

Министерство образования и науки Российской Федерации

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

В рамках Дней философии и Международного дня толерантности
во Владимирском государственном университете

Том 20

**Наука, религия и толерантность:
вызовы и проблемы современности**

Материалы Международной научной конференции

*24 – 26 октября 2012 года
г. Владимир*



Владимир 2012

УДК 2(06)
ББК 86я431
НЗ4

Редакционная коллегия:

канд. филос. наук, доцент Н.М. Маркова (ответственный редактор)
д-р филос. наук, профессор Е.И. Аринин
д-р филос. наук, профессор А.С. Тимощук
В.А. Хренова (отв. секретарь)

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ,
Проект № 11-33-00109а2

В сборник включены материалы Международной научной конференции «Наука, религия и толерантность: вызовы и проблемы современности», которая состоялась 24 - 26 октября 2012 года во Владимирской государственном университете на базе факультета философских, исторических и социальных наук.

Сборник содержит доклады о результатах научных исследований проблем толерантности специалистами по философии, истории религии, культурологии и другим наукам.

Материалы сборника представляют интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОЕКТ «ФОРМИРОВАНИЕ УСТАНОВОК ТОЛЕРАНТНОГО СОЗНАНИЯ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ» (2011-2012).....	8
Matushanskaya J.G. “JEWISH ANTIQUITIES” BY JOSEPHUS FLAVIUS AS AN EXAMPLE OF TENDENCIES TO TOLERANCE AND DIALOGUE IN ANTIQUITY.....	9
Абрамов А.В. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА О ВОСПИТАНИИ В КОНТЕКСТЕ СВЕТСКОГО И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА.....	11
Альперович В.Д. К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ТОЛЕРАНТНОСТИ К ДРУГОМУ: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВЗРОСЛОЙ ЛИЧНОСТИ О ДРУГОМ КАК ВРАГЕ.....	13
Андрешкин О.В. СОВРЕМЕННАЯ НАУЧНАЯ ПОЛЕМИКА СРЕДИ АВТОРОВ КУРСА ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ.....	18
Аринин Е.И. КОНЦЕПЦИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В СВЕТЕ ПОНИМАНИЯ ПРИРОДЫ РЕЛИГИИ КАК «АУТОПОЙЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ» В РАБОТАХ Н.ЛУМАНА.....	22
Аринин Е.И., Маркова Н.М., Хлопкова О.В. ИССЛЕДОВАНИЕ УРОВНЕЙ ТОЛЕРАНТНОСТЬ И РЕЛИГИОЗНОСТИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ ВЛГУ.....	37
Атабеков Т.Р. АКТУАЛЬНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ПО ФОРМИРОВАНИЮ ТОЛЕРАНТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ.....	42
Барашков В.В. ПРИЧИНЫ СЕМЕЙНЫХ КОНФЛИКТОВ И СПОСОБЫ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ.....	46
Белкина Т.Л. ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ.....	48

Белоусов П.А. ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА.....	55
Бигнова М. Р. ТЕРМИН «РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ» КАК ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОГО ОТНОШЕНИЯ К РЕЛИГИОЗНОЙ ЧАСТИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА.....	68
Глаголев В.С. ПОЗИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ: ФУНКЦИИ, ПЕРСПЕКТИВЫ И ЛИМИТЫ.....	71
Дебердеева Т.Х. ТОЛЕРАНТНОСТЬ – ТРЕНД РАЗВИТИЯ ШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ?..	76
Деретич И.Й. САМОРЕФЕРЕНТНАЯ СТРУКТУРА ПОНЯТИЯ БОГА У АРИСТОТЕЛЯ....	79
Зубков С.А. РЕЛИГИОЗНАЯ ТЕРПИМОСТЬ – НЕТЕРПИМОСТЬ: МНИМОЕ ЛОГИЧЕСКОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ.....	84
Кантеров И.Я. ПРОБЛЕМА «ЭКСТРЕМИСТСКИХ МАТЕРИАЛОВ» МИНЮСТА РФ: ПРИНЦИПЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ.....	87
Каримов Б.Р. ОБЕСПЕЧЕНИЕ МЕЖНАЦИОНАЛЬНОГО СОГЛАСИЯ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В УЗБЕКИСТАНЕ.....	92
Комлева Е.В. ОТ ПРАВОСЛАВИЯ К ФЕНОМЕНУ ЯДЕРНОЙ ЭНЕРГИИ: ЗАИМСТВОВАНИЕ ФРАГМЕНТОВ МЕТОДОЛОГИИ АНТРОПОСОЦИАЛЬНОГО ТОЛКОВАНИЯ.....	99
Константинов В.Н. ДИАЛЕКТИКА ТОЛЕРАНТНОСТИ И ИНТОЛЕРАНТНОСТИ.....	105
Кристиансен Р.И. РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В НОРВЕГИИ.....	108

