

ПРОБЛЕМА ВКЛЮЧЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ГЛОБАЛЬНУЮ КОММУНИКАЦИЮ

Мишучков А.А.

Оренбургский государственный университет, г. Оренбург

Одной из важных проблем современной массовой коммуникации является конфликт секулярных и религиозных дискурсов, который, например, порождает такой политический феномен, как «конфликт цивилизаций» (по С. Хантингтону). Для преодоления внутреннего напряжения между западной секулярной цивилизацией и незападными более традиционно-религиозными цивилизациями, человечеству необходимо выработать миросозидающую коммуникативную стратегию по созданию общего культурного поля человечества, где мирно уживались бы полярные системы ценностей.

Одним из направлений такой стратегии является включенность в межкультурный диалог религиозных ценностей, консенсус между инклюзивным секулярным и эксклюзивным религиозным мышлением. Исследователь Кристина Штекль приходит к выводу: «С возвращением в сферу социально-политических наук религии в качестве животрепещущей исследовательской темы последних двух десятилетий получила распространение и теоретическая парадигма множественных современностей (multiple modernities). Этот концептуальный подход позволяет предложить такой исторический и социологический анализ культурных различий, который избегает жестких следствий подхода в духе «столкновения цивилизаций», подчеркивая факт присутствия в модернизирующихся обществах религиозных, культурных и традиционных паттернов» [1, с.57]. Данный концептуальный подход разделяется такими учеными как Уилфрид Спон [2], Тимоти Байрнс, Питер Каценштейн [3]. Специфика европейской интеграции, согласно этому подходу, по мнению К. Штекль, представляется в виде межцивилизационного диалога секуляризованной западно-христианской цивилизации с православно-христианской и мусульманской цивилизациями. Основными вызовами для православия и ислама в этой встрече стали секуляризм и религиозный плюрализм как следствие глобализации и модернизации в обществе. Ответом на эти вызовы становится теория «множественных современностей», которая утверждает институт религии как самый важный фактор в легитимации данных современностей, как важнейшее культурное основание, определяющее формы процессов модернизации в различных обществах.

Важным пунктом в межцивилизационной глобальной коммуникации является консенсус между позициями космополитизма и коммунитаризма. Под коммунитаризмом понимается течение в идеологии в обществе, пропагандирующее такой социальный порядок, в котором индивидов объединяют общие ценности, способствующие развитию общинных связей (community). Представителями данного течения являются Аласдейр Макинтайр, Михаэль Зандель, Михаэль Вальцер, Чарльз Тейлор. За примирение позиций космополитизма и коммунитаризма в межцивилизационном диалоге выступает

Чапскотт Р. [4], воспринимая их как взаимно корректирующих друг друга, а не как взаимоисключающие позиции. Либеральный космополитизм выступает за доминанту индивидуального блага личности (Бейтц С.Р. [5, с.124]) и игнорирует плюралистическую реальность других систем ценностей. Нелиберальный коммунитаризм призывает к доминанте в международных отношениях коллективного блага и неделимости коллективной безопасности, к плюрализации и многосторонности диалога как выражению этого коллективного блага (О. О'Нил [6, с.28]). Диалектическая логика диалога призывает перейти от вертикальной иерархии доминирования (общее-особенное, где под этими терминами понимаются индивидуальное или коллективное благо), к плюралистической модели общения, где возможны разные ценностные системы при сохранении диалогической солидарности «мы». Этот сценарий предполагает, что критический дискурс космополитизм подвергает сомнению, но не обязательно отрицает понятия «различия и множества», и что коммунитаризм не обязательно противостоит императиву универсальных требований и человеческого единства [4, с.48]. Такая практика предполагает возможность развития инклюзивного морального сообщества без уничтожения или ассимиляции «других», а предполагает встречу с «другим», что основывается на «возможности взаимного понимания и согласия» [4, с.50]. Таким образом, Ричард Чапскотт вносит важный пункт в цивилизационный дискурс диалога о возможности взаимопонимания позиций космополитизма и коммунитаризма в гражданском обществе.

Главный представитель теории множественных современностей Шмуэль Эйзенштадт, по мысли К. Штекль, рассматривает множественность траекторий модернизации в мире, отличных от европейской модели: «в мире мы находим множество постоянно эволюционирующих современностей, каждая из которых является особой институциональной и идеологической интерпретацией модернизационной программы, соответствующей специфическим культурным условиям» [1, с.65]. Эта мысль постоянно рефреном повторяется в статьях Ш. Эйзенштадта [7]. К. Штекль считает цивилизации более аморфными и нестабильными образованиями в сравнении с нациями. Поэтому исследовательский подход у нее опирается не на цивилизационную парадигму с идеей осевого времени цивилизаций как у Ш. Эйзенштадта, а на постсекулярный подход, соответствующий парадигме множественных современностей, который «смещает конфликтную зону с цивилизационных границ в пространство напряжения между секуляризмом и религией внутри европейских обществ, а также позволяет увидеть пути преодоления этого напряжения» [1, с.70]. Такой постсекулярный подход к пониманию важнейшей роли религии в публичной сфере был сформулирован Ю. Хабермасом [8] и имеет множество сторонников – И. Ролс [9, с.765], М. Валцер [1, с.147], Р. Ауди [11]. Данный методологический подход позволяет достичь компромисса в столь важной области глобальной коммуникации.

