

І все ж таки, незважаючи на труднощі та упущення, порівняно з радянським періодом відносини церкви і держави в незалежній Україні змінилися докорінно. Держава намагалася будувати свою політику з урахуванням конфесійної ситуації, перебігу подій у релігійно-церковній сфері.

Джерела та література

1. Єленський В. Релігія і перебудова // Людина і світ. – 2000. – № 11-12. – С. 11-21.
2. Закони України: Про свободу совісті та релігійні організації в Україні. Про приватизацію майна державних підприємств. Про приватизацію невеликих державних підприємств (малу приватизацію). Про оренду майна державних підприємств та організацій: Офіційн. текст із змінами і доп. – К.: Україна, 1993. – 62 с.
3. Кудлай О. Міжправославний конфлікт в Україні: позиції сторін // Людина і світ. – 1998. – № 5-6. – С. 2-8.
4. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. – К.: Право, 1996. – 63 с.
5. Маринович М. Створення Концепції екуменічної позиції УГКЦ. – Богословія. – 2001. – № 1-4. – С. 69-93.
6. Геннадій Друзенко. Подія року 2005 у державно-релігійних взаєминах. // Аналітика.12.01.2006.

Балинченко С.П.

КОНЦЕПЦИИ «СИММЕТРИЧНОСТИ» ОТНОШЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Восприятие межкультурной коммуникации как бинарной оппозиции адресата и адресанта социокультурной информации приводит к формированию категорий, указывающих на соотношение этих субъектов, толерантность по отношению друг к другу, меру взаимной ответственности: в одном случае, можно говорить о модели «Я-Другой», подразумевая нейтральное либо позитивное восприятие социокультурных различий, в ином случае – «Я-Чужой», где акцент делается на принципиальном неприятии данных различий.

Симметричность указанных противопоставлений приводит к инструментальному восприятию межкультурной коммуникации в контексте поиска путей максимально выгодной адаптации акторов в общем социокультурном пространстве: имплантирование собственной специфической социокультурной информации и усвоение предложенных извне паттернов реагирования на коммуникативные ситуации.

В связи с этим, следует отметить концепцию Мысли-о-другом Э. Левинаса как попытку преодоления проникновения тотальности в сферу Я, разрыв вышеупомянутого замкнутого инструментализма. В данной статье проводятся параллели между этой концепцией и интерпретациями феномена инаковости М.Бубером, М. Уолцером, Ч. Тейлором, Д. Беллом, С. Хантингтоном, Б.Вальденфельсом, с целью определения места Третьего в каждой из них; в свою очередь, категории «приемлемого» и «иностранного», указывающие на меру преодоления тотальности в межкультурной коммуникации, рассматриваются как формообразующие по отношению к общему социокультурному пространству и являющиеся ключевыми для определения специфики отношений «Я-Другой».

Прежде всего, в исследовании Мысли-о-Другом Э. Левинас делает акцент на несимметричности отношений «Я-Другой». Он утверждает, что „в приклеивании смысла „Я” к другому и в моей инаковости по отношению ко мне самому, в чем я способен сравнить с другим смысл „Я” – „тут” и „там” превращаются в одно [9, с. 99]”. В этом и заключается определение собственной „принадлежности” через видение себя взглядом другого и самоопределение в результате обращения к этому иному. Понятие Третьего, разрывающее замкнутую симметричность отношений между „Я” и „Другим” одновременно и отрицает доминирование сферы исключительно экономических интересов определением императивов ответственности, и приводит к возникновению тотальности „Мы”, не являющейся суммой „Я”.

В свою очередь, разграничивая Я-основу слова Я-Оно и Я-основу слова Я-Ты как субъект и субъективность, М. Бубер утверждает их в качестве духовных форм естественной разрозненности и естественного единства [5, с. 39]. М.Бубер делает акцент на том, что, несмотря на отличия между историей личности и историей человеческого рода, их объединяет одно: они означают „прогрессирующий рост мира Оно [5, с. 24]”. Речь идет об Оно как Другом, что противопоставляется Я не в конструктивном аспекте относительно общей среды, а в деструктивном самоуглублении и, как следствие, отчуждении и блокировании информационных потоков извне. Особенность подобной «симметричной» концепции самодовлеющей уникальности в том, что, будучи будто бы, независимыми от внешних факторов, отношения ограничиваются собственными информационными ресурсами и, при условии отсутствия поддержки через установление отношений Я-Ты, обречены на постепенное истощение. Неизбежность умножения мира Оно как постоянная реакция на первичную онтологическую отделенность субъектов познания, впрочем, не уменьшает важности прикосновения к Ты, в котором содержится „дыхание вечности”, т.е. потенция актуального бессмертия через сохранение информационного поля взаимодействия путем образования его отражений в следующих реализациях Я-Ты отношений.

