

**ДИАЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К КУЛЬТУРЕ  
В ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ  
ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XX В.—НАЧАЛА XXI В.:  
КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ Х. ЯННАРАСА, М. РУПНИКА  
И Л. НЬЮБИГИНА**

*А. С. Мартысевич  
(Минск, Беларусь)*

Модерное понятие культуры как универсального феномена, охватывающего все сферы жизнедеятельности человека, возникает в XVII в. в качестве секулярного и даже антирелигиозного проекта: культура начинает рассматриваться не просто как творческая активность человека, но сугубо человеческая активность. Как справедливо отмечает М. Хайдеггер: «Четвертое явление Нового времени дает о себе знать тем, что человеческая деятельность понимается и осуществляется как культура»<sup>1</sup>. Более того, согласно М. Хайдеггеру, это явление совпадает с процессом секуляризации, а также с процессом зарождения христианских концепций культуры. Христианские теологи не могли согласиться с секуляризованной интерпретацией культуры, что стало причиной возрастания интереса к вопросу культуры в христианской теологии. Если первоначально христианские концепции культуры оформляются в двух полярных вариантах, которые могут быть обозначены как антикультурный и прокультурный подходы, то во второй половине XX в. в христианской теологии начинают развиваться концепции культуры, которые могут быть обозначены как диалогический подход к культуре.

В данной статье анализируются диалогические концепции культуры в христианской теологии последней четверти XX в. — начала XXI в. Целью статьи является выявление общего и особенного в диалогических концепциях культуры православной, католической и протестантской теологии обозначенного периода на примере концепций трех выдающихся богословов — Х. Яннараса, М. Рупника и Л. Ньюбигина. В статье используются методы теоретической реконструкции и компаративного анализа.

**Диалогическая концепция Х. Яннараса**<sup>2</sup>. Х. Яннарас противопоставляет два типа культуры, которые могут быть обозначены как диалогический и монологический типы. Первый тип, критикуемый богословом, — это современная культура, являющаяся результатом распространения западного

---

<sup>1</sup> Хайдеггер, М. Время картины мира / Время и бытие : ст. и выступления. — М., 1993. — С. 42.

<sup>2</sup> Х. Яннарас (1935 г.р.) — выдающийся современный греческий православный богослов.

стиля жизни и сформированная под воздействием пиетизма: культура индивидуалистская, основанная на ценностях прав отдельного человека, индивидуальной безопасности, капитализме и утилитаризме, автономизации и отчуждении людей друг от друга, а также труда от реальных потребностей. Х. Яннарас, наподобие православных богословов второй половины XX в. П. Н. Евдокимова и Г. В. Флоровского, отрицает индивидуалистскую онтологию и пиетистскую концепцию индивидуального спасения, которые базируются на таком типе культуры. Более того, Х. Яннарас характеризует современную культуру как культуру объективизации, а, следовательно, как культуру, в которой нормой является рассмотрение Другого в качестве объекта, в культуре, основанной на отношении «Я—Оно», а не «Я—Ты». Главную роль в трансформации такой культуры, с точки зрения Х. Яннараса, должна играть Церковь. Но для этого сама Церковь должна быть не институтом, не посредником между Богом и индивидом, но живым свхаристическим сообществом.

Второй тип, выступающий для Х. Яннараса идеалом, — это культура Византии, основанная на «общинном этосе» — «этосе личностных жизни и отношений, полного исключения любой неличностной, рационалистической организации...»<sup>3</sup>. Таким образом, можно сделать вывод, что Х. Яннарас критикует монологический тип культуры и выступает за необходимость ориентации на диалогический тип культуры.

