакруа, 2004: 520).

В.С. Библиер и А.В. Ахутин в статье «Новой философской энциклопедии» сформулировали особую внутреннюю логику самого понятия «диалог». По их определению, диалог культур «предполагает выход за пределы любой данной культуры к ее началу, возможности, возникновению, к ее небытию. Это... беседа разных культур в сомнении относительно собственных возможностей мыслить и быть. <...> В споре начала одной логики (возможной) культуры с началом другой логики бесконечно разворачивается и преобразуется неисчерпаемый смысл каждой культуры»; диалог предполагает «амбивалентность данной культуры, ее несовпадение с собой, сомнительность (возможность) для самой себя. Логика диалога культур есть логика сомнения» (Ахутин, Библиер, 2001: 660). В этом нетривиальном определении диалога сделан акцент не на диалоге самодостаточных культур, а на внутреннем диалоге каждой из них с самой собой, что является следствием их внутренней сложности и источником их развития. *В каждой культуре есть внутренние компоненты ее «генотипа», борющиеся между собой и благодаря этому создающие пространство производства новых смыслов.* Можно согласиться с такой формулировкой общей закономерности бытия культуры в ее истории: «культура не может существовать и осуществлять себя только за счет одной идеи, пусть даже очень широкой. Принцип неполноты, открытый Гёделем, компенсировался принципом неопределенности, сформулированным В. Гейзенбергом... и принципом дополненности Н. Бора... Шире: неполнота нашего знания о мире должна компенсироваться стереоскопичностью языков описания» (Руднев, 1993: 22). Данный принцип и создает «генотип» культуры как

комплексный набор ее внутренних «языков».

Акцентирование понимания диалога культур как процесса, производного от их самотрансформации и от их устремленности к самопреодолению, встречается и у ряда западных авторов. Например, по определению М. Ребока, «Культуры делают ставку на что-то высшее по отношению к самой жизни. На основе их сети связей и их творческой воли, они сохраняются в результате переоценки (transvaluation) их проектов... отношения между ними складываются согласно парадигме перевода, поэтому межкультурный диалог может иметь место, поскольку ставки превращаются в обязательства... с целью обеспечения свободы и движущих творческих ресурсов культуры. На самом деле, все виды централизации должны быть сняты: индивидуального эгоцентризма, а также коллективного этноцентризма, логоцентризма, европоцентризма, чтобы разорвать круг, в котором универсальность находится в особенном, а особенное в универсальности» (Rebok, 1998: 33). Именно с такой точки зрения – внутренней сложности европейского культурного «генотипа» – должен быть понят тот часто декларируемый «универсализм» европейской культурной традиции, который утрачивается тогда, когда вся эта сложность сводится к какому-либо одному признаку путем забвения других. Целью данной статьи является анализ диалога внутренних компонентов европейской культурной традиции.

Как известно, первым в истории концептом, с помощью которого предки современных европейцев отличали себя от остального мира, было противопоставление себя «варварам», что было присуще древним грекам. Позже оно было принято римлянами имперского периода, а затем и европейцами Средневековья, в хрониках которых термин «варвары» употреблялся не только применительно к нехристианским народам, но даже в отношении собственных «учителей», от которых они по-

лучили большинство достижений античной цивилизации, – византийцев, а также к православной Руси. Характерно, что очень часто народы, к которым европейцы применяли термин «варвары», совсем не уступали последним в уровне развития цивилизации, а следовательно, этот унизи-тельный термин мог применяться и по ка-ким-то другим причинам и соображени-ям – в первую очередь, с целью их идеоло-гического подавления.

Второй принципиальный концепт, с помощью которого Европа отличала себя от других цивилизаций, было понятие Христианского Мира (Pax Christiana), к которому относили себя европейцы в отличие от «варваров» (хотя среди по-следних также могли быть христиане). Этот второй концепт, в отличие от перво-го, имел фундаментальное онтологическое измерение, поскольку был связан с принципиальной обращенностью к во-просу об Истине. Христианский мир, по этой концепции, – это мир, который несет в себе Истину бытия, то есть веру в Хри-ста – Спасителя мира; а значит, Европа в качестве Христианского мира является «Светом миру» и онтологически превосхо-дит все другие цивилизации. Это открыва-ло своеобразный «карт-бланш» на покорение всего остального мира с целью его об-ращения в истинную веру, которое пони-малось как основное историческое предна-значение Христианского мира и главный нравственный императив его историческо-го существования.

