

Осмысление  
межкультурных различий  
и конфессиональных  
противоречий  
в философском  
и литературном  
творчестве 19 – первой  
половины 20 века

Alexander Pavilch (Александр Павильч)

MINSK STATE LINGUISTIC UNIVERSITY, BELARUS

**ABSTRACT**

**Interpretation of intercultural differences and confessional contradictions in the philosophical and literary works of the 19th first half of the 20th century**

The article presents an analysis of the experience of interpreting intercultural differences and confessional contradictions in the writings of Western and Russian thinkers of the 19th and 20th centuries. The difficulties of intercultural interaction of Catholics and Orthodox are being understood, factors of negative perception of different religions and their representatives are revealed. The ways of overcoming communicative barriers between different cultures and religions are indicated. A systematic representation of intercultural differences and confessional contradictions in works of fiction is presented. The material of the world literature shows that the distance between peoples and confessions was historically determined not so much by ethnocultural and dogmatic differences as by political and ideological factors.

KEY WORDS: cross-cultural differences, confessional contradictions, cross-cultural interaction, philosophical and literary works, representation, contrasts, stereotypes

SŁOWA KLUCZOWE: różnice międzykulturowe, sprzeczności konfesyjne interakcje międzykulturowe, twórczość filozoficzna i literacka, reprezentacja, kontrasty, stereotypy

Среди всех морфологических компонентов культуры ее религиозное измерение в большей степени отражается на специфике разных сфер жизнедеятельности и особенностях коммуникативных отношений. В то же время дистанция между народами и конфессиями исторически определялась не столько этнокультурными и догматическими различиями, сколько идеологическими и политическими факторами. Религиозные различия наряду с противоборством политических, идеологических, военных, экономических интересов рассматриваются в качестве существенных факторов разломов и пропастей между цивилизациями, в общем итоге приводящих их к *столкновениям*. Сравнение многочисленных конфликтов, происходящих на линиях разломов между современными цивилизациями, позволило С. Хантингтону выявить их общую природу и связать с противоборством между цивилизацией и варварством («Столкновение цивилизаций»). В данном контексте варварство подразумевает деструктивный фактор и универсальную категорию антикультуры, не сводимую ни к расовым, ни к религиозным общностям, но поддающуюся искоренению на основе декларации общих ценностей; воздержания от вмешательства во внешние конфликты; способности договариваться на межцивилизационном уровне. Выстраивая прогнозы развития мировой культуры,

<sup>1</sup> С. Хантингтон, *Столкновение цивилизаций*, Москва 2006, с. 527.

<sup>2</sup> П.А. Флоренский, *Христианство и культура*, Москва 2001, с. 633.

<sup>3</sup> Там же, с. 627–628.

С. Хантингтон отмечал, что «будущее и мира, и цивилизации зависит от понимания и сотрудничества между политическими, духовными и интеллектуальными лидерами главных мировых цивилизаций»<sup>1</sup>.

Русский православный богослов первой половины XX века П. Флоренский связывал причину непреодолимой раздробленности религиозного мира и тотальной отчужденности религий и конфессий с их взаимным неведением: они просто «не знают друг друга»<sup>2</sup>. Картина религиозного разнообразия образно представлена разбросанными и уединенными вероисповеданиями и конфессиями, которые, по словам автора, получают Свет от одного Неба, а пребывают в разных состояниях и обладают различным кругозором: «одни живут на полной свободе, другие – в огороженных парках, третьи – в небольших, но высоко огороженных дворах, четвертые – в узких башнях, пятые – юртах с тесным дымовым отверстием, а у шестых – над головою лишь небольшая щель» («Записка о православии») <sup>3</sup>. Межрелигиозные и конфессиональные различия, какими бы существенными они ни были, не уничтожают коренное единство и общие основания религий, где заложен интегративный потенциал для их конструктивного взаимодействия. Главным условием религиозного диалога П. Флоренский считал взаимное признание и осознание индивидуальности религий и конфессий, потеря чего была бы тождественна саморазрушению начал своей духовной жизни. С другой стороны, считалось бы абсолютной духовной фальшью и неправдой усвоение органически чуждых, непривычных и непонятных форм вероисповедания, имеющих свои различия в разных религиях, отдельных конфессиях, этнонациональных общностях, социальных группах, исторических типах культуры и т.д.