Интересно, что Х. Яннарас выявляет особенности вышеуказанных типов культуры посредством анализа особенностей их искусства. В частности, православный богослов сравнивает древнегреческую и готическую архитектуру, с одной стороны, и византийскую архитектуру — с другой. Он подчеркивает, что архитектура Византии основана на глубоком уважении к строительному материалу, а значит к материи как таковой, к ее внутреннему принципу и рациональному потенциалу. Такой стиль архитектуры, с точки зрения Х. Яннараса, позволяет осуществляться «диалогу» между архитектором и материалом, с которым он работает. Напротив, для древнегреческого мировоззрения материя принципиально нерациональна и бесформенна, пока не будет организована и подавлена при помощи разума. Та же особенность свойственна, как считает Х. Яннарас, для Средневековой готики и для архитектуры современной технократической цивилизации. При помощи этих примеров богослов указывает на два противоположных решения проблемы соотношения между создающим и созданным в двух вариантах: отношения между Богом и миром, а также отношения между человеком и культурой. Как указывает Х. Яннарас, древнегреческая культура и ее преемник, современная техногенная культура, репрезентируют монологическое решение данного вопроса. Византийская культура, напротив, репрезентирует онтологическое *со-общение* между созданным и несозданным.

---

<sup>3</sup> Yannaras, C. The Freedom of Morality. — NY : Crestwood, 1984. — P. 223.

Таким образом, Х. Яннарас видит корни культурного кризиса в распространении монологической культуры и единственный позитивный выход из ситуации в распространении культуры диалогического типа: «Подход, который подчеркивает центральное значение общности и опирается на защиту экзистенциальной истины и аутентичности человека, возможно, указывает на возникновение новой культурной “парадигмы”»<sup>4</sup>.

**Диалогическая концепция М. Рупника**<sup>5</sup>. С точки зрения М. Рупника, именно ориентация на Другого является источником возникновения и творческим импульсом культуры: «Начало культуры тогда заключается в том, что человек обращается к другому...»<sup>6</sup>. Более того, М. Рупник отождествляет духовное в целом, в т. ч. и духовное измерение культуры, с диалогическим измерением. Духовное, с его точки зрения, всегда направляет к Другому и ведет к коммуникации. Духовный человек, духовная, живая, развивающаяся культура находятся в постоянном культурном диалоге. Исходя из вышесказанного, М. Рупник делает вывод о том, что религия является необходимой основой культуры, т. к. именно религия направлена на Другого, а значит и на создание intersubъективного пространства, являющегося генератором любой культуры: «...Основой культуры является поэтому религиозный принцип как знание безусловной экзистенции другого»<sup>7</sup>. Таким образом, М. Рупник, с одной стороны, продолжает в данном случае традицию католической теологии рассматривать религию в качестве необходимой субстанции культуры. С другой стороны, до II Ватиканского собора теологами само собой разумеющимся фактом полагалось, что в качестве такой субстанции должно выступать христианство. М. Рупник же пытается обосновать, почему такой основой должно выступать христианство, а не другие религии. Он отмечает, что культура возникает из ориентации на Другого, порождающей разделяемые культурные коды, т. е. из любви, призыв к которой в наибольшей степени проявляется в христианстве. Необходимость такого обоснования, безусловно, продиктована изменением культурной ситуации конца XX в., которую вслед за Ж.-П. Лиотаром можно назвать *закатом метанарративов*. Кроме М. Рупника, обоснование того, что именно христианство должно выступать

---

<sup>4</sup> Yannaras, C. Human Rights and the Orthodox Church : report at the conference «The Orthodox Churches in the plural world», Holy Cross Theological School, Brookline, USA, (October 4, 2002). — URL : [http://jbburnett.com/resources/yannaras/yannaras\\_rights&orth.pdf](http://jbburnett.com/resources/yannaras/yannaras_rights&orth.pdf).

<sup>5</sup> М. И. Рупник (1954 г.р.), католический теолог, директор римского центра «Алетти», с 1999 г. консультант Папского Совета по культуре.

<sup>6</sup> Rupnik, M. I. Otázka kultúry / Spiritualita, formácia a kultúra ; zb. Centro Aletti, Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 1995. — P. 168.

<sup>7</sup> Ibid., P. 168.