Однако почти с самого начала этот императив вырождается в способ идеоло-гического прикрытия экспансионизма с сугубо меркантильными целями. Впер-вые это ярко оказалось в эпоху Крестовых походов и особенно в коварном захвате и варварском разграблении западными «крестоносцами» фактической в то время столицы христианского мира – Константи-нополя, по сравнению с которым тогдаш-няя Западная Европа еще оставалась вар-варской провинцией. После этого уже не было чем-то странным почти полное ис-

требление населения Северной и Южной Америк и вообще жестокая колонизация неевропейского мира (в том числе и долговременное преобразование в соб-ственную колонию большей части восточ-ной, православной части самой Европы). Понятно, что всё это не было выражением христианского мировоззрения, а наоборот, было его искажением. Впрочем, с XVIII века идеология экспансии Запад-ной Европы по миру приобретает уже бо-лее адекватную идеологическую окраску.

Этим новым концептом, который оправдывал экспансию, стал концепт «ци-вилизированного мира», который, в свою очередь, опирался на теорию прогресса цивилизации, при помощи которой Запад-ная Европа (а позже и Северная Америка) обосновывали свое «право» на захват, ограбление и геноцид целых стран и континентов, которым «не повезло» стать «прогрессивными». Правда, здесь также имела место подмена понятий, как и в предыдущем случае. Ведь прогресс всегда толковался его теоретиками именно как прогресс гуманности, а следовательно, указанная практика никак не вписывалась в «прогресс цивилизации». Этим опреде-лялся определенный трагизм «бремени бе-лого человека» (Р. Киплинг), которое он взял на себя, героически колонизируя мир: считая себя носителем более прогрессив-ного типа цивилизации, он нес в первую очередь страдания местному населению.

Наконец, последняя концептуальная система, которая лежит в основе противо-поставления западной цивилизации (Евро-пы в широком, не в географическом, а в цивилизационном смысле слова) остальному миру вплоть до нашего време-ни, идеология, впервые сформулированная в эпоху Великой Французской Революци-ей, – это идеология эгалитаризма, то есть равенства всех людей в социальном, поли-тическом, религиозном, гендерном и других отношениях. И так же, как и ее предшественники, эта идеология (ее но-вейшими спецификациями являются идео-логии демократии, глобализации, «инфор-

мационного общества» и постмодерна) выполняет роль «легитимации» колониционных практик по отношению к неевропейскому миру, где в той или иной степени сохраняются неэгалитарные структуры традиционного общества.

Все названные концепты и соответствующие идеологии отличались ярко выраженным монологизмом по отношению к неевропейскому миру, который фактически рассматривался в рамках этих идеологий как сырой и пассивный «человеческий материал», с которым можно было делать всё, что угодно (пределным примером такого мышления было отношение к ним марксистской идеологии как самого радикального проекта «европеизации» покоренных народов). А. Глюксман в параграфе под красноречивым названием «Анти-Европа родилась в Европе» писал о европейцах: «они лишают корней, подавляют обычаи, традиции и структуры колонизированных обществ. Под цветом эмансипации Европа везде утверждает еще больший хаос, сущностью которого она оказалась» (Глюксман, 1994: 74). Это, в свою очередь, вызывало и вызывает соответствующую реакцию не-европейцев на такое отношение к ним, которое чревато социальными катаклизмами в мировом масштабе, которые известный украинский социолог Е. Головаха определяет как «глобальную антисловную революцию», имея в виду, что неевропейский «третий мир», в котором проживает четыре пятых населения Земли, сейчас оказался в положении угнетенного «сословия» (Головаха, 2002: 3). Тем самым, актуализация диалогического потенциала европейской культурной традиции приобретает не только теоретический, но и острый практический смысл – возвращение способности европейской цивилизации к равноправному взаимодействию с другими хотя бы ради самосохранения. Впрочем, понятно, что способность к диалогу с неевропейским миром не является какой-то самоцелью (к тому же в наше время она в определенной мере уже культивируется

с помощью идеологии «мультикультурализма»). Главной же целью актуализации этого потенциала является реализация в современных условиях первоначальной и самой важной миссии Европы как типа цивилизации – несения евангельской вести и света Христова в глобализированный мир. Несмотря на все искажения и «псевдоморфозы» (О. Шпенглер) этой миссии в прошлом, несмотря на катастрофическую потерю самими европейцами способности к жизни в соответствии с христианскими ценностями, – всё равно именно эта миссия вплоть до настоящего времени остается главным смыслом исторического бытия европейской цивилизации.

