

УДК 1(091)

**ИНТЕРКУЛЬТУРНОСТЬ:
ОТ ИНТЕРРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА
К «МИРУ В РАВНОВЕСИИ»**

О. Ю. Бондарь

Российский университет дружбы народов

Поступила в редакцию 28 сентября 2018 г.

Аннотация: в статье рассматривается проблема преодоления последствий господства неолиберальной глобализации, оборотной стороной единства экономических систем которой становится разобщенность культурных и религиозных традиций. Ставится вопрос о необходимом поиске оснований и способов, обеспечивающих единое, равновесное состояние и гармоничное развитие глобального мира. В связи с этим предлагается альтернативная ей интеркультурная модель.

Особое внимание уделяется проблеме переосмысления статуса и роли традиционного/религиозного в глобальных процессах, а также теме интеррелигиозного диалогического общения, которое получает своё теоретическое (о)боснование в философии диалога.

Содержание бинарной пары «неолиберализм – интеркультурность» раскрывается рядом описывающих их оппозиций: «дефицитность – полнота», «дисгармония – гармония», «неаутентичность – аутентичность», «фрагментированность/фрагментированность – интеграция», «монологичность – диалогичность», «секуляризация – ремунданизация».

Ключевые слова: Рауль Форнет-Бетанкур, интеркультурность, интеррелигиозный диалог, неолиберальная глобализация, ремунданизация.

Abstract: the article scrutinizes the issue of overcoming the consequences of the dominance of neoliberal globalization, the reverse side of the unity of the economic systems being the incoherence of cultural and religious traditions. The question is raised whether it is necessary to look for the grounds and ways to ensure a unified, balanced state and a harmonious development of the global world. In this regard, an alternative intercultural model is proposed.

Special attention is paid to the reimagining of the status and role of tradition/religion in the global processes as well as to the interreligious dialogue, which gets its own theoretical substantiation in the philosophy of dialogue.

The content of the binary pair “neoliberalism – interculturality” is revealed through the following descriptive oppositions: “scarcity – entirety”, “disharmony – harmony”, “non-authenticity - authenticity”, “incoherence/fragmentation – integration”, “monologue – dialogue”, “secularization – remundanity (remundанизación)”.

Key words: Raul Fornet-Betancourt, interculturality, interreligious dialogue, neoliberal globalization, remundanity (remundанизación).

Осуществить полное равенство в мирской среде, сущность которой – различие, осуществить мирское равенство, творя различия, – как это возможно?...

Лишь религиозное может при помощи вечного довести до конца человеческое равенство: человечность;

богоугодное, сущностное, немирское, подлинное, единственно возможное равенство – да будет в том его величие – религиозно, оно и есть истинная человечность...

С. Кьеркегор

Проблемная постановка вопроса. Феномен модернизации, став визитной карточкой Запада, имел в своих основаниях процесс «расколдовывания мира» (М. Вебер). Последний, сведенный в конечном счете к тотальному проникновению рационального начала во все сферы человеческого бытия, предполагал последовательное вытеснение традиционной компоненты с ее опорным религиозным мировоззрением. Макропроцессы, вышедшие из культурно-исторического лона Европы, ознаменовали собой наступление Современности (Modernity) – эпохи, которая конституировалась силой разума и репрезентировала его господство. В свою очередь, инициированные модернизационными сдвигами процессы секуляризации, лишив мир объективного нравственного порядка, определили и утрату в нем внутреннего смысла. А это значит, что онтологическое ослабление и неизбежная детелеологизация мира подготовили почву к тому, чтобы сам мир и его ценностно-смысловой фундамент стали предметом человеческого конструирования.