Лукша Е.С. ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА.....	114
Любимова Т.Б. РЕЛИГИЯ БУДУЩЕГО.....	116
Маркин А.В. СПЕЦИФИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ АДМИНИСТРАЦИИ ОБЛАСТИ С ОБЩЕСТВЕННЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ В РАМКАХ ПРОЦЕССОВ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА НА ОСНОВЕ ПРИНЦИПОВ ТОЛЕРАНТНОСТИ.....	122
Маркова Н.М. ТОЛЕРАНТНЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ П.Я. ЧААДАЕВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ОТНОШЕНИЙ ВОСТОКА И ЗАПАДА.....	127
Мичурин А.В. ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ОСОБЫЙ ВИД ТЕРПИМОСТИ	135
Морозова Е.А. ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК КУЛЬТУРА.....	142
Назарова М.Г. К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ И СУЩНОСТИ КАТЕГОРИИ «ТОЛЕРАНТНОСТЬ».....	147
Петросян Д.И. УРОВЕНЬ ТОЛЕРАНТНОСТИ ЖИТЕЛЕЙ ВЛАДИМИРА В СФЕРЕ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ.....	151
Пивоваров Д.В. ПОНЯТИЕ И ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ.....	158
Плеханов Е.А. СИСТЕМА ПРИХОДСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ 60-80-х гг. XIX ВЕКА.....	163
Пономарев Д. И. ТРУДНОСТИ НА ПУТИ К ТОЛЕРАНТНОСТИ.....	169

Сайтанов С. В. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС И ГОСУДАРСТВО В АНАРХО-РЕФОРМИСТСКИХ ВЗГЛЯДАХ П. А. КРОПОТКИНА.....	175
Самойлова И.Г. МЕДИТАЦИЯ И ЕЕ РОЛЬ В ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ СОЗНАНИЯ.....	181
Серов Н.В. ХРОМАТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ РЕЛИГИЙ XXI ВЕКА.....	185
Силантьева М.В. ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ПРАВОСЛАВИИ.....	192
Смаков Ж.Ж. РЕЛИГИЯ И СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО, XXI ВЕК (о толерантности).....	199
Соколова С.Ю. КОНЦЕПЦИЯ «ГЕГЕМОНИИ» КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ТОЛЕРАНТНОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ.....	201
Старостенко В.В. ИДЕЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В РЕНЕССАНСНО-ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ БЕЛАРУСИ.....	203
Тимощук Е.А. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ КАК ОСНОВА ТОЛЕРАНТНОСТИ...	209
Тимощук А.С. МЕДИА КАК ИНДИКАТОР ТОЛЕРАНТНОСТИ В ТОМСКОМ ПРОЦЕССЕ НАД БХАГАВАД-ГИТОЙ.....	215
Февралева Л.А. МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ – АКТУАЛЬНАЯ ПОТРЕБНОСТЬ СОВРЕМЕННОСТИ.....	223
Филипповская Т.В., Румянцева О.В. СЕМЬЯ ВЕРУЮЩИХ: МАЛОИССЛЕДОВАННЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С СОЦИУМОМ.....	227
Халиуллина Л.И. ВОПРОСЫ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ АНТИРЕЛИГИОЗНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯМ.....	230

Чистяков С.С. ДУХОВНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ЧЕЛОВЕКА КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ.....	235
Ширманова М.Ю. ТОЛЕРАНТНОСТЬ: ИДЕЯ И ИДЕОЛОГИЯ	238
Ярков А.П. ИЗ ИСТОРИИ И ОПЫТА СТАНОВЛЕНИЯ ПРИНЦИПОВ ТОЛЕРАНТНОСТИ НА ТЕРРИТОРИИ ЮГРЫ.....	244

ПРОЕКТ «ФОРМИРОВАНИЕ УСТАНОВОК ТОЛЕРАНТНОГО СОЗНАНИЯ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ» (2011-2012)

Кафедра философии и религиоведения ВлГУ получила в 2011-2012 годах два гранта РГНФ на проект «Формирование установок толерантного сознания и межконфессионального диалога в молодежной среде» (11-33-00109а2, руководитель – Н.М.Маркова). Данный сборник представляет собой второй том издания по данному проекту, продолжающий ряд проектов кафедры, посвященных проблематике диалога мировоззрений, конфессий и социальных групп (сборники «Свеча-2003. Истоки: Толерантность в религии, культуре и образовании: Материалы международных конференций». Т.1-2. Отв.ред.Е.И.Аринин. Владимир, ВлГУ, 2003, «Свеча 2011. Толерантность: проблемы, дискуссии и возможности концептуализации». Отв.ред. Н.М.Маркова. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2011 г. и др.). Статьи представляют собой материалы выступлений, отражающих историю и современность проблем веротерпимости и уважительного отношения к «Другому», порой имеющие не только научно-академический, но и эмоционально-публицистический характер. Ряд текстов рассматривает вопросы религиоведческого и религиозного образования. Важное значение имело исследование особенностей формирования установок толерантного сознания и поведения, веротерпимости и миролюбия в студенческой среде ВлГУ.