В основе такой актуализации, в свою очередь, должна лежать актуализация диалога внутренних элементов европейского культурного «генотипа», который является достаточно сложным и неоднозначным. Основными внутренними составляющими этого «генотипа» традиционно определяются античная культура и христианство, которые, взаимодействуя между собой, образовали все специфические формы европейской культуры – от культуры личности до экспериментальной науки и правового государства. По известному выражению Э. Левинаса, «Европа – это Библия и греки» (Левинас, 1999: V).

В массиве литературы по этой проблематике четко прослеживаются две тенденции, одна из которых акцентирует первую из этих составляющих, а другая – вторую. Среди последних наиболее интересных концепций происхождения Европы как типа культуры и цивилизации именно из «греческого чуда», то есть из античности, следует отметить работы Ж.-П. Вернана и Ф. Кессиди, которые акцентировали модель «агоры» и свободного полисного индивида как своеобразную «генетическую модель» будущей Европы (Вернан, 1988; Кессиди, 1998). М.К. Петров обосновал генетическую концепцию европейской цивилизации, согласно которой она является результатом от-

крытия древними греками универсально-понятийного кода культуры (Петров, 2004: 173-199). В этом же контексте не потеряла актуальности и концепция Э. Гуссерля. По его мнению, «историческое движение, которое приняло стилистическую форму европейской общности, было ориентировано на нормативный образ, который лежит в бесконечности, но, впрочем, не такой, который можно было бы вывести путем чисто внешнего морфологического наблюдения структурных изменений [здесь очевидна полемика с методологией О. Шпенглера. – В.Д.] <...> Создав первую концепцию идеи, человек становится существенно иным. Его духовное бытие вступает на путь постоянного обновления... новый путь свободной критики, ориентированный на бесконечные задачи, владеет человечеством, творит новые, бесконечные идеалы!» (Гуссерль, 2004: 248). Названные концепции, особенно Гуссерлевская, акцентируя греческий и вообще античный генетический «корень» Европы, позволяют понять и то, почему именно эта историческая «почва» античной цивилизации оказалась наиболее благоприятной для принятия откровения Нового Завета. Действительно, *именно идея как нормативная форма мышления, которая ориентирована на бесконечное обновление и универсализм, была наиболее адекватной формой для рецепции сущности христианского учения* (в отличие, например, от мифопоэтического мышления или статичных, замкнутых в себе восточных мировоззренческих систем).

С другой стороны, сейчас активно ведутся исследования и христианско-библейского происхождения Европы как цивилизационной общности, которые имеют глубокие исторические корни в концепции Европы как *Rex Christiana*. Среди новейших всемирно известных исследователей в рамках этой парадигмы следует в первую очередь назвать академика С.С. Аверинцева (Аверинцев, 2006) Хотя аутентичная христианская культурная традиция в современной Европе фак-

тически сейчас маргинализована, однако, даже и в таком состоянии без учета особенностей библейского типа мышления нельзя объяснить возникновение европейской цивилизации Нового времени, в частности, таких ее компонентов, как идея самоценной личности и экспериментальная наука. Первый из них происходит не от модели «агоры», которая ограничивалась лишь социальной эмансипацией индивида, а от библейской модели человека как образа Божия и понимания Бога как абсолютной Личности. Экспериментальная наука, как это хорошо было показано еще О. Шпенглером, а также и современными исследователями (П.П. Гайденоко и др.) не могла бы возникнуть без разрушения античной созерцательной модели космоса как живого тела и акцентуации библейской концепции человека как хозяина («экспериментатора») над всей «тварью» (материальным миром). Даже сама историчность и инновационность европейской цивилизации не могли бы возникнуть только лишь на основе античного мира с его циклическими представлениями об историческом времени – эти особенности также происходят из библейской «модели» исторического времени как необратимого постепенного движения с заданной целью. Тем самым, совершенно независимо от того, какое место занимает христианство в современной Европе, его роль в формировании европейского культурного «генотипа» если не превосходит роль античности, то по крайней мере, не уступает последней и до настоящего времени.