В контексте приведенных обдумываний зависимостей между индивидуальным самоопределением и формированием идентичности общества вообще, актуальность также приобретает предложенное М. Уолцером исследование толерантности как формообразующей относительно паттернов взаимодействия обществ категории, которая влияет на информационно-интенциональный обмен и является амортизатором информационного деспотизма. Он утверждает, что „проект эпохи постмодерна подрывает любой вид общей идентичности и стандартного поведения; он оказывает содействие развитию общества, в котором местоимения в

множественном числе „мы” и „они” (или даже смешанные местоимения „мы” и „я”) не имеют постоянного значения [12, с. 103]”. Осознание инородности в себе как основа терпимого отношения к иному опирается на тезис относительно значения инаковости, ведь „если все мы чужеземцы, то тогда никто из нас не чужеземец”. Проводя параллели с концепцией Э. Левинаса, следует отметить, что невозможность познания отличий без осознания тождественности предоставляет самоопределению общества своеобразное направление: толерантности к другим через понимание основ собственной инаковости и тотальной общности.

Обращаясь к проблематике аутентичности вообще и, в частности, к путям формирования идентичности, Ч. Тейлор, тем не менее, выделяет окружение значащих смыслов как критерий определения собственной самобытности. Он называет саморазрушительными те культуры, которые противопоставляют самосуществование требованиям общества [10, с. 36]. Невозможность исключения истории, потребностей солидарности самого общества из круга значимости за пределами индивидуальной самости является гарантом нормативной амортизации разрушительного влияния изолирования и отчужденности не только на взаимодействие, а и на сферу коммуникации вообще. Открытие идентичности через внешний диалог как отчасти актуализированный внутренний, по Ч. Тейлору, зависит определенным образом от смыслов, которые продуцируются другими участниками указанного диалога и могут быть усвоенными и верно интерпретированными. Опровержение монологического построения идентичности на основе необходимого предположения обмена значащими смыслами, а также потребность в признании идентичности именно общественного происхождения [10, с. 42], удовлетворяет утверждению о существовании критериев значимости, которые актуализируются во время указанного обмена. Конечно, сосредоточение на самости есть разрушительным для нее через уничтожение ценностных стандартов самобытности как выборов смыслов. В этом контексте Ч. Тейлор напоминает, что признание отличия, также как и выбор себя, нуждается в общем горизонте значимости. Выводя этот тезис из плоскости индивидуального „Я” в плоскость мидовского „Ме” общественного олицетворения, можно выделить факторы обмена, горизонта значимости и признание как базисные для самоидентификации общественных образований в русле социальных процессов, под влияние которых они попадают в момент взаимодействия с другими коммуникантами. Отступая от сугубо инструментального понимания объединений и сообществ в процессе самоосуществления, Ч. Тейлор отмечает, что аутентичность как грань индивидуализма не только делает ударение на свободе личности, а и „предлагает модели общества [10, с. 39]”. Таким образом, представление о том, как люди должны жить вместе, проектируются на общество и определенной мерой свидетельствуют об основных вехах установления идентичности сверхиндивидуального уровня, который содержит понятие, которые могут быть примененными в составлении стратегий обмена информацией с другими обществами как носителями такого уровня идентичности. Но самоуглубление настоящего „я-поколение”, которое Ч. Тейлор определяет как болезнь современности на „нарциссизм”, проектируясь вышеупомянутым образом на отношения между обществами, является препятствием в построении перспектив достижения общей цели. Ведь изолированное самоопределение, продиктованное этой тенденцией, на самом деле, блокирует именно себя через сужение горизонтов значимости, а впрочем и деградирование к моноличности с ее исчерпывающимися ресурсами формирования идентичности. Те модели общества, которые предопределяются таким пониманием самоидентификации, в свою очередь, приобретают признаки инструментального отношения к взаимодействию как, прежде всего, к источнику собственных достижений, независимых от Третьего, соответствующим образом организуя информационные средства влияния и применяя манипулятивные операции относительно других участников коммуникации.