Представленные материалы будут интересны как студентам для подготовки курсовых и дипломных работ, аспирантам, специализирующимся на отмеченной тематике, так и всем, кто интересуется сложной и противоречивой проблематикой осмысления и переосмысления процессов трансформации толерантных и интолерантных установок, распространяющихся в современном обществе на глобальном, федеральном, региональном, субгрупповом и индивидуальном уровнях бытия личности.

Маркова Н.М., Аринин Е.И.

Matushanskaya J.G.
Kazan, Russia

“JEWISH ANTIQUITIES” BY JOSEPHUS FLAVIUS AS AN EXAMPLE OF TENDENCIES TO TOLERANCE AND DIALOGUE IN ANTIQUITY

The concept “tolerance” appeared in the New Time. However already in Ancient World the attempts to establish dialogue between cultures took place. “Jewish Antiquities” by Josephus Flavius are example of this. One of the main objectives of the historical works Josephus is the apologetics of Judaism and protection of Jews before the Roman culture. In M.Gudmena's opinion, the strive of the Jews in I century BC to get Gentiles’ respect for the Jewish way of life and to give them an idea about ethical behavior is not to be taken for the desire to convert pagans to Judaism. Joseph writes, that his attitude to the material of the Scripture is an attitude of respect, “nothing adding and nothing diminishing”. However it not always so. Interesting polemic on the given question is seen in some editions of the Kazan orthodox academy. In the opinion of the teacher of the Kazan orthodox academy, professor A.Smirnov, Joseph follows the tradition of the Palestinian Scripture exegesis, which was not like Alexandria one and was based not on allegorical interpretation, but on literal understanding of the biblical text. The professor P.Jungerov was not agreed with this opinion other teacher of the Kazan theological academy, stating, that in Josephus’ interpretation there is also an allegory. However according to A.Smirnov the traditional Palestinian exegesis highly estimated the value of the Torah text which, in opinion of rabbis of that time, meant much more, than its simple sense that has led to creation Hagada.

Let's consider more detailed how Joseph interpreted the Bible in “Antiquities”. The form “Antiquities” resembles Targum. Fragments of books of Levi and Job, found in Qumran, actually are Targum’s. It was literal transpositions from a Hebrew on Aramaic. At the end of an epoch of II Temple Jews practically did not speak Hebrew. Targum was used during the service in a synagogue. After fragments of the Biblical text were read aloud, the translator explained the sense. More often the translations, such as Targum Onkelos, were used. Targum Onkelos is the most literal of all known translation of Torah. Nevertheless there are numerous cases when the text of Targum does not coincide with the original. I shall not list and characterize all known Targum’s, however there are features which are in common for all works of Targumic genre. Paraphrases of the Biblical text were created by the means of oral tradition, construction of own etymology, commenting of difficult places that the edited text was clearer to an audience. “Antiquities” Josephus can also be a kind of Targum. It leads us to following conclusion.

In the text of the Bible Josephus intertwines rabbinic with the comment. The similar comment can be called Midrash. In L.Feldman's opinion, use of definition "Midrash" for non- rabbinic exegesis is not absolutely correct, because it assumes too close connection between rabbinic and an earlier form of interpretation the Bible. However, if we examine the given text typologically, it approaches under definition Midrash which, in turn, is the basic method of spelling Targum. However Josephus not only adds the comment to the text of the Bible, but also does not retell some mo-

ments. So, Josephus excluded from the Bible text some plots which could present Jews in unprofitable light. For example, he does not speak about the trimming of inhabitants of Schem. In our opinion, it is because of attitude of Romans to tradition of trimming, and of Josephus' desire not to cause undesirable allusions to contemporary to Josephus historical and cultural realities concerning the relationship of Jews and Samaritans. In the days of Josephus in Samaritans, who had declined from traditional Judaism, lived in Schem. Therefore in Levy's last will Schem is calls "the city of fools". In the same text it is told, that men from Schem were planning to steal Sarah, persecuted Abraham and in general were extremely inhospitable, that contradicted the believes of Samaritans, who were hostile to Jews. Murder of the Egyptian by Moses and worship to the golden calm is excluded from Josephus' narration. It is possible, that it is connected with anti-Semitic accusations of idolatry and the human sacrifices described in "Against Apion". The Rabbinic tradition in reading or translation of the certain confusing places of the Bible holds the opinion, that in synagogues it is necessary to read some places, but not to translate. Hence, Josephus follows the pattern of reading and translation of a Torah in a synagogue. Therefore "Jewish antiquities" can be called Targum.