В свою очередь, наличие двух разнородных и разнокачественных составляющих, участвовавших в зарождении европейского цивилизационного типа и формировании его парадигмальной модели, означает принципиальную заданность ее внутреннего диалогизма. Этот диалогизм может приобретать различные культурные формы, однако не может исчезнуть как таковой, поскольку в таком случае исчез бы и сам европейский тип цивилизации. Среди этих форм следует

в первую очередь определить следующие: 1) доминирование библейских составляющих культурного «генотипа» и использование его античных составляющих в «инструментальной» функции; 2) доминирование античных составляющих и как следствие – прогрессирующая секуляризация всех сфер жизни; 3) напряженное конкурентное взаимодействие двух составляющих; 4) отказ от любого взаимодействия с утверждением их принципиальной несовместимости. Очевидно, что идеальной диалогической ситуацией является третья, но она в чистом виде бывает достаточно редко. Впрочем, и три другие также несут в себе элементы диалога, хотя в них часто преобладает монологизм. В свою очередь, этот монологизм уже вторичен, поскольку соотнесение с противоположными составляющими «генотипа» сохраняется в каждой из тенденций европейской цивилизации – и в секулярной, и в традиционалистской. Распространенная ныне концепция «двух Европ» – Европы христианской традиции и Европы секулярного модерна и постмодерна – явно абстрагируется от этого внутреннего диалогического соотнесения их между собой, что явно некорректно. Четвертая ситуация и является именно таким радикальным абстрагированием. Другой яркий и наиболее философский пример разрыва можно видеть в книге Л. Шестова «Афины и Иерусалим». Но весьма примечательно, что сам Л. Шестов, радикально отрицая ценность античного типа мышления для принципиальных онтологических и экзистенциальных вопросов, признавался, что любит читать своих радикальных оппонентов, в частности, Э. Гуссерля. Это означает, что фактически интенсивный диалог имел место даже в этом случае.

Признавая решающее значение двух названных составляющих – христианства и античности – для формирования культурного «генотипа» Европы, вместе с тем хотелось указать на ошибочность игнорирования третьего фактора – народной, «варварской» культуры этносов, из которых

складывались европейские нации, и которая затем стала решающим фактором внутреннего культурного многообразия Европы. Этот «варварский» фактор в становлении европейской цивилизации глубоко понимал А. Дж. Тойнби в рамках своей теории «вызова-и-ответа». Однако в его концепции «варвары» были лишь внешним «вызовом» Европе, преодолев который путем их аккультурации, она стала иной, чем была до того (Тойнби, 2010: 153). Важным является именно последний момент, поскольку перенос христианской и античной традиции на новую, «свежую» этническую «почву» (к тому же весьма разнообразную) и был главным импульсом для дальнейшей эволюции Европы. Это «свежее» сознание «варваров», активно усваивая уже готовые формы утонченной и сложной культуры, не столько примитивизировало ее (это имело место только на ранних этапах), сколько переосмысливало ее по-новому, вдыхало новую жизнь, обогащали новым опытом. Уже в XII-XIII веках фактически заканчивается период ученичества, и новая христианская Европа начинает творить свои оригинальные формы жизни, мышления, художественного творчества и т. д., не известные ни Европе античной, ни восточным традициям. Стоит отметить также, что апеллирование к «туземным» ментальным и культурным стереотипам, идущим еще от дохристианских времен, стало очень характерным для процессов «создания наций», которые происходили в XIX-XX веках. Тем самым, этот фактор до сих пор не исчез полностью и оказался весьма актуальным.

Однако это направление цивилизационных трансформаций, заданное доминантой индивидуализма, оказалось кризисным и глубоко противоречивым по своей сути. Как это ни парадоксально, но принцип индивидуализма, в конечном счете, обернулся дегуманизацией всех сфер жизни. Этот парадокс обусловлен той сущностной диалектикой развития культуры в Новое время, о которой писал Р. Гвардини: «Человек получает простор для движения, но стано-

вится бездомным... Новое время пытается вытащить человека из центра бытия. В эту эпоху человек не ходит больше под взглядом Бога, Который обнимает мир со всех сторон; человек теперь автономен, волен делать, что хочет и идти, куда вздумается, – но и венцом творения он уже не является, став лишь одной из частей мироздания. Новое время, с одной стороны, возвышает человека – за счет Бога, против Бога; а с другой стороны, с геростратовской радостью, оно делает его частью природы, которая по большому счету не отличается от животного и растения. Обе стороны взаимосвязаны и неотъемлемы от общего изменения картины мира... С неведомой силой просыпаются первобытные аффекты: страх, насилие, восстание против порядка» (Гвардини, 1998: 548).