Д. Белл еще раньше акцентировал на информации как источнике постиндустриальной социальной структуры, замечая, что это служит причиной сдвига от „игры супротив природы” к „игре между людьми [2, с. 198]”, т.е. интеракции в ее широком понимании. Нужно рассмотреть обусловленные указанными преобразованиями образования с точки зрения их социетальной природы, где масштаб общества как субъекта коммуникации впитывает разнообразие индивидуальных восприятий личностей в его слог, но нивелирует их, спрессовывая социальные смыслы в целостное явление, наделенное специфической идентичностью. Расширение горизонтов формирования интенций приводит к бифуркации в формировании идентичности: одна линия расхождения направляется к индивидуальной идентичности, которая должны охватывать объем информации принадлежности за счет стратификации в социальных образованиях; вторая - к идентичности масштабных образований, которые владеют рычагами целеполагания в межкультурной коммуникации. Социетальная направленность самоидентификации сообществ как общественных монообразований, в которых множественность культурная подменяется функциональным единством, влияет на расширение объема установления идентичности индивидов и групп в ее составе, и вместе с тем выступает явлением *sui generis*.

В контексте взаимодействия обществ, необходимо провести параллель с концепцией С. Хантингтона, утверждающего, что „основное расхождение между Европой и Америкой возникают не из-за прямых конфликтов интересов, а из-за отличия их политики относительно третьих сторон [13, с. 98]”. Подобное размыкание на уровне взаимодействия обществ – пример самоидентификации сверхиндивидуального уровня, где Третий указывает на прорыв в сферу общности, означая, что как индивидуальное, так и сверхиндивидуальное самопознание обусловлено последствиями встречи с Лицом другого. Это состояние «требовательной беспомощности» Другого является вызовом, требующим актуализации ответственности индивидуального «Я» и тотального «Мы», испытывая способность «Я» и «Мы» к утверждению собственного тождества в рамках этических требований взаимодействия. Интерпретация, которую дает Э. Левинас спинозовскому термину *conatus essendi* (способность бытия возвращаться к себе [9, с. 288]), связана с потенциально позитивным восприятием позиции Другого, если она не препятствует абстрактному Третьему в реализации его

потребностей, что тесно связано с проблематикой толерантности в процессе интеграции и дифференциации культур.

Структуры отношений „Свой - Чужой” (симметричное бинарное восприятие иной культуры) и „Свой - Другой” (восприятие Лица Третьего) влияют на процесс формирования категорий „приемлемого” и „иностранного” в идентичности общества, которое, в свою очередь, определяет стратегии построения его взаимодействия с другими обществами. Интеркультурные разногласия и граничные феномены, что уплотняют временной и пространственный порядки до момента разрыва либо утраты гармонии пространства и времени (революция, отторжение части государства), по мнению Б. Вальденфельса, является приближением к тотальной инаковости. Определение жизненного мира как одновременно родного и чужого, а не модификации Своего, обуславливает амбивалентность Чужого. Опыт Чужого является «угрожающим, поскольку Чужое конкурирует со Своим, угрожая подчинить его; и привлекательным, потому что Чужое пробуждает возможности, которые в той или иной мере исключаются порядками собственного существования [6, с. 35]». Такое столкновение Своего, Чужого и Другого в социокультурном пространстве диктует содержание и объем понятий «приемлемого» как привлекательного и свойственного, и «иностранного» как инакового и потенциально конкурирующего.

Таким образом, за пределами идеи действительности как специфического текста человеческого опыта, становится возможным переход от взаимодействия, которое служит целям редуцирующим (биологическим, социальным и т.п.) к коммуникативной системе, которая образует регулятивную сферу, направляющую интеракцию на движение в направлении смягчения первичной отделенности участников и движение вглубь самопонимания каждого из них в поисках аутентичности. Речь идет не об универсальных интенциональных образцах, которые делают возможным достижение согласия в процессе взаимодействия, а, скорее, об обобщенных образцах восприятия Другого и их организации в определенную иерархическую структуру в каждом частном случае. Говоря о взаимодействии обществ, следует отметить сложность в определении истоков и единиц этой интерпретационной активности.