Неразрешимые противоречия, овладевшие христианским миром с момента его основания, П. Флоренский объяснял не столько догматическими

разногласиями, сколько коммуникативным расколом между верующими, коренящимся во взаимной подозрительности и гнилости веры. По его мнению, извечное разделение и взаимная вражда христианских конфессий обусловлены сомнением их в подлинности христианской установки друг друга. Безуспешность и суетность обсуждений всех тонкостей догматики, канонического строя и культовой деятельности – это очевидный результат внешнего, поверхностного отношения к вопросам веры («Записки о христианстве и культуре»). Главным итогом рассуждений автора стало его заключение, что «современному человечеству нужна христианская культура, не бутафория, а серьезная, действительно по Христу и действительно культура»<sup>4</sup>.

Выявление религиозных различий между культурными целостностями позволяет объяснить закореневшие сложности межкультурного диалога русского православного и польского католического миров. Оноре де Бальзак в «Сценах парижской жизни» писал, что для поляков, наделенных в мировой истории статусом «наиболее одаренной ветви славянской расы» и смотревших на восточнославянский мир с чувством своего превосходства, традиции русского бытия считались «просто низшим и некультурным состоянием»<sup>5</sup>. Славянофилы же, выражая свое пренебрежительное отношение к католическому миру, воспринимали поляков как ненавистных латинян, чуждых православным верующим, даже не принимая во внимание их славянское происхождение. По словам Н. Бердяева, Россия «исторически привыкла со стороны Запада охранять свою православную душу и свою особенную духовную организацию»<sup>6</sup>, поскольку полонизация и латинизация русского народа могли бы привести к уничтожению его духовной самобытности. Негативное отношение к католикам как вероотступникам, раскольникам и еретикам, которым приписывали множество надуманных грехов,

4 Там же, с. 640.

5 О. Бальзак, *Человеческая комедия. Этюды о нравах*, Москва 1993, с. 231.

6 Н.А. Бердяев, *Судьба России: сочинения*, Москва 2004, с. 411.

было predetermined бременем стереотипов, восходящих к временам византийской культуры, отличавшейся чрезмерным консерватизмом и политикой изоляционизма.

Славянофилы идеализировали историческое развитие Древней Руси и защищали самобытное начало русской культуры, абсолютизировали идею соборного сознания и считали православие совершенным выражением христианской духовности. Западники же выступали против ограничения содержания русской культуры православными традициями, обосновывали необходимость заимствований и усвоения европейских прогрессивных достижений. В «Философических письмах» П.Я. Чаадаева главная причина отсталости России связана с ее историческим выбором ориентированной на православие византийской культурной парадигмы и с полной отстраненностью от западных традиций. В них высоко оценен просветительский потенциал католицизма и его интегративная роль в формировании европейского культурного региона. Привлекательной чертой католической культуры мыслителем определено деятельное социальное начало, способность к органическому синтезу религии, политики и науки в отличие от консервативных стандартов и стереотипов православия, русского семейного и хозяйственного уклада, тормозящих развитие государства. П.Я. Чаадаев являлся противником культурного изоляционизма, отстаивал идею органичной целостности европейского мира и универсальности христианских ценностей, считая, что «все народы Европы имеют общую физиономию». Автор не отрицал своеобразие и самостоятельность локальных и конфессиональных культур Европы, подчеркивая, что «кроме общего характера, у каждого из этих народов есть еще свой частный характер, но и тот, и другой всецело сотканы из истории и традиции»<sup>7</sup>.