In Joseph's narration there is a difference not only from texts of the Bible, but also from the texts of Philo of Alexandria. It testifies not only that he had his own style of narration, but also that Josephus knew the Palestinian oral tradition. It is confirmed by the fact that many texts of Hagada were written down by him for the first time. S.Rappaport have found 299 examples where Josephus gives a parallel of Mid-rash legends which have not been written down earlier, and frequently are written down much later. So, Josephus used the oral tradition. The use of the haggadic plots makes the text of "Jewish antiquities" close to Targum in its methods of interpretation of the Bible. However comments of Josephus are not always rabbinic. He tried to avoid the description of miracles in Bible plots. Rationalistic interpretation of miracles is oriented on Hellenistic reader. Similar change is made by Josephus in order that the Bible text would be clear to non-Jewish readers. It makes the text "Jewish antiquities" close to Targum. If Aramaic Targums made the Bible text clear to Babylonian Jews, Josephus tries to make the text acceptable to Romans. It is Hellenistic emphasize which differs "Jewish antiquities" from Targum Onkelos or Pseudo-Jonathan, therefore "Jewish antiquities" can be classified as "Hellenistic Targum". The Targumic method, which is appointed in Jewish tradition to make clear the content of Scriptures to diaspora's Jews, served in "Jewish Antiquities" to the cause of understanding of the Biblical text for representatives of Greek-Roman culture, of establishment of dialogue, without which further spreading of another religion, based on the Bible, i.e. Christianity, would be impossible.

Абрамов А.В.
Владимир, Россия

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА О ВОСПИТАНИИ В КОНТЕКСТЕ СВЕТСКОГО И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров; 1815-1894) религиозный мыслитель, епископ РПЦ, канонизированный ею в 1988г. Он развивал этическое учение в рамках христианской, а если быть точнее, в рамках православной религиозной парадигмы. При этом следует оговориться, что его учение о воспитании, так же как его и этическое учение в целом не носит систематического характера [3,с.136] поэтому многие его положения фрагментарны и не развиты до конца. При исследовании его взглядов возникает ряд вопросов, разрешить которые не так просто, например, какое значение имеет этические идеи Феофана Затворника в воспитании в целом, если говорить о воспитании не только христианском, но и вне конфессиональном и нерелигиозном? И для чего светским этикам необходимо изучать его труды?

Попытаемся подойти к решению этих вопросов исходя из его взглядов о воспитании молодежи. В своем учении о воспитании Феофан Затворник исходит из принципа антропологической трихотомии (учении о трёхсоставности человеческой природы) согласно которому три качества: тела, душа и дух, соответствуют сущности телесности, душевности и духовности, каждое из которых нуждается в особом развитии и совершенствовании. В развитии этих качеств им намечены принципы воспитания личности, где основы воспитания строятся на иерархических принципах – соподчинение тело души, а души – духу [4,с.257,260]. Здесь главной основой ценности воспитания, служила направленность человека к Богу как абсолютному источнику всякого добра.

В своем учении о воспитании Феофан Затворник исходит из синтеза двух составляющих, которые неразрывно связанные между собою это - положительное влияния церковных таинств, начиная с таинства крещения, в детском возрасте и создание благоприятных социокультурных условий располагающих к этому. Когда личностное развитие ребенка формируется под влиянием примеров на него взрослых и окружающей семейной обстановки дома в которой он воспитывается. Таким образом, внешнее воздействие в воспитании способствует внутреннему устройению ребенка, развитию его чувств, сердца и воли. По словам Феофана Затворника, кто обрел и имеет в себе это «небесное сокровище Духа, тот неукоризненно и чисто совершает им всякую правду по заповедям и всякое делание добродетелей уже без понуждения и затруднения» [1,с. 90].

Феофан Затворник считал, что общественные и семейные ценности вторичны по отношению к ценностям божественным (по времени возникновения и по своей значимости) заложенным в человеке Богом. А воспитание развивает лишь то, что уже содержится в природе человека, т.е. оно развивает *естественный нравственный закон*, но ничего не вкладывает в этот закон нового. Исходя из такой установки, следует, что моральные принципы в учении Феофана Затворника имеют всеобщий характер вне зависимости от конфессиональной

принадлежности. И они могут быть использованы в светской этике с оговоркой, что он придает особую значимость действию Божией благодати, которая служит внешним фактором развития естественно нравственного закона в совершенствовании характера человека и формирования его как полноценной личности.