Движение от Современности к Постсовременной эпохе (Late Modernity) сопровождалось последовательной сменой типов секулярности. Согласно схематике, предложенной Чарльзом Тэйлором, осуществился переход от вытеснения веры из публичной сферы к потере индивидуального желания верить и, далее к исчезновению условий, при которых общая, разделяемая людьми вера была бы возможна [1, с. 78]. Такое поэтапное усиление секуляризационных тенденций стимулировало радикализацию антропоцентристской настроенности. Субъект, не испытывающий (каких-либо) ограничений со стороны ценностного порядка, заданного a priori, высвобождается. Он меняет координаты своих идейных интенций с «вертикали» на «горизонталь» и конституирует себя источником ресурсов, способных покрыть потребности и нужды. В сознании (пост) современного человека с «поворотом вглубь» – обращенности на себя – снимается необходимость в метаантропологической направленности его существования, а вместе с тем утрачивается предрасположенность к реализации и служению наиндивидуальным целям.

Исторические следствия этих процессов нашли свое отражение в содержании опыта (пост)современного человека. Релевантными для его описания становятся понятия «эксклюзивного гуманизма» (Ч. Тэйлор), характеризующегося пренебрежением к трансцендентному, и «антропология контрактного субъекта» (Р. Форнет-Бетанкур), утверждающая «рыночную»/«экономическую» интерпретацию человека, которая получает свою концептуализацию в идеологии неолиберализма.

Последняя, став опорой западной цивилизации, способствует ее оформлению как проектной. И, обладая мощным потенциалом в силу своей исторической выдержанности, секулярная и ратиоцентричная по своей сути, она беспрепятственно встраивается в планетарный контекст

и определяет сценарий развития мировых процессов. В архитектуре глобального мира западные по происхождению ценности и мировоззренческие установки свободно меняют зоны своей локализации. Однако оказавшись на национальных почвах, они «взламывают» их традиционный контекст и переоформляют его содержание. Культурно-исторические миры, открытые трансцендентной сфере, переживают ситуацию подмены смысложизненных ориентиров и духовных основ, где константу «невозможно не верить в Бога» вытесняет «вера в Бога – не аксиома». Как ответная реакция, протестные формы в крайних своих вариантах переходят в стремление транскрибировать эту ситуацию как конфликт и, архаизировав его, представить либо в виде противостояния Веры и Разума, либо борьбы Добра и Зла.

Определяя архитектуру глобализационных процессов, идеология неолиберализма сращивает мир в единое целое путем диффузного проникновения экономического начала во все сферы человеческого бытия. Превращая их в совокупность экономических пространств, тенденция расширения рыночного порядка приводит к деформации связей и отношений между вовлеченными в него участниками. Одна из центральных ее идей – «другие – это конкуренты», (a priori) закладывая непреодолимую дистанцию между субъектами как выигравшими и проигравшими, формирует корреспондирующий рынку тип поведения, свободный от всего человеческого. В результате создается реальность, которая интегрированием субъекта в рынок в статусе агента выводит за скобками его жизненного мира неэкономические компоненты, а значит, девальвирует (в его сознании) идею солидарности, основанной на признании культурного разнообразия, ценность диалога, открытость и доверие Другому. В противоположность этому культивирует обособленность и поощряет эгоцентризм, создает монологическое воображение, чем обуславливает появление солипсистской оптики.

Оборотной стороной экономического единства мира становится состояние его культурной раздробленности. Воздействуя на социокультурные процессы и выстраиваясь в них, механика рынка, прочно связанная с логикой развития секулярного центра, усиливает неравновесность и неравнозначность традиционных и (пост)современных аксиосфер. Заняв привилегированное положение, экспансионистски настроенные исторически зрелые и продвинутые культуры создают и реализуют колонизаторские практики, которые приводят к систематическому исключению многих Других/Инаковых из конститутивных процессов, предполагающих совместный интеркультурный характер. Иными словами, происходит исключение культурных альтернатив, которые порождаются собственными историческими матрицами, а значит, и контекстуальностей, выступающих источником рефлексии Другого.