Социокультурные коды, которые предопределяют коммуникативную деятельность общества (в широком понимании взаимодействия с другими), предусматривают организацию поиска нового в пределах уже существующего жизненного мира определенного общества и оценку возможностей усвоения или отторжения информации в процессе взаимодействия культур.

Таким образом, коды поддерживают совместно приобретенную ментальность как сеть отношений или «общий замысел», который лежит вне индивидуальной интуиции. Существование и передача культуры, «исторически построенной системы верований и кодов [8, с. 315]», через коммуникацию, по мнению М. Кастельса, подвергается влиянию господствующей технологической системы и может испытывать фундаментальных преобразований как отображение изменений в мировосприятии людей, которые находятся в пределах действия сетей, присущих информационным обществам. Любая попытка кодирования сети за пределами виртуальной культуры, т.е. прикрепление ее к реальным социокультурным условиям, делает ее непластичной. Таким образом, кодовая структура общества опирается на реальную культуру как уровень формирования идентичности индивидуального и сверхиндивидуального уровней. Но актуализация последнего в межкультурной коммуникации возможна за счет культуры реальной виртуальности (где «реальность погружается в виртуальный мир, явления которого становятся опытом [8, с. 351]»), что отвечает запросам информационной эпохи настоящего. Такой механизм сосуществования культуры реальной виртуальности и реальной культуры обеспечивает информационный обмен между обществами, в большей степени обеспечивая реализацию «несимметричных отношений» в контексте ответственности.

Ключевыми понятиями в кодовой структуре общества есть определения «приемлемого» и «иностранного», которые позволяют ориентироваться в множестве ситуаций взаимодействия за счет того, что олицетворяют стереотипы реагирования на поток информации и интенций, а именно - отторжение или впитывание информационных элементов опыта других коммуникантов.

Понятие «приемлемого» определенной мерой совпадает с семиологической категорией жизненного мира *Umwelt*, что является комбинацией отношений, конституирующих оболочку сообщества, комбинируя интерпретированные элементы опыта каждого отдельного ее представителя. Эта сфера кодовой структуры отвечает за определение некоторых социокультурных кодов как таких, что могут быть привлеченными к процессу идентификации этого сообщества как аутентичного и, впрочем, способного к аналитическому усвоению информации, которая поступает извне, и реализации интеграционных тенденций. Итак, приводя тезис Чарльза Тейлора о том, что «признание отличия, также как и выбор себя, нуждается в общем горизонте значимости [10, с. 40]», можно подчеркнуть роль сферы «приемлемого» именно как поля поиска этого горизонта и дальше - установления черт, которые объединяют ценностные интерпретационные параметры контактирующих сообществ в образцы реагирования на определенные коммуникативные ситуации.

Понятие «иностранного» близко категории *Innenwelt*, что в семиотике отвечает «идею, которая принадлежит организму, переживающему опыт [7, с. 40]». Отношение «иностранного» к внутреннему миру объясняется его ориентацией вглубь сообщества, которое означает образование своеобразной оболочки, без существования какой наплыв «приемлемого» извне скоро заполнил бы кодовую структуру, не встречая препятствий, не проходя процедуры отбора и, как следствие, разрушая аутентичность сообщества, влияя на его дифференциальные признаки и кодовое ядро. Утверждение инаковости является необходимым компонентом возникновения интеракции и «несимметричных отношений», ведь имеется в виду не только демонстрация собственного отличия от коммуникантов, а и апелляция к уникальным чертам других сообществ. В этом контексте «иностранное» - не предостережение или угроза, а призыв к самоидентификации участников, максимально плодотворному взаимодействию без игнорирования факта их первичной онтологической обособ-

ленности. В то время, как “приемлемое” утверждает общий горизонт коммуникантов, “инородное” выделяет их из отношений взаимозависимости в той мере, которая не препятствует достижению согласия. Сфера *Innenwelt*, хотя и входит в состав кодовой структуры, смягчает механизмы приспособления к окружению, продиктованные социокультурными кодами “приемлемого”, выступая “реле” усвоения того, что предлагается в ходе информационно-интенционального обмена, и преобразования его в часть собственного опыта автоматически, без фактической интерпретации последнего, реализуя таким образом идею «несимметричности», и обеспечивая разрыв замкнутой двузначности «Я – не-Я» или «Я - Тотальность».