Отметим, что само понятие *благодати* в христианской этике обозначает незаслуженный Божий дар, который включает в себя все остальные дары и определяет способность человеческой воли к воздержанию от зла и ее стремление к достижению блага и спасения в условиях грехопадения. В православном учении принято выделять два вида благодати: *предваряющей* и *оправдывающей*. Предваряющая благодать, даруется Богом независимо от достоинств или заслуг человека. Она доставляет ему через Священное Писание знание о спасении. Оправдывающая благодать, заключается во внутреннем очищении человека от грехов и в освящении его воли через церковные таинства [2, с.43]. По учению Феофана Затворника именно эту оправдывающую благодать и нужно всесторонне развивать взрослым у своих подопечных, с младенческого возраста.

Воспитание и действие благодати по учению Феофана Затворника взаимосвязаны между собой, и действия одного дополняет действия другого. Он пишет что: «...благодать без свободного склонения воли, ничего не сделает с нами, ни свое желание, без укрепления благодати, не может иметь ни в чем успеха»[1, с. 99].

Основываясь на учении православной сотериологии о поврежденности человеческой природы после грехопадения, епископ Феофан отмечает, что если родители или воспитатели не будут прилагать должных усилий в учении и воспитании молодежи, и не будут собственным положительным примером участвны развитию высших ценностей в ней, а оставят ее воспитание на произвол судьбы. Тогда они будут способствовать раскрытию в ней «всех естественных недостатков поврежденного естества». Поскольку в любом человеке от рождения «смесь добра со злом, и перевес того или другого зависит от случайностей»... В состоянии же благодати «поведение становится правильнее, совесть чувствительнее, слабости представляются пороками, пороки – преступлениями» [1, с.339, 360-361].

Библиографический список

1. *Архимандрит Георгий (Тертышников)*. Симфония по творениям Феофана, Затворника Вышенского. В 2-ух кн.– Рязань, 2003. - Кн. 1.
2. *Назаров В.Н., Митько А.Е.* Благодать // *Этика: Энциклопедический словарь* / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. — М., 2001.
3. *Прот. Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. Ч. II. На пути к катастрофе. (Кризис церковной культуры). - 2003. Интернет-версия / под общ. ред. Александра (Милеанта) епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского.
4. *Феофан Затворник Вышенский, свят.* Начертание христианского нравоучения. - М., 2008 .

Альперович В.Д.
Ростов-на-Дону, Россия

К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ТОЛЕРАНТНОСТИ К ДРУГОМУ: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВЗРОСЛОЙ ЛИЧНОСТИ О ДРУГОМ КАК ВРАГЕ

Актуальность исследования определяется интересом социологов и психологов к динамике в массовом и индивидуальном сознании образа Врага как агрессивного, вредоносного члена чужой (этнически, культурно, социально-экономически) группы, обусловленным в последние десятилетия макросоциальными трансформациями в современной России и разных странах мира, обострением межэтнических и межкультурных конфликтов [4],[7],[14].

В ситуации российской социально-экономической нестабильности и наличия в стране многонационального населения большое значение приобретает формирование толерантности детей и взрослых к другому человеку, члену иной социальной группы, как терпимости к проявлениям уникальности Другого (если, конечно, речь не идет о его человеконенавистнических установках и соответствующем поведении) в культурном, этническом и религиозном смысле. Проявление толерантности/интолерантности к Другому обусловлено его характеристиками в массовом и индивидуальном сознании. Категоризация Другого, конструирование его образов базируется на неизбежных бинарных оппозициях «Мы-Они», «свой-чужой», «Враг-Друг», определяющих не только позитивные, но и негативные свойства Другого, его функции в общении, отношения к субъекту познания.

Проблема изменения образа Другого в сознании личности и группы в зарубежной и отечественной социальной психологии, в основном, решается посредством изучения социальных представлений о Другом в различных категориях. Динамика социальных представлений о различных объектах в сознании группы связывается с идеологическими, политическими и социально-экономическими трансформациями [8],[1].

Тем не менее, последние, в свою очередь, в российской социальной психологии изучаются опосредствованно, рассматриваясь сквозь призму жизненного пути, психологического времени личности.

В качестве «единиц отсчета» последних в зарубежных биографических исследованиях, дискурсивной психологии (Дж. Поттер, М. Уэзерелл, 2006) и отечественной психологии субъекта выступают жизненные события [12].

С.Л. Рубинштейн понимал психологическое время как время переживания событийной организации жизненного пути личности [13].

Б.Г. Ананьев и его последователи трактовали жизненный путь в качестве истории формирования и развития человека в конкретный период, в определенном обществе, рефлексия которой в сознании личности обуславливает построение ею субъективной картины ее жизни. С помощью организации личностью временно-пространственного континуума ее жизни строятся ее ценностные отношения с миром [10],[11].