Требование поставить под сомнение подлинность существующего миропорядка получает особое звучание в проекте интеркультурного мира, который предлагает иные, отличные от неолиберальной модели стратегии развития глобальных процессов. Интересны в этом отношении

концептуальные построения кубинца Рауля Форнет-Бетанкура. Возможность создания «мира в равновесии» он связывает с необходимым переосмыслением и ревалоризацией статуса традиционного/религиозного в глобальных процессах и поиском путей актуализации его присутствия.

Открывая интеркультурную перспективу. Интеркультурность как теория и практика освобождения представляет собой альтернативу программы-стратегии неолиберальной глобализации. В противовес ее тенденциям к стандартизации и гомогенизации интеркультурность утверждает идею о нередуцируемости культурного и религиозного многообразия к единственному началу, из которого можно бы вывести адекватную интерпретацию множественности. Эта идея становится для нее опорной в стремлении создать модель плюрального мира, где принцип солидарности различных миров-участников послужит основой «единства» и/или «универсальности». По словам Р. Форнет-Бетанкура, интеркультурность делает ставку на культурное, религиозное многообразие и на открытое будущее плюралистически устроенного мира.

Первостепенным для нее становится поиск возможных путей освобождения многообразия, находящегося под угрозой исчезновения, и способов, необходимых для того, чтобы, выражаясь словами Хосе Марти, «время от времени (...) встряхнуть мир (...)» [2, р. 242]. Эти слова «Апостола независимости» не теряют своей актуальности и, перенесенные в интеркультурный контекст Р. Форнет-Бетанкуром, принимают вид требования-призыва: «встряхнуть эту современность» в разных формах ее гегемонии, которая пытается скрыть свою имперскую структуру, являясь под разными личинами, насаждает фетиши для поклонения. Однако для выполнения этого требования-призыва интеркультурность, с позиции Р. Форнет-Бетанкура, нуждается в поддержке со стороны религии.

Несмотря на господствующие в современном мире убеждение, что падение авторитета традиционной религии коррелирует с ростом (социального) благополучия [3], и различные предсказания о конце истории, утопий, а вместе с тем и традиционных культур и религий, интеркультурность нацелена путём совместного диалога «воскресить (...) их памяти и увидеть их как фокусы, но не современности, а как живые силы, способные встряхнуть асимметричный эксклюзивный мир» [4, р. 106].

В своем стремлении уравновесить разнородный мир, в противовес неолиберальной модели, которая предаёт забвению традиции – топосы концентрации и хранения культурной и/или религиозной памяти, – она сближает их, призывая носителей многообразия к развитию на основе взаимного обогащения.

Освободительный проект, перемещенный в деонтологическую плоскость, становится для интеркультурности одним из тех оснований, исходя из которого выстраивается модель плюрального мира в равновесии. Необходимо возникающие в этой модели новый культурно-антропологический тип человека и новый тип общества ведут к появлению (новой) религии, которая соответствовала бы этому мироустройству. Если основываться на допущении, что плюральный культурный мир подра-

зумеваает плюрализм религиозный, то вопрос о развитии религии, перенесенный в глобальный контекст, получает иную конкретизацию. Речь идет о «новых отношениях между религиями человечества» [Ibid, p. 107]. Следует принять во внимание, что если в неолиберальной модели мира религии, называемые традиционными, подвергаются исключению и изоляции, а их образ искажается, то в интеркультурной они становятся актуальными и способными к взаимодействию, а значит, их понимание углубляется и раскрывается подлинная сущность.

В интеркультурной перспективе отношения, возникающие между религиями, понимаются как новые в том смысле, что совершается соборный ситуации «качественный скачок» (Ж. Дюпюи): оставляя в стороне доктринальные споры о догмах или системах верований, религии выходят за горизонт своей миссии, т. е. предельной задачи, понимаемой как свидетельство, нацеленное на передачу опыта Богообщения, чтобы «настроиться как движения бесконечных экспериментов по накоплению опыта» [Ibid, p. 107] диалогического общения. В нем участвующие стороны, основываясь на априорном признании друг друга как ценностей-самих-по-себе, не превозносят свое (*lo propio*) и не умаляют значения чужого (*lo ajeno*). Накопление опыта не определяется количественным параметром: оно не исчисляется в том смысле, что (ничего) «не прибавляется и не вычитается». Единственное, что происходит – поиск и создание путей, ведущих к взаимооткрытию и взаимодействию. В этих отношениях вращивается то, что можно назвать «качеством интеркультурного или интеррелигиозного» [Ibid, p. 107]. И именно это определяет их новизну.