Ярким представителем философии диалога, который предложил свой проект включенности религиозных ценностей в глобальную коммуникацию является Мартин Бубер (1878 – 1965 гг.). Как экзистенциальный философ он

показал значимость религиозных мировоззренческих оснований в диалоге культур. Сам он опирался на религиозную традицию хасидизма в своем проекте диалога «Я и Ты». У Мартина Бубера диалог разворачивается как критерий осмысления бытия, критерий, который приближает человека не только к другому, но и к Богу. Приведем слова самого М. Бубера из книги «Я и Ты», ставшей классикой в философии диалога: «Каждая великая культура, пространство которой охватывает жизнь многих народов, зиждется на некоем изначальном событии-встрече, на ответе, обращенном к Ты, который прозвучал некогда у ее истока, на сущностном акте духа. Этот акт, подкрепленный действующей в том же направлении силой последующих поколений, творит свое собственное понимание космоса в духе лишь через этот акт космос человека становится снова и снова возможным; только теперь человек может снова и снова со спокойной душой строить жилища Бога и жилища для людей в пределах собственного понимания пространства; может наполнить провеивающее время новыми гимнами и песнями и сформировать образ самой общности людей» [12, с.17]. В этом тексте звучит сильная мысль о единстве культур всего человечества, созданных единым Творцом, что создает общую экзистенциальную основу диалога между ними. Каждая культура отвечает своему Творцу снова и снова в историческом процессе, эти ответы накладываются друг на друга, образуя диалогические отношения между культурами, новую форму духовной солидарности между людьми, основанную на общем творческом культурном импульсе. Далее М. Бубер продолжает мысль в данном отрывке из своей работы: «Теперь мы дерзнем сказать, что Бог свою абсолютность включает в отношение, в которое он вступает с человеком. Поэтому человеку, который поворачивается к Богу, нет нужды отворачиваться от других «Я-Ты» - отношений: правомочно он приносит все эти отношения Богу и дает им преобразиться «в лице Бога»» [12, с.17]. Фактически, М. Бубер близко подходит в данном случае к православной концепции синергии, творческого сотрудничества человека и Бога в сфере культуры, в создании совместно продуктов духовного творчества, вступая в творческий диалог друг с другом.

М. Бубер сформировал в значительной мере концепцию интересубъективности - межсубъектного равноправного взаимодействия сторон в коммуникации как условия подлинной диалогичности. Для парадигмы западноевропейской философии Нового времени характерны субъект-объектные отношения на основе принципа гносеоцентризма, что в значительной мере не предполагает равноправия (симметрии) сторон в отношениях между субъектом и объектом. Субъект и объект в такой классической парадигме противостоят и отчуждены друг от друга. Субъект всегда активен (изменяет, преобразует, осваивает) по отношению к объекту, который ему подчиняется. М. Бубер рассматривает в этой связи два типа познания и общения с миром: функционально-ориентирующий и личностно-диалогический. Первый тип свойственен естественным наукам, в этом смысле он сциентистско-прагматичный: мир в качестве объекта служит целям и интересам человека, в упорядоченном мироощущении каждая вещь занимает

свое место. Как отмечает Лифинцева Т.П.: «По Буберу, когда мы говорим о физическом мире, о пространственно-временной структуре, о законе причинности — мы подчиняемся установке Я-Оно и используем соответствующий этой установке язык. Подход Я-Оно возможен как в отношении мира вещей, так и к людям и даже к Богу» [13, с.20]. Второй тип свойственен гуманитарным наукам, гуманистичен, он имеет иррациональный элемент и позволяет строить диалогические отношения не на основе причинности, а на основе свободы. По Лифинцевой Т.П.: «Мы можем обращаться к предметам, людям и Богу как к Ты, как будто перед нами живое существо, личность, более того — друг. Я и Ты при этом вступают в онтологический диалог. Мир в таком случае предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. Субъект как бы превращает объект в личность, объект зависит от субъекта так же, как и субъект от объекта» [13, с.20]. Эта личностная диалектика диалога «Я – ты» у М. Бубера становится экзистенциальной основой всех межкультурных связей, формируя новую гуманистическую парадигму будущего общества универсальной коммуникации. Как оценивает Назарчук А.В. вклад М. Бубера: «В диалоге оказалась обрета истина бытия, первоисток и основание жизни и истории, а все иное обратилось искажением и отпадением. Диалог не просто был представлен как способ межличностной коммуникации, но раскрыт как самоценное начало мира, осознан как духовная ценность» [14, с.51]. Отмеченная духовная составляющая в диалоге М. Бубера показывает значимость традиционных ценностей для этого выдающегося мыслителя.