Недостаточность индивидуализма в русской культуре Н.А. Бердяев обосновывал спецификой религиозной жизни русского народа, которая растворяется в общественной стихии и боится выхода из коллективного тепла в холод и огонь личной религиозности. По его определению, для русского человека святость не является внутренней энергией и остается трансцендентным началом, поэтому славянская душа испытывает утомительность от самоорганизации, желает «укрыться в складках одежд Богородицы», верит и надеется на то, что «святые или сам Бог все за него сделают»<sup>8</sup>. Противоположностью православной и католической моделей духовной организации Н.А. Бердяев объяснял сложности взаимодействия России и Польши. Коммуникативные противоречия обоих народов он связывал с несовместимостью прямой и бесхитростной русской души, «легко опускающейся и грешащей, кающейся и до болезненности сознающей свое ничтожество перед лицом Божиим», и индивидуалистичной, утонченной, изящной польской души, обладающей аристократическим гонором и готической устремленностью<sup>9</sup>.

После раздела Речи Посполитой деятельность католической церкви регламентировалась политикой Российской империи и православной идеологией. Участие католических священников в Польском восстании 1831 г. укоренило подозрение правительства, воспринимавшего католическое духовенство в качестве двигателя польского национализма. После восстания 1863 г. антикатолический курс имперской политики ещё более усилился. Полифония идеологических доминант, патриотических настроений, а также столкновение разных культурных традиций и ценностей представлены в творчестве А. Тoviaнского, А. Мицкевича, К. Уейского, Э. Ожешко и др.

В диалогии В. Крестовского «Кровавый пух», с одной стороны, отражены антироссийские настроения и русофобия в западных провинциях империи,

8 Н.А. Бердяев, *op.cit.*, с. 338–339.

9 Там же, с. 412.

<sup>10</sup> В. Крестовский, *Кровавый пух*, Кн. 2, Москва 1995, с. 550.

а с другой – вынесено на показ пренебрежительное отношение русских властей к польским, белорусским и литовским землям и их этническим традициям. Лидера польских и белорусских повстанцев Константина Калиновского автор называет не иначе как диктатором. Речь русского генерала в финальном эпизоде романа шокирует властвующим тоном и вопиющим этноцентризмом:

Северо-Западный край – Россия, а проживающие в нем враждебные России поляки и ополченные сотрудники польской sprawy суть изменники и мятежники [...] Мои меры круты, я знаю это, но все мои меры истекают из одного основного положения: очистить эту русскую землю от всего польского наноса, истребить, искоренить все, что польская интеллигенция, русской жизни враждебная, исподволь успела вдавить крамольного в русскую почву и которая в течение пяти веков терзала здесь Русскую землю<sup>10</sup>.

В. Крестовский повествует, как один из польских националистов, ксендз Василий Свитка, по дороге в Варшаву предлагает своему русскому попутчику и идеологическому единомышленнику Константину Хвалынцеву познакомиться с милой патриархальной Литвой (историческое название белорусских и литовских территорий). Хваленая Литва с ее голюю, нищетой, гнетом, бесконечно унылой, беспросветной пришибленностью, забитостью, скудостью во всем и повсюду произвела неприглядное впечатление на свежую душу Хвалынцева, привыкшего к широким картинам великорусской, поволжской жизни. Его особенно поразил контраст между высокими белокаменными, крытыми черепицей, двухбашенными костелами и низенькими, убогими, почернелыми, покосившимися набок православными церквями.

Причину убогости края католик Свитка связывал исключительно с русским правительством и с совсем чуждым этому региону православным духом: «православная церковь жалка и бедна здесь потому, что она чужда всем и каждому, а костел здесь свой, и свой потому, что в нем польская вера, польский дух, а на их стороне все народные симпатии»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Там же, с. 12.

О неоднозначности ситуации на этих территориях свидетельствуют противоречивые рассуждения героев романов В. Крестовского о достоинствах и недостатках жизни при польской и российской властях, о желании возрождения былой Польши; об их зависимости не столько от царского самодержавия, сколько от евреев, арендующих у крестьян землю на невыгодных для последних условиях.