Пространством диалога интеркультурность преодолевает миропорядок, захваченный тотальностью конструкций замкнутого на себе Разума, полагая ему в качестве альтернативы Мудрость закона и Священные тексты. В этом пространстве повествование, в котором (за)звучат голоса традиций, выступит основой становления их взаимосвязей. В нем звучащие голоса сольются, выражаясь словами Х. Марти, в «хор миров» («el concierto de mundos»), в котором воплотится земная гармония.

Будучи носителем духа освобождения, интеркультурность требует, чтобы диалогический опыт раскрылся одновременно как опыт взаимодействия религий – контрагентов, апологетов различных идеалов, и как опыт их взаимных призывов и о(т)кликов, чтобы включенные в него религии, подвергнув пересмотру свои традиции, стремились распознать, являются ли последние путями освобождения, следуя которым возможно совершить паломничество к идеальному миру «жизни с избытком» (Ин. 10:10) – жизни во всей ее полноте, выраженной в открытом различиям, плюральном человечестве. Речь идет о не преодолении или деконструкции традиции, но о ее переоткрывании, с целью выявления или распознавания в ней возможных признаков или элементов, препятствующих стратегии взаимодействия и приводящих траекторию ценностно-смыслового взаиморазвития в неравновесное состояние. Таким образом, интеркультурность создает предпосылки для глубокого осмысления

знания, которое (прежде) исключало необходимость подтверждать его собственным опытом познания.

Р. Форнет-Бетанкур понимает интеркультурность как такую перспективу, которая не предсказывает ни смерть традиционных религий, ни пророчит возникновение в современном мире религии новой детрационализованной, но обнаруживает и выявляет идущие из глубины веков религиозные традиции в их «актуальном присутствии». В противовес модусу отчуждения, препятствующему реализации диалогического опыта между религиями, интеркультурность развивает и поддерживает их отношения в модусах «настроенности на со-существование» и «расположенности друг к другу».

В вопросе о будущем религий Р. Форнет-Бетанкур не поддерживает либеральную точку зрения, согласно которой в современном постсекулярном обществе религии – это не более, чем островные образования. Утверждая их необходимым и законным компонентом плюралистического будущего человечества, он видит их как действенную и жизнеспособную стратегию в его строительстве. Заложённая в религиозных традициях (жизне)творческая и (жизне)преобразующая сила реализуется как на универсальном уровне, так и на конкретном. В том смысле, что религиозные традиции, будучи со-участниками в создании будущего, преобразуя мир(оустройство), преобразуют самих себя.

Что же касается последнего момента, то диалогическое общение, выступая конститутивным принципом сферы отношений, посредством «обращённости – к» размыкает прежде «пребывающие – в – себе» традиции, делает их открытыми друг другу. Эксплицируя отношения религиозных традиций отношениями Я – Другой и принимая во внимание, что диалогическая обращённость всегда взаимна, то вне и без «обращённости – к» Я не может ни осознать себя, ни стать собой. Если центрируемая монологом неолиберальная модель миропорядка, исключает возможность принять Другого как продуктивного со-участника Я, то в ориентируемом на диалог интеркультурном мироустройстве, напротив, Другие обуславливают возможность Я. Практика интеркультурного взаимодействия начинается с установки: «лишь через со-присутствие и со-участие Других Я становится возможным».