В XX веке разрушение основ христианской цивилизации стало уже необратимым, и в ней стали господствовать антихристианские устремления. Как афористически выразился Ж. Эллюль в 1960-е годы, «Запада (L'Occident) больше не существует. Победила логика структур, игра механических сил, диктат систем» (Ellul, 1965: 95). В результате этого, как писал В. Краус, «разочарование и горькая неприязнь к истории, к прошлым иллюзиям и современной реальности, которые обещают не больше, чем на самом деле могут дать, становится причиной того нигилизма, который овладевает нами всё больше. Нигилизм – это обратная сторона надежд на земной рай, и этой обратной стороны мы уже достигли. Стремление человека сравнивать себя с Богом разрушает в нем ощущение возможного» (Краус, 1994: 108). Именно этот дух господствует в современной глобальной политике и ее культурных притязаниях. Генри Киссинджер в лекции, прочитанной 12 октября 1999 г. в Тринити колледже (Дублин, Ирландия), признался: «то, что обычно называют глобализацией, на самом деле просто другое название господствующей роли Соединенных Штатов» (Макбрайд, 2003: 80).

Тем самым, глобальная диктатура США в культурологическом смысле является прямым действием западного нигилизма, поскольку он не признает никаких иных субъектов истории, кроме самого себя.

Новейшим вариантом внутреннего диалогизма европейской культурной общности является диалог современного индивидуализма и «потребительского общества» как его цивилизационной формы с христианской традицией и соответствующим ей типом жизни. Последние стали маргинальными в общей картине современной Европы, но остаются единственным путем преодоления новейшего смыслового и общекультурного кризиса. Поскольку именно в восточной, православной Европе и в России развитие «потребительского общества» является принципиально ограниченным, то именно она уже начала олицетворять диалогическую альтернативу деструктивным тенденциям.

В этом контексте важно отметить, что в свое время именно христианская культурная традиция спасла наших предков от исчезновения в историческое небытие. На этот очень важный историософский аспект нашего наследия в свое время обратил внимание П. Кулиш. Речь идет о временах после татарского нашествия. «Начало христианства, – писал П. Кулиш, – de facto было положено на Руси не тогда, как торговцы-греки во времена Олега и Игоря склоняли некоторых киевлян в свою веру, – не тогда, когда церкви строились за княжеский счет, а княжеские священники с вооруженными дружинами разгоняли в рощах древние славянские культы; нет, оно было положено тогда, когда люди остались на произвол судьбы на опустошенных варяжских городищах и селениях, а монахи со священниками должны были обратиться к ним по-апостольски с поучением. Киев снова стал рассадником Христовой веры, только уже без принуждения» (Кулиш, 2007: 303). Очевидно, что современная ситуация во многом аналогична той, и оздоровление и даже само физическое выживание со-

временного европейского и российского социума (преодоление острого нравственного и демографического кризиса) ныне возможно только на основе возрождения христианских ценностей и соответствующего им образа жизни.

Внутренне диалогическая и одновременно универсалистская природа европейской культурной традиции (а эти ее сущностные признаки являются взаимообусловленными) определяла ее привлекательность для целых народов и отдельных личностей. Приобщение к этой культурной традиции требовало отнюдь не «унификации» собственных культурных признаков по какому-то заранее заданному образцу, но, наоборот, требовало максимального проявления собственной оригинальности. В.С. Горский предложил очень четкое и емкое определение этой парадоксальной природы «европейскости» в ее культурном измерении: «Европа – это не богатство и сила, это не аккуратность и пунктуальность тому подобное. Европа прежде всего – дух постоянного поиска. Европеец – это тот, кто всегда находится в сомнении, это индивид, изначально настроенный на дискуссию... в постоянном процессе поиска желаемого»; и поэтому настоящий «путь в Европу – в возрождении центра в себе. Утверждать европейскость собственной культуры следует не путем бегства от себя “в Европу”, а впитывая Европу в себе, развивая собственную идентичность через диалог с другими европейскими (и не только европейскими) культурами. В этом утверждении многообразия, культурного плюрализма» (Горский, 2006: 231).

Тем самым, «европейский» в культурологическом смысле всегда означает – индивидуальный, неповторимый, локальный. «Локальный – отмечает Е.К. Быстрицкий, – сегодня прежде всего должен означать экзистенциально-особый. Так, например, универсальная – мировая – религия приобретает для определенного жизненного мира экзистенциальный смысл сохранения "своей собственной веры" <...>