М. Бубер различает в коммуникативном процессе следующие виды диалога: подлинный диалог, где устанавливаются живые и глубокие взаимоотношения между людьми; технический диалог, где процедурно обеспечивается необходимость в объективном понимании сторон диалога (идеальная речевая ситуация); монологический диалог, общение без взаимности и обмена [15, с.19]. Такое различие видов диалога методологически важно, оно показывает специфику стратегий коммуникативного поведения и преодоление барьеров в коммуникации на путях инклюзивных процессов intersubjectивного взаимопонимания.

Сциентистский подход коммуникации перенесенный в социально-политическую сферу породил особый властный тип авторитарности. При данном подходе субъект власти (личность или политический институт) по принципу активен, принимает политические решения и контролирует ситуацию. Объект власти пассивен, воспринимает властное воздействие, подчиняется. Такая идеологизация коммуникации привела к тому, что в сфере дискурсов диалога цивилизаций доминируют жесткие политические дискурсы, подчиняющие себе более слабые дискурсы и ведущие диалог с позиции силы, фактически в форме монолога. Современный кросс-культурный субъект-субъектный режим диалога цивилизаций выстраивается на основе: принципа всеобщности диалога как основы intersubjectивного взаимопонимания между людьми; принципа равноправия в институциональном дискурсе диалога цивилизаций всех дискурсов различных акторов (государства, гражданского

общества, средств массовой коммуникации), обеспечивающийся в силу приоритетности морального дискурса над остальными.

Таким образом, субъектная методология в теории диалога у М. Бубера становится важным основанием современных концепций межкультурного диалога в глобальной коммуникации, гуманистическим потенциалом их развития в общественной практике. Данная методология позволяет реализовать стратегию коммуникативной парадигмы множественных современностей (Ш. Эйзенштадт), где преодолевается противоречие между традиционными и посттрадиционными обществами. Также важным пунктом в глобальной коммуникации является консенсус между позициями космополитизма и коммунитаризма, проповедуемый Чапкотт Р. Широкая коммуникация западной цивилизации с незападными цивилизациями, по мысли Ю. Хабермаса, приводит мультикультурное и плюралистическое общество Запада к новому качеству конвергенции – «всемирному обществу», которое включает в себя все культурные традиции и народы человечества.

Список литературы:

1. Штекль К. *Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей.* // *Государство · Религия · Церковь.* №1 (30), 2012.

2. Spohn W. *Europeanization, Religion and Collective Identities in an Enlarging Europe: A Multiple Modernities Perspective* // *European Journal of Social Theory.* 2009. Vol. 12 (3). P. 358 – 374.

3. Byrnes T. A., Katzenstein P. (eds.). *Religion in an Expanding Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

4. Shapcott R., *Justice, community, and dialogue in international relations*, vol. *Cambridge studies in international relations.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001 [Online]. Available: <http://www.loc.gov/catdir/samples/cam031/2001025944.html>

5. Beitz C.R. *Cosmopolitan Liberalism and the States System*, in C. Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives* (London: Routledge, 1994), p. 124.

6. O. O'Neill, *Faces of Hunger.* London: Allen and Unwin, 1986. p. 28.

7. Eisenstadt S. N. *The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of «Multiple Modernities»* // *Millennium: Journal of International Studies.* 2000. Vol. 29 (3). P. 591 – 611; Eisenstadt S. N. *Multiple Modernities* // *Daedalus.* 2000. Vol. 129 (1). P. 1 – 29; Eisenstadt S. N. *Comparative civilizations and multiple modernities.* Leiden, Boston: Brill, 2003; Eisenstadt S. N., Schluchter W. *Introduction: Paths to Early Modernities. A Comparative View* // *Daedalus.* 1998. Vol. 127 (3). P. 1 – 18.

8. Хабермас Ю. *Религия и публичность* // Хабермас Ю. *Между натурализмом и религией.* М.: Весь мир, 2011.

9. Rawls J. *The Idea of Public Reason Revisited* // *The University of Chicago Law Review.* 1997. Vol. 64 (3). P. 765 – 807.

10. *Walzer M. Drawing the line. Religion and Politics // Thinking Politically: Essays in Political Theory. New Haven: Yale University Press, 2007. P. 147 – 167.*
11. *Audi R. Religious commitment and secular reason. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.*
12. *Бубер М. Два образа веры. М.: изд-во Республика, 1995.*
13. *Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. — М., 1999.*
14. *Назарчук А.В. Философское осмысление диалога через призму коммуникативного подхода. // Вестник МГУ, серия 7 (Философия), 2010, №1, стр. 51-71.*
15. *Buber Martin. Between man and man. (BM & M), New York: Macmillan, 1965. p.19-20.*