В поисках теоретического о(бо)снования интеррелигиозного взаимодействия и диалога. Состояние фрагментированности и расколотости современного мира, ставшее следствием проекта неолиберальной глобализации, подводит к вопросу о реализации интеркультурной модели в её стратегиях преодоления разобщённости религиозных традиций и обеспечения их выхода друг к другу.

Интерес в этом отношении представляет идея об «оправдании собственного существования перед лицом-Другого-по-преимуществу-Бога» [5, с. 81], которая поддерживается рядом представителей философии диалога. В ней отказ от парадигмы субъектоцентризма в пользу парадигмы отношения приводит к усилению статуса Другого и углублению его значение для Я, а религиозная направленность формирует понятийный

аппарат и определяет содержание его основных терминов-концептов. Так, от концептуализации Бога как «Вечного Ты» (М. Бубер)/«Другого» (Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, Э. Левинас) оказывается в зависимости интерпретация Другого (человека) и представление о нем. Последний, редуцированный к Ближнему, становится тем, глазами которого и через которого Бог смотрит на Я. Из отношений, заданных триадой «Я – Бог – (Ближний-)Другой», выводится ряд значимых для интеркультурной модели следствий: проблематизируется существование Я как «только-для-себя»; преодолевается абстрактность отношений Я-Другой; выявляется «жизненность самого Бога» [6, с. 160].

Обращенность Я к Другому задает ситуация «лицом-к-лицу» и находящиеся в ней, видя друг в друге отражение Бога как «Вечного Ты»/«Другого», открывают себя как Ближние. В таком контексте пространство диалога концептуализируется, нагружается фундаментально онтологическими характеристиками, становится экзистенциально значимым. Если Бог есть возможность (для) любого отношения и общения, то сфера, возникающая между Я и Другим, обнаруживается как область встречи трансцендентного и личностного. Бог, будучи далеким или отсутствующим, всё же не скрыт. Его отсутствие позитивно в том смысле, что Он пребывает всегда «в»/«среди» Ближних, в ситуации их встречи, в которой обращаясь к Я, призывает Я к ответу в виде ответ-ственности за Ближнего – того, кто свидетельствует Я о Боге. «Ответственность не исходит из братства, но само братство означает мою ответственность за другого...» [7, с. 425].

Опыт общения Ближних определяет особое состояние близости, которая «более изначальна, чем априори» (Э. Левинас), и потому их отношения являются не равнонаправленными, а (скорее) асимметричными. В них Другой всегда весомее и более значим, нежели Я. Релевантной этим отношениям будет формула не «я/один-с-другим», но «Я/Один-для-Другого». Основанные на открытости, чуждые утилитарности и меркантильности, эти отношения носят абсолютно незаинтересованный и бескорыстный характер. Несмотря на близость Ближних, существующая между ними дистанция – то, что различает Я и Другого, продуктивна в том отношении, что делает любовь к Ближнему возможной. Если бы Другой (el Otro) был «То же» (lo Mismo), что и Я (Yo), то Я любило бы только себя. В ответе Богу на Его требование-призыв, то есть принятием дружести Другого, Я, подрывая свой эгоизм, в акте самоотдаче обретает себя. «Моя ответственность за другого является именно не-безразличием этого различия...» [там же, с. 223].

Принимая ответственность как конституирующий принцип Я, интеркультурность создает предпосылки к переходу от «пассивной ответственности» за Других (Э. Левинас) к ответственности как выбору. Это способствует и углублению процесса самопонимания религиозной традиции, изменению детерминантов ее саморепрезентации, но и тому, чтобы «сделать само служение более верным» (Г. д'Коста). Примечательными в этом отношении становятся слова Папы Римского Бенедикта XVI (Йо-

зефа Ратцингера): «Как христиане мы никогда не должны ограничивать себя вопросом: как я могу спастись? Мы также должны задаться вопросом: что я могу сделать для того, чтобы другие могли быть спасены» [8, с. 74].