основой культуры в католической теологии, предлагают Иоанн Павел II и М. Кромпец. Они указывают, что только христианство предлагает особую антропологию, способствующую развитию творческого потенциала человека как агента культуры. Например, польский философ и теолог М. Кромпец отмечает, что именно христианство является «необходимой предпосылкой свободного, спонтанного культурного творчества»<sup>8</sup>.

М. Рупник подчеркивает, что ни одна культура не является абсолютной в своем конкретном историческом проявлении. Он настаивает на равноценности культур, хотя и предполагает необходимость *наставничества* христианства по отношению к нехристианским культурам. Этот автор употребляет понятие *культура любви*, делая акцент на взаимоуважении культур, этносов и рас. Он также противопоставляет такую культуру нарциссической, вследствие чего не способной к развитию, культуре<sup>9</sup>.

Диалогический принцип должен лежать, с точки зрения М. Рупника, и в основе отношения к предшествующим историческим этапам своей культуры. Он полагает, что культурные этапы нужно *читать духовно*, т. е. без ностальгии и без полной негации. Если ранее в ходе анализа культурной динамики католическим теологам была свойственна идеализация эпохи Средневековья, то начиная со II Ватиканского собора им свойственно рассмотрение эпох в качестве по-своему способствующих и препятствующих христианской вере.

**Диалогическая концепция культуры Л. Ньюбигина**<sup>10</sup>. Протестантский теолог Л. Ньюбигин, подобно своему предшественнику П. Тилиху, а также католическому мыслителю М. Рупнику, полагает, что мы становимся полноценными людьми только посредством встречи с *Другим*. Но интерес не столько к вопросу о культуре как таковой и о ее взаимодействии с христианской религией, сколько к вопросу межкультурного взаимодействия и отношений между христианской керигмой и «нехристианскими культурами» сближает Л. Ньюбигина даже в большей степени именно с М. Рупником. Л. Ньюбигин утверждает, что мы нуждаемся в свидетельстве христиан других культур, в диалоге с ними, для того чтобы скорректировать наше культурно обусловленное понимание Евангелия. Он отмечает относительность любых культурных форм и выступает против доминирования европейской культуры в экуменическом движении. В целом этот автор подчеркивает, что верующие должны рассматривать свою веру не как единственную, но как одну из возможных

---

<sup>8</sup> Krapiec, M. A. U podstaw rozumienia kultury. — Lublin : Katolicki Uniwersitet Lubelski, 1991. — S. 191.

<sup>9</sup> Rupnik, M. I. Duchovný život / Spiritualita, formácia a kultúra ; zb. Centro Aletti. — Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 1995. — S. 141.

<sup>10</sup> Л. Ньюбигин (1909–1998) — британский протестантский теолог и миссионер в Индии.

преданностей Богу. Противоположная позиция, согласно Л. Ньюбигину, является ошибочным представлением о том, что в силу веры и крещения некто имеет права на Бога, которых лишены все остальные. Подлинный диалог, как считает этот мыслитель, предполагает открытость и возможность стать на позицию своего собеседника; веру в возможность того, что диалог будет использован силой Духа для радикального обращения как собеседника, так и христианина; необходимость кенозиса, *умаления себя*: «Христиане участвуют в диалоге не как обладатели Божьей истины и святости, но как те, кто свидетельствует об истине и святости, кто сам подлежит Божьему суду и кто готов выслушать приговор этого суда через уста и жизнь своего собеседника другой веры»<sup>11</sup>. В итоге такой диалог может привести к новой уверенности в своей позиции, а зачастую и к ее уточнению и изменению. Миссионерская деятельность, с точки зрения Л. Ньюбигина, также должна быть основана на принципе диалога: относиться бережно к ценностям чужой культуры, необходимо преобразовывать их лишь там, где они противоречат христианскому вероучению.