Пьяные речи корчемной публики намного противоречили тем розовым картинам, которые рисовались столь идиллически-яркими красками в рассказах Василия Свитки [...] Противоречие выходило явное. Свитка говорит, что между хлопом и помещиком дружба, любовь, согласие и взаимная поддержка, а речь подгулявшего хлопа дышит неудержимой ненавистью к благодетелю пану. Свитка говорит, что народ ненавидит русское правительство, а пьяный хлоп тепло благодарит Русского царя за волю, в которой пока еще [...] видит единое лишь благо [...] Свитка говорит, что народ спит и видит, как бы поскорей возвратилась прежняя Польша с ее порядками, а пьяный хлоп проклинает эту желанную Польшу хуже, чем недавнюю барщину. Свитка говорит, что у здешнего народа нет ровно ничего общего с народом великорусским, а между тем он, Хвалынцев, вместо польской речи слышит белорусский, родственный по духу и смыслу говор;

<sup>12</sup> Там же, с. 17–18.

<sup>13</sup> Там же, с. 574.

польский же дух находит только в дворовом человеке, да отчасти в шинкаре-еврее, которые оба по своему положению терлись и трутся более около панства, приходят с панством все-таки в большее соприкосновение, чем хлоп-земледелец, и потому действительно заражаются польским духом<sup>12</sup>.

Финальный пафос романа «Кровавый пух» В. Крестовского преисполнен в духе славянофильской концепции Н. Я. Данилевского, составляющей основу его сочинения «Россия и Европа»: «Суждено ли длиться еще и еще этой борьбе за существование между двумя силами? Сознает ли, наконец, одна из них неизбежную дилемму, которая с беспощадной логикой говорит ей: либо исчезай с лица земли, бесследно растворяясь в культурном германском начале, либо сливайся с русским народом, чтобы возродиться как народ в могучем славянстве»<sup>13</sup>.

Духовной подпиткой национально-освободительного движения после раздела Речи Посполитой служили идеалы возвращения утраченной Родины. В данной ситуации принадлежность лидеров и участников национально-освободительного движения 19 в. к разным социальным слоям, этническим группам, языковым общностям, вероисповеданиям не препятствовала их сплочению, поскольку главным мотивом единения были общие ценностные устремления. Осознание своей принадлежности к шляхетскому сословию, считавшему делом чести вернуть из забвения историческую память и соответствовать своим героическим идеалам и историческим ценностям, представлялось гораздо важнее и актуальнее проблем этнической, языковой, конфессиональной самоидентификации. При этом не утрачивают своей актуальности вопросы, касающиеся степени ответственности сложившихся реалий белорусской культуры XIX в. принципам ее культурной целостности

и оригинальности. А также остается открытым вопрос: не была ли противоречивой борьба за национальную идею и государственную независимость на исторических белорусских землях в условиях социальной и этнической неоднородности, при отсутствии языкового единства и доминировании польского языка в книжной культуре, сфере официального употребления, просвещении и образовании?

Проблемы национальной и религиозной идентичности, межэтнических и межконфессиональных отношений затрагивались в белорусской публицистике начала XX в. Сравнение разных социокультурных ситуаций позволило В.Ю. Ластовскому осмыслить глубокие корни стереотипов, сформировавшихся в среде белорусов по отношению к представителям других этнических групп, и выявить их неоднозначность и противоречивость. Обращается внимание на то, что среди белорусов всегда ценилась практическая мудрость евреев, их предусмотрительность, непоколебимость воли и умение всегда оставаться в потоке жизни, но в то же время при отсутствии расовой нетерпимости сохранялись брезгливость и недоверчивость к ним, как к худшим по сравнению с белорусами по своим личностным качествам. Главная причина такого размежевания на *своих* и *чужих* обнаруживалась автором прежде всего в разнице вероисповедания и двустороннем религиозном фанатизме («Воспоминания»). Однако трудно согласиться, что именно на религиозной основе возникали ситуации завышенной самооценки белорусов и их пренебрежительного отношения к евреям. Особенности коммуникативных отношений между ними, как и между представителями других этнических групп на территории Беларуси, не всегда обуславливались исключительно конфессиональным фактором. Иудейская идентичность не являлась всеобщей для еврейского населения. Многие по вероисповеданию были христианами, хотя в жизнедеятельности