Интеркультурность ведет к выбору определенного праксиса, сподвигающего к созидательной деятельности на благо Ближнего. Находясь «под действием» Другого и поглощенное мыслью о нем, Я настроено на понимание и способно у-слышать слово, исходящее из «не-собственной» традиции, которым сообщается еще один путь богопознания. В слове, как проводнике «той реальности, которая открывается во встрече» [9, с. 72], приходят в движение навстречу друг другу бытие извещающее и воспринимающее. В этой встрече традиции, отказываясь от преждевременных суждений и предрассудков в поисках истины, но сохраняя преданность и верность себе, открываются для понимания инорелигиозных опытов, в которых Бог также дает у-знать себя. Отсюда в диалогическом пространстве концентрируется и сила, творящая мир, и открывающаяся человеку личность Бога, который сообщает о Себе через слово Откровения то (по)знание, которое способен воспринять и вместить человек. Слушание слова становится способом проникновения как постижения прежде неизвестного Другого, но того, что желает у-знать Я (через него) о Боге. В слушание слова происходит единение тех, кто высказывает себя в нем, открывает своё самобытие. В стремлении к исповеданию себя в диалоге, прежде разделенные и далекие друг другу традиции, осознают свое предназначение в виде «утверждения возможности Другого слова» (Э. Дуссель).

На пути к новому миру. Р. Форнет-Бетанкур представляет интеркультурность как такой путь развития, который имеет своей целью стремление воплотить в религиях «поэзию грядущего мира» (Х. Марти). Что же касается этой мартианской метафоры, используемой Р. Форнет-Бетанкуром, то в ней сконцентрировано ценностно-смысловое ядро, вокруг которого формируются токи и механизмы, направленные на преобразование неравновесных социокультурных процессов современности. Определяющим в ней выступает толкование поэзии кубинским идеологом, для которого слово поэзия в целом, а, в частности, «стих означало (...) наивысшую форму творчества, понимаемую как Деяние» [10, с. 214]. В его работах преимущественно о поэзии говорилось не как о стихотворной форме, а как о деятельности творческой, миропреобразующей. И потому у Х. Марти категория творчество, будучи эстетической, расширяет сферу своего применения и за счет того, что становится социально значимой.

Сходным образом, Р. Форнет-Бетанкур, используя мартианскую метафору в качестве определения «telos» пути интеркультурности, расширяет традиционное содержание понятия религии, сообщая ему новые ассоциативные связи и коннотации. Развивая идеи Р. Форнет-Бетанкура, можно сказать, что религия, наделенная свойствами поэзии, сосредотачивается на устройении земной реальности и превращается в источник ее совершенной организации. Понимаемая таким образом, религия ока-

зывается связанной не с «уходом» в совершенный мир, а с «приходом» в него, т. е. в мир пересотворенный, гармоничный, способный и готовый к тому, чтобы «дать приют Идеалу» (Х. Марти). Реципируя у поэзии главное ее свойство – «проектирование будущего» (М. Хайдеггер), – религия проявляет себя в том, что она не только участвует в истории, но и непосредственно творит ее. «Что есть религия, как не история?» (Х. Марти).

По своей сути изменения, которые переживают религиозных традиции в интеркультурной модели, есть их перерождение, благодаря чему они становятся открытыми и способными откликнуться на требование времени – восполнить утраченную им духовность. Последняя, (должна) вместив в себя идеи солидарности – признания друг в друге общечеловеческого, и гармонии между всеми человеческими существами – преодоления малейших противопоставлений и контрастов между «мы» и «они», выступить основой усложняющих мир процессов. Став ее проводниками, религии будут способствовать переустройству реального мира – достичь того, чтобы «судьбой породниться с бедняками земли» [11, с. 37].