Отечественные психологи, вслед за С.Л. Рубинштейном и Б.Г. Ананьевым, рассматривают жизненные события в качестве дискретных поворотных моментов жизненного пути, связанных с принятием личностью решения и вызывающих значительные изменения в ее образе жизни, характере и развитии, жизненном пути [5],[6],[9],[15].

Организация личностью времени ее жизни получила несколько иную трактовку в работах К.А. Абульхановой-Славской и Т.Н. Березиной, также развивающих идеи С.Л. Рубинштейна об опосредствованности восприятия событий, принятия решений системой отношений, интерпретациями личности. Следовательно, субъект, строя целостную линию жизненного поведения, «замыкает» во времени, пространстве и причинных связях события своим участием, имея единую жизненную стратегию и позицию. В этой связи, с точки зрения автора, основными единицами изучения жизненного пути выступают не события, а три взаимосвязанные структуры: жизненная позиция, жизненная линия и смысл (концепция; ценностный способ обобщения и целеполагания жизни). Таким образом, время жизни как социально-психологический феномен консолидирует переживание жизненных событий, жизненную направленность, смыслы, стратегии. Систематизация событий, ситуаций жизненного пути как формы организации времени жизни тесно связана с процессами восприятия, интерпретации и оценивания Других в социальном взаимодействии [2],[3].

Изучение представлений о Другом как феномена, прежде всего, группового, предполагает привлечение к исследованию относительно долговременно существующих групп, членами которых являются взрослые люди, с рефлексией изменения их отношений к себе и с Другими. В настоящее время в фокусе внимания социальных психологов находятся женщины в период ранней взрослости, в связи с переживанием ими смены жизненных смыслов: семейные ценности начинают преобладать над ценностями саморазвития, самосовершенствования.

Социальными психологами проанализированы трансформации представлений о Враге под влиянием этапов жизненного пути (Тулинова Д.Н., 2005), влияние событий разных типов на динамику отношений личности с Другими, образов Других (Рубинштейн С.Л., 2003; Кроник А.А., 2008; Чудновский В.Э., 2000) (указаны лишь некоторые из затронутых работ). Тем не менее, трансформация представлений о Враге под влиянием жизненных событий остается недостаточно исследованной.

В соответствии с операциональными определениями представлений, данными отечественными авторами (Емельянова Т.П., 2006; Тулинова Д.Н., 2005), и подходом французских ученых к анализу структуры, содержания и динамики представлений (D. Jodelet, 1994; Rateau P., 1999), мы понимаем представления о Враге и Друге как когнитивно-эмоциональные образования, социально-психологические характеристики которых — личностные свойства, функции в общении, отношения, интерпретации поступков, приписываемые Врагу. Структурная трансформация данных представлений заключается в исчезновении и/или добавлении элементов представлений и их групп, смещении элементов и их групп (ядро/периферия). Содержательная трансформация данных представ-

лений заключается в изменении приписываемых Врагу личностных свойств, функций в общении, характеристик отношений, интерпретации поступков. Направления трансформации представлений понимаются как совокупности структурных и содержательных изменений представлений.

В соответствии с подходом отечественных ученых к анализу содержания феномена «событие», значимое событие понимается как составляющая жизненного пути (поступки субъекта и других, другие люди, обстоятельства), определяемая личностью как влияющая в большой степени на изменения ее отношений к себе и с Другими. Типы событий («отрицательное поведение Другого», «поступок самого субъекта», «изменение социального контекста») (Бодалев А.А., 2000; Чудновский В.Э., 2000) определены на основе разработанных нами показателей: степени расогласования ожидаемого и «реального» отношений Других в связи с данными событиями; субъектов, которым личность приписывает за них ответственность; их включенности в жизненные планы личности.

Изучение представлений о Другом как феномена, прежде всего, группового, предполагает привлечение к исследованию относительно долговременно существующих групп, членами которых являются взрослые люди, с рефлексией изменения их отношений к себе и с Другими. В настоящее время в фокусе внимания социальных психологов находятся женщины в период ранней взрослости, в связи с переживанием ими смены жизненных смыслов: семейные ценности начинают преобладать над ценностями саморазвития, самосовершенствования.

Проблема исследования: влияние жизненных событий на особенности трансформации представлений о Другом как Враге. Цель исследования: определить влияние значимых событий на направления трансформации представлений о Враге. Гипотеза исследования: тип значимых событий обуславливает направление трансформации представлений о Враге. Авторские методики (на основе метода «Незаконченные предложения»): 1. «Социально-психологические характеристики представлений о Враге». 2. «Значимые жизненные события в период взрослости». Эмпирический объект исследования: 109 женщин (сотрудники государственных и коммерческих предприятий г. Ростова-на-Дону).

Достоверность полученных данных обеспечивалась использованием методов математической статистики (частотного анализа, кластерного анализа) и стандартного программного пакета статистической обработки данных «SPSS 13.0» для Windows.