сохраняли свои исконные этноконфессиональные традиции. Что касается белорусских крестьян, то многие из них были достаточно равнодушными к своей религиозной идентичности. Вероисповедание становилось основанием для дистанции скорее в межличностных отношениях, хозяйственном укладе, частных случаях общения, чем на уровне привычных повседневных связей и отношений. Когда дело касалось интимных отношений или брака между белорусами и евреями, то религиозный фактор делал конфликтные отношения бескомпромиссными. В «Воспоминаниях» В. Ластовского отмечается, что во взаимосвязях между белорусскими крестьянами и евреями никогда не было расовой неприязни и ненависти, а «существовал только глубокий раздел вероисповеданий»<sup>14</sup>, на почве которого временами случались жуткие случаи. Автор припомнил одну историю о трагической любви белорусского парня и еврейской девушки. Последнюю, «согласно деревенской версии», нашли задушенной перинами после неудачной попытки семьи отклонить ее от упрямого намерения креститься и повенчаться со своим суженым.

Белорусско-еврейский писатель Змитрок Бядуля в своей известной повести «Соловей» рассказал о двух крестьянах, белорусе-рыбаке Михалке и еврее-торговце Меере, которых, несмотря на разную этническую и религиозную принадлежность, объединяли крепостные горести жизни и связывали любимые хозяйственные занятия. Социальная общность обоих героев была настолько крепкой, что они временами забывали о своей разной этнокультурной и религиозной принадлежности. В то же время оба пугались и впадали в раздумья, чувствуя, что между ними нет никакой разницы, что они только люди. Видно, сам писатель, выросший и воспитавшийся на пограничье еврейских и белорусских этнокультурных традиций, устами и действиями своих героев

косвенно ужасался мыслью об одноликом культурном пространстве и с гордостью воспринимал поликультурность как объективную реальность.

Особенно способствовали взаимному ощущению межкультурных различий между евреем Меером и белорусом Михалкой праздничные дни – в субботу и воскресенье, которые каждый из них отдельно проводил в соответствии со своими религиозными традициями и ритуальными требованиями. Межкультурные различия в свою очередь отрицательно отражались на их совместной хозяйственной деятельности: «В субботу Меер отмечает Шабат, и Михалка без него как без руки. В воскресенье Михалка празднует и Мееру нечего делать. Вот в эти дни они и начинают показывать друг другу, кто чем пахнет». Михалка в субботу перед самым окном Меера мастерит топором: «нужная ли работа, или нет – ему все равно, надо лишь устроить суматоху, чтобы показать разницу между ним и Меером, чтобы испоганить ему Шабат»<sup>15</sup>. В воскресенье Меер «издевается» над Михалкой, всю свою домашнюю работу откладывая на этот день: «возле самых дверей Михалки копает что-то лопатой, забивает колья и грохочет на всю околицу»<sup>16</sup>. Подобные «издевательства», как видно из контекста повести З. Бядули, лишены плохого намерения и воспринимаются не более чем безобидное дурачество. Даже слово сало, услышанное Меерами из уст жены Михалки, – это совсем не оскорбление этнической принадлежности и религиозной идентичности всей семьи Мееров и не вызов к глубинному конфликту, а всего лишь здоровое подтрунивание. Реакция самого Меера по этому случаю ограничивалась затыканием ушей и отворачиванием к стене, «чтобы не осквернить молитву». Таким же «искусственным и наигранным» является гнев Меера и Михалки по случаю стычек их детей, которые под влиянием постоянных «праздничных шуток» своих родителей также припоминали разницу между

<sup>15</sup> З. Бядуля, *Салавей: аповесць, апавяданні*, Мінск 2000, с. 36.

<sup>16</sup> Там же, с. 37.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же, с. 67.

<sup>19</sup> М. Булгаков, *Мастер и Маргарита. Записки покойника (Театральный роман)*, Москва 2006, с. 14.

собой: то сын Михалки даст некошерной ложкой по носу Меерову мальчику, то сын Меера мазанет по губам мальчугана Михалки цицитом – ритуальными иудейскими кутасами. Но при этом каждый из родителей «рад в душе, что и дети разницу чувствуют». «Каждый из них представляет, что было бы иначе, если бы не было разницы, так может и мир перевернулся бы»<sup>17</sup>.