Религии являются поэзией в том смысле, что, следуя мыслям Х. Марти, каждая из них несет «поэтический идеал грядущего счастья», а значит, веру в будущее. Религия, будучи поэзией этой «духовности, архитектоники любви, солидарности и справедливости, исходя из положения бедняков земли» [4, Р. 109], приведет в равновесие неравносильный исторический мир. Преобразив этот мир, превратит его в открытое пространство, в котором соз(и)дание человека в подлинной человечности станет актом его духовного возрождения. В этом преображенном мире редуционистские взгляды уступят холистской модели: развитие стратегий и практик присвоения мира индивидуальным Я заменит развитие его отношений с себе подобными и с универсумом в целом таким образом, что понимание нашего «Мы» станет расширяться настолько, насколько это будет возможно.

В предлагаемой Р. Форнет-Бетанкуром парадигме развития Новый мир, Мир будущего – это не механическое соединение Дальних, репрезентирующих его акторов, подчиняющихся и подчиняющих логике экономического расчета и стратегических переговоров, которые сводят всякий смысл к собственному интересу. Напротив, это единение Ближних – религиозных/культурных традиций, для которых развитие мира заключается в установлении связей и отношений между ними, носящих непрерывный и открытый характер на основе диалогического общения.

Рассуждая с таких позиций, Р. Форнет-Бетанкур определяет религии как поэзию человеческого бытия, преображенного новыми опытами отношений и практикой диалога, которое пришло к осознанию того, что как таковые опыты (исторический, экзистенциальный) реализуются из определенной перспективы, названной в онтологическом порядке *его истоком* (su origen), который имеет свою локализацию и контекстуализацию в религиозной и/или культурной традициях.

В интеркультурном дискурсе интерес к понятию «исток», реципированному из философии М. Хайдеггера, неслучаен. Он формируется в

стремлении дать ответ на вызов современности, в которой человеческое, отлученное от онтологических корней, осужденное на «двойное сиротство» в виде бездуховности и бессердечности, предается забвению, обрекает себя на блуждание. Если исходить из утверждения, что исток есть то, благодаря чему человеческое имеет силы быть, то будущее, что предстоит создать, станет возвратом к нему. Востребовав его как начало для самосоз(и)дания, человеческое восстановит утраченное с ним единство, а значит, обнаружит себя его наследником и должником. Перенос в религиозный контекст идею М. Хайдеггера о том, что исток как «исходное всегда остается будущим» [12, с. 278], Р. Форнет-Бетанкур сводит его к понятию про-ис-хождения и интерпретирует его как «непрерывно продолжающуюся восходящую родственную линию (*ascendencia procedente*), которая выводит нас за пределы наличной данности (*más allá*) и связывает с потомками (*la descendencia*) и грядущим (*lo advenimiento*)» [4, р.109]. В обращении к истоку как топосу отправления нового – тому, что пробуждает к жизни, интеркультурность со всей определенностью выступает как позиция перед будущим, формой готовности и сознательным выбором гармоничного и аутентичного мира – «выбором, который набрасывает на будущее для нового созидания то вечное, из которого мы происходим» [13, с. 59].

Проект инеркультурного мира Р. Форнет-Бетанкура возникает как ответная реакция на предотвращение и уменьшение дегуманизационных последствий неолиберальной глобализации. Порождаемое этими процессами напряжение между религиозным и секулярным побуждает к постановке вопроса: обладает ли традиционное/религиозное способностью выжить в конкретных условиях и/или не теряет ли оно в них свое право на существование? Остроту этот вопрос обретает тогда, когда речь идет о традиционном/религиозном в его отношении к культурному наследованию, к «смыслам и идентичностям», а не к смене потребительских брендов и новым религиозным образам жизни, которые «упакованы (...) таким образом, что их можно с легкостью потратить, а затем отбросить» [14, с. 44].

Проблема будущего глобального мира и поддержание его равновесного состояния ставит перед необходимостью поиска скрепляющих его начал, ценностных центров. И в этой связи продуктивной видится идея, предложенная Р. Форнет-Бетанкуром выстроить модель интеркультурного мира в опоре на процесс «ремунданизации» («*la remundанизación*») [4, р. 138] религиозных традиций и знаний. В противовес господствующим тенденциям, способствующим их вытеснению, процесс ремунданизации нацелен на их возвращение. Однако это предполагает не «заколдовывание мира», а высвобождение проектов альтернативных миров и повседневных практик, с тем чтобы стало возможным развитие знания и воспроизводство верований, заложенных в традициях, которые сегодня лишены реальной жизненной силы, по причине их маргинализации или колонизации существующим набором ценностей и интерпретативных схем.