Именно поэтому имеет смысл понимать «локальность» конфликта глубже – как конфликт культурных миров жизни, всегда особенных, даже уникальных, способов бытия или как конфликт онтологий разных культур. <...> Человек культуры теряет смысл жизни вместе с возможной гибелью собственного жизненного мира» (Быстрицкий, 1997: 152). Исходя из этого, Е.К. Быстрицкий актуализировал понятие *подлинности* как общий критерий ценности и самореализации индивида в культуре: «понятие подлинности указывает на “этого” индивида, который требует признания своей особенности не только у себя и для себя, но и ради признания того, относительно чего он желает иметь аутентичность коллективную (этническую, национальную и т. п.) идентичности собственного культурного мира. То есть понятие аутентичности указывает на изначально присущую ей (подлинности) общественно-коллективную структуру: аутентичность изначально общественна, она является множественным бытием» (Быстрицкий, 2005: 50). С другой стороны, такая онтология «локальности» не означает закрытость культур, но как раз наоборот, обеспечивает реальную возможность достижения совершенства человеческого бытия в любой из них. Как пишет Е.К. Быстрицкий, «есть нечто такое, благодаря чему, основываясь на собственной культурной традиции, каждый из нас может претендовать на сверхиндивидуальное совершенство, то есть на способность трансцендировать пределы своей субъективности... Вообще речь идет о том, способна ли локальная, то есть (этно)национальная культура, определенная человеческая общность порождать универсально-человеческие ценности и значения, в том числе воспитывать своих представителей – людей культуры – как Человека... В терминологии Декарта речь идет о поисках совершенного бытия в пределах самой локальной культуры» (Быстрицкий, 1996: 95).

«Стереоскопичность» любой локальной традиции, которая хранит в себе (в большей или меньшей степени) своеобразный «микрокосм» культуры как таковой, и является тем «ключом» ко всей проблеме «диалога культур». Универсалии культуры всегда локально конкретизированы и предметно воплощены. Для того чтобы усвоить их в большей степени, чем они даны в какой-нибудь из локальных культур, нужно сначала усвоить их именно в этой локальной форме как родной и единственно возможной. И только после этого можно положительно преодолеть ее ограниченность – но не путем отторжения, а путем ее обогащения. Если же с самого начала занять позицию игрового безразличия по отношению ко всем локальным культурам как таковым – то это и означает с самого начала отрезать себе путь к постижению универсального, поскольку оно всегда конкретное. *Априорная невозможность восприятия универсальности культуры вне и помимо ее локальной, ограниченной, но «родной» для нас формы онтологически задана, однако требует своего осознания на уровне моральной рефлексии в виде выработки императива смиренной любви к своей культурной Родине* (Даренский, 2005). История всегда de facto была и всегда будет борьбой культур, в которой борются за свое – с чужим и неприемлемым, и в которой каждая из них старается утвердить себя как более развитую, как признанный образец для всех других. И только сознательно признавая это обстоятельство, можно затем также эффективно культивировать не только взаимную терпимость культур (за которой на самом деле очень часто скрывается лишь взаимное безразличие), но и тот *взаимный интерес, который обычно бывает между заядлыми конкурентами*.

Рассмотрение внутреннего диалогизма как базового сущностного признака европейской культурной традиции позволяет сделать следующие выводы. 1. Самосознание европейской цивилизации традицион-

но тяготеет к определенному монологизму, что обусловлено ее активно-колониаторским отношением к остальному миру. 2. В современных условиях взаимная открытость разных цивилизационных регионов мира нуждается в актуализации диалогического потенциала Европы для реализации ее важнейшей культурной миссии – несения христианской вести и христианских ценностей в глобализированный мир. 3. Европейская цивилизация отличается сущностным внутренним диалогизмом, обусловленным ее культурным «генотипом», в котором «пересекаются» библейский и античный компоненты, а также индивидуализм Нового времени. 4. Для современной Европы доминантой становится необходимость внутреннего диалога между разными компонентами ее «генотипа» (традиционалистского и индивидуалистического). 5. Внутренняя рефлексивность и универсализм как сущностные характеристики европейской культуры позволяют ей выполнять роль посредника в глобальном диалоге цивилизаций современного мира. Россия занимает парадоксальное положение: она включена в европейский культурный тип, но одновременно и не замкнута в нем, сохраняя свое автономное внутреннее пространство культуротворчества. Благодаря этому российский культурный «генотип» обладает большей открытостью и большей диалогичностью, чем европейский. Эти качества российского культурного «генотипа» становятся особо актуальными в эпоху «конца Запада» и требуют отдельного изучения.

Литература

Аверинцев, С.С. Будущее христианства в Европе // Аверинцев С.С. Собрание сочинений. София – Логос. Словарь. К.: Дух і Літера, 2006. С. 763-766.