Как видим, религиозные различия между иудеями и христианами не являлись коренной преградой в их повседневных отношениях и межличностных связях. З. Бядуля создал меткую сцену типичной посиделки в корчме, где белорусские крестьяне хорошо понимали еврея-корчемника Лейбу даже тогда, когда он молился своему богу (Адонаю). Лейба во время молитвы с гостями-крестьянами не разговаривал, однако сполна наливал им водки в емкости. В результате, не без юмора подчеркнул писатель, «и Адонай не обижался, и господская водка хорошо продавалась»<sup>18</sup>.

Многие писатели советских времен (особенно 20–30 гг. XX в.), не ставя специальной цели интерпретации межкультурных и межконфессиональных различий, благодаря сопоставительным контекстам сумели образно представить (не без едкой сатиры) морфологические, семиотические и функциональные особенности разных сторон культуры советского государства, в том числе религии и веры. Например, в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» совершенно раскрепощенное поведение загадочного Воланда и беспокойство его московских собеседников в процессе разговора о религии не только свидетельствуют о несовместимости их мировосприятия, но и отражают идеологическую ангажированность уклада советской страны и мышления людей: «В нашей стране атеизм никого не удивляет, – дипломатически вежливо сказал Берлиоз, – большинство нашего населения сознательно и давно перестало верить сказкам о Боге»<sup>19</sup>. Ирония в адрес тоталитарной

атмосферы советской культуры и обусловленных ею стилей жизнедеятельности звучит в пресловутой реплике Воланда: «Клянусь, я никому не скажу». Эти слова последовали за тем, когда он понял, что его собеседники «помимо всего прочего, еще и не верят в Бога»<sup>20</sup>. Здесь ощущается то, как советский человек, обреченный на жизнь в безбожии, не удивляется тотальному атеизму своей страны. И в то же время он страшно пугается веры в Бога, механически выискивая всякие пути для опровержения его существования.

На основе сравнения типичных ментальных схем, проявляющихся в исторических и современных реалиях и фактах социокультурной действительности народов Западной Европы и России, немецкий философ В. Шубарт сделал вывод об их противоположности, образно уподобляя культурам *середины* и *конца*. Пути развития европейской культуры связываются со стремлением к порядку и состоянию всеобщей безопасности после победного окончания борьбы. Характер динамики русской культуры, обладающей тонким чутьем к кризисам и пристрастием к крушениям и переворотам, дает основание для выявления такой закономерно прослеживающейся тенденции, как готовность «принести себя в жертву»<sup>21</sup> в процессе социально-исторических потрясений. Различия между обеими культурными целостностями обнаруживаются также в корреляции светского и религиозного начал, поскольку в культуре середины религия политизируется, а в культуре конца религиозной становится политика. Явная противоположность ментально детерминированных принципов жизнедеятельности русских и американцев связывалась К. Ясперсом с расхождением векторов реализации их энергетических усилий и творческого потенциала, поскольку «американец борется с препятствиями, предоставляемыми ему природою; русский борется с людьми»<sup>22</sup>, т.е. один

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> В. Шубарт, *Европа и душа Востока*, Москва 2000, с. 76.

<sup>22</sup> К. Ясперс, *Смысл и назначение истории*, Москва 1991, с. 156.

23 А.А. Павильч, *Компаративные исследования культурного разнообразия: методологический опыт и коммуникативная проекция*, Минск 2017, с. 129.

24 М. Мюллер, *Религия как предмет сравнительного изучения*, Москва 2002, с. 105.

воюет с пустынями и варварством, а другой с цивилизацией.

Всегда актуальной и практически значимой оставалась разработка проблем, связанных с религиозно-этическими и этноэтическими основаниями, нормативной регламентацией коммуникации (в том числе и медиакоммуникации) в разных профессиональных и национальных типах культуры, поскольку их исследование потенциально закладывает интегративные коммуникативные начала для конструктивного взаимодействия<sup>23</sup>. Еще в XIX в. английский исследователь М. Мюллер, перефразировав принадлежащий И.В. Гёте афоризм («Кто не знает иностранных языков, не знает ничего и о своем»), по сути, имплицитно сформулировал главную цель сравнительного религиоведения как отрасли научного знания: «Кто знает одну только религию, тот не знает ни одной»<sup>24</sup>. Из контекста рассуждений М. Мюллера следует оценка прагматических результатов компаративных исследований как пути и ключа к пониманию культуры в целом.