Несмотря на условность понятий “приемлемого” и “инородного” и их непрерывную диффузию и обособление, осознание соотношения этих социокультурных кодов приводит к самопризнанию общества, которое результирует в усвоении роли возможного субъекта идеальной коммуникации, способного воспринимать не просто адресата информации, а и его Лицо. Вместе с тем, нужно иметь в виду, что главным критерием его определения есть возможность адекватного восприятия смыслов любого аргумента, для чего необходимо преодолеть внутренние и внешние препятствия, коренящиеся в принципиальном различии культур.

Источники и литература

1. Amstutz, Mark R. *International conflict and cooperation: An introduction to world politics.* – Madison etc.: Brown & Benchmark, 1995. – 485 p.
2. Bell, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism.* – London: Heinemann, 1976. – 301 p.
3. Habermas Jurgen. *Communication and the Evolution of Society* // Transl. and with an introduction by T. McGarthy. – London: Heinemann, 1979. – 239 p.
4. Бжезинський, Збігнев. Велика Шахівниця. – Львів – Івано-Франківськ: Лілея – НВ, 2000.– 236 с.
5. Бубер М. Я и Ты: Пер. с нем. – М.: Высшая школа, 1993. – 173 с.
6. Вальденфельс, Бернард. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – Київ: ППС – 2002, 2004. – 206 с.
7. Ділі, Джон. Основи семіотики: Перекл. з англ. та наук. ред. Анатолій Карась. – Львів: Арсенал, 2000. – 232 с.
8. Кастельс, Мануэль. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУВШЕ, 2000. – 608 с.
9. Левінас, Емануель. Між нами: дослідження Думки-про-іншого: Пер. з фр. – К.: Дух і літера: Задруга, 1999. – 312 с.
10. Тейлор, Чарльз. Етика автентичності: Перекл. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.
11. Турен А. Повернення дієвця: Пер. з фр. – К.: Альтерпрес, 2003. – 320 с.
12. Уолцер М. Про толерантність: Пер. з англ. М. Лупішко. – Харків: Видавнична група „РА Каравела”, 2003. – 148 с.
13. Хантінгтон С. Захід: унікальність versus універсалізм // Філософська думка. – 1999. – №1–2. – С. 82–100.

Богачевская И.В.

ХРИСТИАНСКАЯ НАРРАТИВНАЯ ТРАДИЦИЯ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В контексте лингвистического и дискурсивного «поворота» в мировой философии в современном мировом религиоведении возрастает заинтересованность религиозным дискурсом, языковыми и текстовыми проявлениями феномена религии. Исследования христианской письменной традиции на протяжении многовековой истории ее существования традиционно проводились в рамках конфессиональной теологии, и христианский нарративный комплекс не становился самостоятельным объектом философско-религиоведческой рефлексии. Системное изучение письменных традиций мировых религий находится в светском религиоведении на начальных этапах, некоторые проблемы вообще не поднимались и ждут своего исследования. Вместе с тем в современном религиоведении [См.: 1] и гуманитаристике (лингвистика, нарратология, семиотика, социология, теория коммуникаций и т.п.) накоплен немалый опыт как теоретического осмысления письменных традиций мировых религий, так и методов анализа конкретных религиозных текстов.

Данная статья представляет собой изложение основных выводов, полученных автором в процессе написания докторской диссертации по заявленной теме на базе кафедры религиоведения Киевского Национального университета имени Тараса Шевченко[2].

Предметным полем философско-религиоведческого исследования христианской нарративной традиции была выбрана условная последовательность следующего порядка: религиозный язык - религиозный текст - корпус религиозных текстов - письменная (нарративная) традиция, рассмотренная в контексте процессов религиозной коммуникации на определенном конфессиональном и социокультурном фоне. Современные тенденции развития дисциплинарной структуры отечественного и мирового академического религиоведения позволили выдвинуть в качестве методологии исследования христианской нарративной традиции исследовательские принципы лингвистического религиоведения [3].

Вместе с тем исследование не подтвердило возможности создания целостной и аутентичной сугубо ре-