Ахутин, А.В., Библер, В.С. Диалог культур // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Под ред. В.С. Стёпина. М.: Мысль, 2001. С. 659-662.

Баткин, Л.М. Статья Европой // Баткин, Л.М. Возобновление истории: Размышле-

ния о политике и культуре. М.: Моск. рабочий, 1991. С. 281-293.

Бистрицкий, С.К. Культурно-історичне апіорі // Вимога раціональності: спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури. Київ: Стилос, 1996. С. 85-101.

Бистрицкий, С.К. Метафізика суспільного, що сумірна людині // Концепція мультикультуралізму. Київ: Стилос, 2005. С. 43-51.

Быстрицкий, Е.К. Конфликт культур и философия толерантности // Демоны мира и боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире. К.: Політична думка, 1997. С. 139-165.

Вернан, Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. 220 с.

Гвардини, Р. Конец Нового времени // Культурология: Уч. пос. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 537-551.

Глюксман, А. Одинадцата заповідь. К.: Дух і Літера, 1994. 287 с.

Головаха, Є. Нові стани нового тисячоліття // Критика. 2002. № 6. С. 3-9.

Горський, В.С. Біля джерел (Нариси з історії філософської культури України). К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2006. 262 с.

Гуссерль, Е. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: «Владимир Даль», 2004. 400 с.

Даренский, В.Ю. «Диалог культур»: панацея или новая мифология? // Глобальное пространство культуры. Материалы междунар. науч. форума 12–16 апреля 2005 г. СПб: Центр изучения культуры, 2005. С. 212-216.

Кессиди, Ф. К проблеме «греческого чуда» // Культурология: Уч. пос. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 560-571.

Краус, В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії. К.: Основи, 1994. 122 с.

Куліш, П. Погляд на усню словесність українську [Публікація] // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 41. Львів, 2007. С. 298-305.

Лакруа, Ж. Смысл диалога // Лакруа Ж. Персонализм / Пер. с франц. М.: РОССПЭН, 2004. С. 451-535.

Левинас, Е. Між нами: Дослідження Думки-про-Іншого. К.: Дух і Літера, 1999. 312 с.

Макбрайд, У. Глобализация и межкультурный диалог // Вопросы философии. – 2003. № 1. С. 79-88.

Нойман, И. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004. 336 с.

Петров, М.К. Язык, знак, культура. М.: Едиториал-УРСС, 2004. 328 с.

Руднев, В.П. Сновидение и реальность // Малкольм Н. Состояние сна / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1993. С. 3-34.

Тойнби, А. Дж. Постижение истории. М.: Айрис-пресс. 2010. 640 с.

Ellul, J. Trahision de L'Occident. Paris: Plon, 1965. 199 p.

Morin, E. Penser l'Europe. Paris: Calimard, 1987. 218 p.

Rebok, M.G. Civilization and Cultural Identity in Postmodernity // Topoi. 1998. № 17. P. 33-45.

References

Ahutin, A. V. and Bibler, V. S. (2001), "The dialogue of cultures", *Novaja filosofskaja entsiklopedija: V 4 t.* [The New philosophical encyclopedia: in 4 vol.] in Stiopina, V. S. (ed.), *Mysl'*, Moscow, Russia, 659-662 (in Russ.).

Averintsev, S. S. (2006), "The future of Christianity in Europe", *Averintsev S.S. Sobranie sochinenij. Sofija – Logos. Slovar'* [Averintsev S.S. Collected works. Sofia-Logos. Dictionary] Duh i Litera, Kyiv, Ukraine, 763-766 (in Russ.).

Batkin, L. M. (1991), "Becoming Europe", *Vozrobnovlenie istorii: Razmyshleniya o politike i kul'ture* [Resuming history: Reflections on politics and culture], Mosk. rabochij, Moscow, Russia, 281-293 (in Russ.).

Bistrickij, E. K. (1996), "Cultural and historical a priori", *Vimoga racional'nosti: spadshhina Rene Dekarta u sviti suchasnoï kul'turi* [The requirement of rationality: the legacy of Rene Descartes in the world of modern culture], Stilos, Kyiv, Ukraine, 85-101 (in. Ukr.).

Bistrickij, E. K. (1997), "Conflict of cultures and philosophy of tolerance", *Demony mira i bogi vojny. Social'nye konflikty v postkommunisticheskom mire* [Demons of peace and gods of war. Social conflicts in the post-Communist world], Politichna dumka, Kyiv, Ukraine, 139-165 (in. Ukr.).