Подобно М. Рупнику и Х. Яннарасу, Л. Ньюбигин отрицает концепцию индивидуального спасения. Л. Ньюбигин отмечает, что «объект благодатного замысла Бога — все творение и вся человеческая семья, а не души, понимаемые как миллиарды отдельных монад...»<sup>12</sup>. Самой же существенной частью истории спасения является, с его точки зрения, история подчинения Богу ценностей культуры. Подобно рассмотренным выше авторам, Л. Ньюбигин также настаивает на необходимости диалога между секулярной культурой и христианским вероучением, отмечая, что на смену греческому рационализму должны прийти христианские ценности любви. Именно христианство, с его точки зрения, позволит преодолеть эгоистические, монологические основания современной индивидуалистской культуры без негации особенного места человека в мире, а также позволит искоренить отчуждение культуры от видения целостности жизни, от метафизики и природы.

Таким образом, и в православной, и в католической, и в протестантской теологии последней четверти XX в. — начала XXI в. развиваются диалогические концепции культуры. Все рассмотренные выше концепции культуры своеобразны, в них проявляется как авторская позиция конкретного теолога, так и конфессиональная принадлежность. Так, например, в противопоставлении древнегреческого и византийского типов культуры видится православная позиция Х. Яннараса. Однако концепции культуры этих теологов объединены центральными идеями. Во-первых, утверждением, что культура возникает и развивается на основе принципиальной способности человека выйти за рамки

---

<sup>11</sup> Ньюбигин, Л. Раскрытие тайны: введение в теологию миссии. — М. : Нарния, 2006. — С. 212.

<sup>12</sup> Там же. — С. 208.

своего эго к *Другому*, само-трансцендирования себя в диалоге с Богом, другими людьми и другими культурными традициями. Во-вторых, отрицанием принципов автономизации, индивидуализации и объективизации как положительных оснований культуры. В-третьих, опровержением индивидуалистских сотериологии и онтологии как метаоснований культуры. Все вышесказанное позволяет заключить, что в последней четверти XX в. — начале XXI в. в различных христианских конфессиях развивается единый теоретический подход к рассмотрению вопроса о культуре, который может быть назван диалогическим подходом к культуре.

**МОЛЧАЛИВЫЕ ОБЩНИКИ:  
РОЛЬ И МЕСТО БРАТЬЕВ-КОАДЬЮТОРОВ  
В ОРГАНИЗАЦИОННОЙ СТРУКТУРЕ  
ИЕЗУИТСКОГО КОЛЛЕГИУМА  
НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ВКЛ В 1580–1773 ГГ.**

*В. Е. Лявишук  
(Гродно, Беларусь)*

*Статья написана по результатам исследовательского визита в рамках стипендии Музея Истории Польши (Варшава) во исполнение проекта «Ludzie i dzieje Kolegium Jezuickiego w królewskim mieście Grodno».*

С момента своего основания в 1540 г. и до 1773 г. Общество Иисуса представляло собой растущую матричную сеть практически однотипных общин монашествующих клириков. Инфраструктурные узлы этой сети назывались орденскими домами и, как правило, включали: храм, дом для проживания, здание школы и хозяйственные постройки. На белорусских землях Великого Княжества Литовского первый коллегийум иезуитов основали в Полоцке в 1580 г. Этот и последующие орденские дома сначала входили в состав Австрийской провинции ордена, затем — Польской провинции, с 1608 г. — Литовской провинции, пока последняя в 1759 г. на разделилась на Литовскую и Мазовецкую. Специализированных орденских домов в составе Литовской провинции было несколько: дом новициата в Вильне, по одному дому третьей пробы в Вильне и Несвиже (где в затворе готовились к принесению торжественных обетов — «профессии») и, наконец, по одному дому профессов в Варшаве и Вильне. Основную же массу составляли отличавшиеся размерами орденские дома с выраженной дидактической и миссионерской составляющей: коллегийумы, резиденции и миссии. Коллегийум обеспечивал преподавание полного цикла классической гимназии (классы инфимы,