Обретение (миром) сокрытого происходит в зоне встречи религиозных традиций – пространстве диалога. Вступающие в него участники настроены на понимание, и потому способны слышать друг друга. В таком контексте слушание, как реализация стремления не «дистанцировать себя от», а «открыть себя для» нового опыта истины, становится одновременно способом постижения традиций друг другом. Их взаимное познание оборачивается поиском (и обнаружением) изначальных связей, удерживающих и концентрирующих единство опытов и человеческих традиций. Определяемые понятием «реляция» (Р. Паниккар), они есть конечная цель диалога.

В интеркультурной модели с помощью диалогических практик верифицируется в традициях то, что сближает их друг с другом, а что обуславливает их расхождение. И, как следствие, обнаруживается и осуществляется выход к универсальному, объединяющему их началу. Однако идеология интеркультурности не элиминирует лояльность традиций к себе, но ставит задачей развить в них способность к «перенастройке», самокоррекции и стремление поддерживать в постоянной актуализации ценностные приоритеты, способствующие равновесному состоянию современного мира. В такой модели Новый, Грядущий мир есть проекция вовне внутреннего единства традиций, несущего собой конструктивные смыслы и созидательные силы для глобального существования множества культурных миров.

Литература

1. Далмайр Ф. Секулярный век? Размышления о Чарльзе Тэйлоре и Раймоне Паниккаре / Ф. Далмайр // Вопросы философии. – 2013. – № 10.
2. Martí J. Obras completas. Tomo. XI. – La Habana. : Ed. de Ciencias Sociales, 1975.
3. Инглхарт Р. Постмодерн : меняющиеся ценности, меняющиеся общества / Р. Инглхарт // Полис. – 1997. – № 2.
4. Fornet-Betancourt R. Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo. – Quito-Ecuador. : Ed. Abya-Yala, 2007.
5. Алексеева Д. А. Другой как Ближний : парадоксы тематизации / Д. А. Алексеева // Философские науки. – 2011. – № 10.
6. Гуревич П. С. Философская антропология М. Бубера / П. С. Гуревич // Бубер М. Я и Ты. – М. : Высш. шк., 1993.
7. Эмманюэль Левинас : путь к Другому : сб. ст. и переводов, посв. 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – М. : Изд-во СПбГУ, 2006.
8. Хромцова М. Ю. Тринитарный подход современного богословия и проблема межрелигиозного диалога / М. Ю. Хромцова // Вестник Рус. христианской гуманит. академии. – 2016. – Т. 17 , вып. 2.
9. Элен П. Выражение, слово и откровение в философии Семена Франка / П. Элен // История философии. – 2017. – Т. 22, № 1.
10. Гирин Ю. Поэзия Хосе Марти / Ю. Гирин. – М. : ИМЛИ РАН, 2002.
11. Марти Х. Избранное / Х. Марти. – М. : Худ. лит., 1974.
12. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993.

13. Бенуа А. де. Как стать язычником? / А. де. Бенуа – М. : Рус. правда, 2007.

14. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе / Б. Тернер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2.

*Российский университет дружбы на-
родов*

*Бондарь О. Ю., кандидат философ-
ских наук, доцент кафедры социальной
философии*

E-mail: olbondar@yandex.ru

Тел.: 8(495) 434-50-88

Russian Peoples' Friendship University

*Bondar O. Yu., Candidate of Philosoph-
ical Sciences, Associate Professor of the So-
cial Philosophy Department*

E-mail: olbondar@yandex.ru

Tel.: 8(495) 434-50-88