Русский православный богослов и философ С.Н. Булгаков, рассуждая об уместности религиозно-ведческой науки, о ее необходимости для самой религии, заметил, что доступным объектом когнитивных практик может быть лишь «эмпирическая феноменология религии», открывающая возможность постижения многообразия религий, не касаясь критического осмысления ее онтологических, экзистенциальных, теологических, догматических, аксиологических и других аспектов. Результаты подобного феноменологического анализа, по мнению С.Н. Булгакова, представляют прагматический интерес прежде всего для социокультурной практики, включающей взаимодействие людей разной конфессиональной принадлежности и разных взглядов на религию. Признавая неоспоримую роль науки в расширении знания о религии как идеальном

конструкте, С. Н. Булгаков при этом подчеркивал, что ввиду исключения сугубо религиозных интерпретаций разных проявлений и фактов конфессионального разнообразия «знание о религии остается внешним»<sup>25</sup>.

Таким образом, анализ опыта философского и литературно-художественного осмысления межкультурных различий и конфессиональных противоречий позволяет связывать сложности отношений между культурами и конфессиями с совокупностью исторических, идеологических, государственно-политических и собственно коммуникативных факторов. Различия или сходства между культурами не являются абсолютной определяющей характера протекания процессов межкультурного взаимодействия, поэтому корректный уровень взаимодействия достигается в результате преодоления укоренившихся стереотипов, мешающих полноценной коммуникации, и путем обеспечения коммуникативной культуры межкультурного диалога. Коммуникативная культура в свою очередь формируется в процессе усвоения комплекса межкультурных компетенций, основу которых составляет фундаментальное компаративное знание<sup>26</sup>. В то же время в современном обществе возможность конструирования моделей коммуникативной культуры для разных конфессиональных групп и социальных категорий значительно затрудняется религиозным многообразием, обширностью критериев социальной стратификации, множественностью идентичностей, способов символического самовыражения, которые в свою очередь отличаются изменчивостью и нередкой стихийностью. При этом нормы конфессиональной организации оказываются более устойчивыми и типичными, а следовательно легче поддаются учету в коммуникативных отношениях, чем динамичные стандарты социального и межличностного поведения.

<sup>25</sup> С.Н. Булгаков, *Свет Невечерний: Созерцания и умозрения*, Москва 2001, с. 148.

<sup>26</sup> А.А. Павильч, *Сравнительная культурология*, Минск 2015, с. 3.

## Литература

- Бальзак О., *Человеческая комедия. Этюды о нравах*, Москва 1993.
- Бердяев Н.А., *Судьба России: сочинения*, Москва 2004.
- Булгаков М., *Мастер и Маргарита. Записки покойника (Театральный роман)*, Москва 2006.
- Булгаков С.Н., *Свет Невечерний: Созерцания и умозрения*, Москва 2001.
- Бядуля З., *Салавей: аповесць, апавяданні*, Мінск 2000.
- Крестовский В.В., *Кровавый пуф*, Кн. 2, Москва 1995.
- Ластоўскі В., *Выбраныя творы*, Мінск 1997.
- Мюллер М., *Религия как предмет сравнительного изучения*, Москва 2002.
- Павильч А.А., *Компаративные исследования культурного разнообразия: методологический опыт и коммуникативная проекция*, Мінск 2017.
- Павильч А.А., *Сравнительная культурология*, Минск 2015.
- Флоренский П.А., *Христианство и культура*, Москва 2001.
- Хантингтон С., *Столкновение цивилизаций*, Москва 2006.
- Чаадаев П.Я., *Цена веков*, Москва 1991.
- Шубарт В., *Европа и душа Востока*, Москва 2000.
- Ясперс К., *Смысл и назначение истории*, Москва 1991.
-