На первом этапе исследования определены типы значимых событий респондентов, на основании чего выборка была разделена на 2 практически равные группы. Для 51% выборки (группа 1) наиболее важны события «отрицательный поступок Другого» («предательство» со стороны партнера по общению, обман доверия, разглашение конфиденциальной информации) (75-89% от количества названных респондентом событий), менее значимы события «поступок самого субъекта»/«изменение социального контекста» (переезд в другой город, окончание института, свадьба) (11-16%). Для 49% выборки (группа 2) важны события «поступок самого субъекта»/«изменение социального контекста» (62-90%)

и менее значимы события «отрицательный поступок Другого» (9-33%). Результаты кластерного анализа респондентов, в зависимости от выбранного типа событий, подтверждают наличие в выборке указанных подгрупп, различающихся типом значимых событий.

На втором этапе исследования выполнен сравнительный анализ социально-психологических характеристик «прежних» и «актуальных» представлений взрослых о Враге, определены направления трансформации представлений, выявлены взаимосвязи между направлением трансформации представлений о Враге и типом значимых событий. В качестве фактора динамики представлений все респонденты указали значимые жизненные события. С целью сравнительного структурного анализа «прежних» и «актуальных» представлений каждого респондента о Враге выделены элементы представлений (названные самими респондентами: например, «завистливый», «помогает»). Исходя из конструкторов Врага (Тулинова Д.Н., 2005), элементы разделены нами на группы, отражающие свойства, функции и отношения Врага (социально-психологические характеристики представлений): «Вредоносность, насильственность, агрессивность действий»; «Взаимная неприязнь, недоброжелательность»; «Различие ценностей, идеалов, мнений и интересов»: «Предательство»; «Иностранность», «чужеродность» Врага»; «Соперничество»; «Неприятный человек».

Динамика групп элементов изучена посредством определения появления/исчезновения данных групп в «прежних» и «актуальных» представлениях, частотного (количественного) анализа групп элементов «в прошлом» и «в настоящем», определяющего место группы в структуре представления (ядро/периферия).

Структурная трансформация представлений о Враге в группе респондентов, где значим тип событий «отрицательное поведение Другого», заключается в смещении «ядерной» группы элементов «Вредоносность, насильственность, агрессивность действий» на периферию представлений и появлении в «ядре» представлений группы элементов «Предательство», исчезновении группы элементов «Взаимная неприязнь, недоброжелательность». Содержательная трансформация представлений о Враге в этой группе респондентов заключается в превращении Врага из субъекта агрессивных действий, наносящих вред другому человеку, «злого», «неприятного», «нехорошего» в предателя, в субъекта, наделенного такими личностными свойствами, как «лживость», «неискренность», «двуличие».

Структурная трансформация представлений о Враге в группе респондентов, где значим тип событий «поступок самого субъекта»/«изменение социального контекста», заключается в смещении периферийной группы элементов «Различие ценностей, идеалов, мнений, интересов» к «ядру» представлений, исчезновении из «ядра» представлений группы элементов «Взаимная неприязнь, недоброжелательность». Содержательная трансформация представлений о Враге в этой группе респондентов состоит в превращении Врага из субъекта агрессивных действий, наносящих вред другому человеку, во взаимодействие с которым возникает взаимная неприязнь, «злого» в субъекта, отличающегося

ценностно-смысловой сферой, интересами, совершающего агрессивные действия, «завистливого».

В полной мере подтвердить гипотезу о том, что направление трансформации представлений о Враге обусловлено типом значимого события, позволило бы лонгитюдное экспериментальное исследование на протяжении нескольких десятилетий. Однако все результаты исследования свидетельствуют в пользу выдвинутой гипотезы. Тип значимых событий («отрицательное поведение Другого» / «поступок самого субъекта», «изменение социального контекста») определяет направление трансформации социально-психологических характеристик представлений женщин о Враге (усиление значимости «предательства» Врага / ценностно-смысловых различий, завистливого, агрессивного поведения Врага).