Bistrickij, E. K. (2005), "Metaphysics of social, that is commensurate to a person", *Koncepcija mul'tikul'turalizmu* [The concept of multiculturalism], Stilos, Kyiv, Ukraine, 43-51 (in. Ukr.).

Darenskiy, V. Ju. (2005), "Dialogue of cultures": a panacea or a new mythology?", *Global'noe prostranstvo kul'tury. Materialy mezhdunar. nauch. foruma 12-16 aprelja 2005 goda* [Global culture space. Proceedings of the international. science. forum April 12-16, 2005], Centr izuchenija kul'tury, St.-Petersburg, Russia 212-216 (in Russ.).

Ellul, J. (1965), *Trahision de L'Occident*, Plon, Paris.

Gljuksman, A. (1994), *Odinadcjata zapovid'* [The Eleventh commandment], Duh I Litera, Kyiv, Ukraine (in. Ukr.).

Golovaha, E. (2002), "New states of the new millennium", *Kritica* [Critique], 6, 3-9 (in Ukr.).

Gors'kij, V. S. (2006), *Bilja dzherel (Narisiz istorii filosofskoi kul'turi Ukraini)* [Near the Sources (Essays on the History of Philosophical Culture of Ukraine)], Kievo-Mogiljans'ka akademija, Kyiv, Ukraine (in. Ukr.).

Gusserl', E. (2004), *Krizis evropejskih nauk i transcendental'naja fenomenologija* [The crisis of European sciences and transcendental phenomenology], Vladimir Dal', St.-Petersburg, Russia (in Russ.).

Gvardini, R. (1998), "The end of a New time", *Kul'turologija: Uchebnoe posobie* [Cultural Studies: A textbook], Feniks, Rostov-on-Don, Russia, (in Russ.).

Kessidi, F. (1998), "To the problem of the 'Greek miracle'", *Kul'turologija: Uchebnoe posobie* [Cultural Studies: A textbook], Feniks, Rostov-on-Don, Russia, 560-571 (in Russ.).

Kraus, V. (1994), *Nigilizm s'ogodni, abo Terpljachist' svitovoji istoriji* [Nihilism today, or the Patience of world history], Osnovi, Kyiv, Ukraine (in. Ukr.).

Kulish, P. (2007) "View on Ukrainian oral literature (publication)" *Visnik L'vivs'kogo universitetu. Serija filologichna* [Bulletin of the Lviv University. Philological series], 41, Lviv University, L'viv, Ukraine, 298-305 (in Ukr.).

Lakrua, Zh. (2004), "Meaning of the dialogue", *Lakrua Zh. Personalizm* [Lakrua Zh. Personalism], ROSSPEN, Moscow, Russia, 451-535 (in Russ.).

Levinas, E. (1999), *Mizh nami: Doslidzhennja Dumki-pro-Inshogo* [Between us:

An Opinion-about-Other study], Duh i Litera, Kyiv, Ukraine (in. Ukr.).

McBride, W. (2003), "Globalization and intercultural dialogue", *Voprosy Filosofii* [Philosophy Issues], 1, 79-88 (in Russ.).

Morin, E. (1987), *Penser l'Europe*, Calimard, Paris.

Neumann, I. (2004), *Ispol'zovanie "Drugogo". Obrazy Vostoka v formirovanii evropejskih identichnostej* [Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia, (in Russ.).

Petrov, M. K. (2004), *Jazyk, znak, kul'tura* [Language, sign, culture], Editorial-URSS, Moscow, Russia, (in Russ.).

Rebok, M. G. (1998), "Civilization and Cultural Identity in Postmodernity", *Topoi*, 17, 33-45.

Rudnev, V. P. (1993), "Dream and reality", *Malkol'm N. Sostojanie sna* [Malcolm N. State of sleep], Progress, Moscow, Russia, 3-34 (in Russ.).

Toynbee, A. J. (2010), *Postizhenie istorii* [A Study of History], Ajris-press, Moscow, Russia (in Russ.).

Vernan, J.-P. (1988), *Proishozhdenie drevnegrecheskoj mysli* [Origin of ancient Greek thought], Progress, Moscow, Russia, (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко, ул. Оборонная, д. 2, г. Луганск, 91011, Луганская Народная Республика; darenskiy1972@rambler.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Vitaliy Ju. Darenskiy, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy and Sociology, Lugansk Taras Shevchenko National University, 2 Oboronnaya St., Lugansk, 91011, Lugansk People's Republic; darenskiy1972@rambler.ru