Библиографический список

1. *Seca J.-M.* Les représentations sociales. Paris: Armand Colin, 2001. 192 p.
2. *Абульханова-Славская К.А.* Стратегия жизни. М.: Мысль, 1991. 299, [2] с.
3. *Абульханова К.А., Березина Т.Н.* Время личности и время жизни. СПб.: Алетейя, 2001. 304 с.
4. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. С. 180-193.
5. *Бодалев А.А.* О событиях в жизни человека и человеке как событии // Мир психологии, № 4 (24), 2000. С. 66-70.
6. *Бурлачук Л.Ф., Коржова Е.Ю.* Психология жизненных ситуаций. М.: Изд-во Рос. пед. агентства, 1998. 263 с.
7. *Гудков Л.* Идеологема «врага»: «Враги» как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции / Образ врага / Сост. Л. Гудков. М.: Изд-во ОГИ, 2005. С. 7-79.
8. *Емельянова Т.П.* Конструирование социальных представлений в условиях трансформации российского общества. М.: ИП РАН, 2006. 400 с.
9. *Знаков В.В.* Психология субъекта и психология человеческого бытия // Субъект, личность и психология человеческого бытия / Под ред. В.В. Знакова и З.И. Рябикиной. М.: ИП РАН, 2005. С. 9-44.
10. *Кроник А.А., Ахмеров Р.А.* Каузометрия: Методы самопознания, психодиагностики и психотерапии в психологии жизненного пути. М.: Смысл, 2008. 294 с.
11. *Логинова Н.А.* Жизненный путь человека как проблема психологии // Вопросы психологии. 1985. № 1. С. 103-109.
12. *Росс Л., Нисбетт Р.* Человек и ситуация. Уроки социальной психологии. М.: Аспект Пресс», 1999. 429 с.
13. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. 512 с.
14. *Тулинова Д.Н.* Представления о Враге и Друге в связи с отношением к жизни на различных этапах: Дис. ... канд. психол. наук. Ростов-на-Дону, 2005. 288 с.
15. *Чудновский В.Э.* Человек и событие (Сцилла и Харибда свободного развития личности) // Мир психологии. 2000. № 4 (24). С. 71-80.

Андреяшкин О.В.
Владимир, Россия

СОВРЕМЕННАЯ НАУЧНАЯ ПОЛЕМИКА СРЕДИ АВТОРОВ КУРСА ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В современной научной и педагогической среде всем достаточно известна полемика вокруг внедрения курса «Основы религиозной культуры и светской этики» (далее ОРКСЭ) и «Основы православной культуры» (далее ОПК) как его части. Имеются множество сторонников и противников, как с той, так и с другой стороны выдвигаются достаточно веские и конструктивные аргументы.

Однако, весьма интересно и то, что в среде самих сторонников преподавания вышеназванного курса, так же существует достаточно жесткая взаимная критика одних авторов другими.

В данной статье мы приведём ряд наиболее ярких официально опубликованных полемических столкновений среди наиболее известных организаторов и авторов курса «Основы православной культуры».

Так, например некоторые вполне считают, что курс ОПК совершенно необходим для полноценного усвоения других, вполне «традиционных» предметов школьной программы:

«Мы видим, что ОПК – предмет, необходимый для изучения отечественных истории, культуры, литературы всех периодов, не исключая советский»[2].

В то же время другие считают, что решение задач отдельных дисциплин – их собственное дело, и курс ОПК должен решаться задачи, поставленные непосредственно перед ним, в основном нравственного и культурного порядка:

«Наш курс будет посвящен христианской этике. Задача - не просто рассказать о тех или иных фактах культуры, обычаях, привычках, а пояснить мотивации человека, у которого есть православные убеждения»[3].

«Преподавание Православной культуры... в школьном учебном плане имеет целью формирование мировоззрения, установок и ценностей, обеспечивающих осознанный нравственный выбор»[1].

Есть разногласия в отношении содержания самого курса ОПК, так например одни считают, что курс ОПК должен быть «облегчен» для понимания светских детей педагогов, и по этой причине ряд религиозных идей, требующих достаточно глубокого и тщательного изучения должен быть опущен, во избежание превратного их толкования неподготовленными слушателями:

«Следующая особенность этого курса состоит в том, что... в нем не должно быть ничего такого, что может вызвать недоумение или иронию у неверующего учителя, которого поставили вести этот предмет. Так, в нашем учебнике вы не встретите пересказ библейского сюжета о сотворении мира и

жизни. Потому что на уровне четвертого класса библейские тексты можно пересказать, только сильно упрощая, ... а это может спровоцировать некоторых педагогов на восприятие библейского слова просто как некой древнееврейской сказки. По этой же причине не будет отдельной главы о догмате Троицы... Разговора о Литургии тоже не получится»[3].

Иное мнение высказывает необходимость полнейшего раскрытия религиозных составляющих, даже и достаточно сложных для восприятия неподготовленным светским человеком, а тем более ребёнком:

«Когда же мы говорим об ОПК, то учебный материал его определяется основными содержательными блоками... Догматический блок – основы православной веры (Священное Писание, Священное Предание)... Содержательно-богослужебный блок (таинства и богослужение Православной Церкви)»[2].

«В современных публикациях о курсе «Основы православной культуры» нередко были высказывания против использования в нём материалов о догматике, о святости, молитве, благодати, богообщении и т. д. Такие претензии несостоятельны, поскольку это и есть фундаментальный понятийный круг православной культуры, это содержание собственно основ православной культуры, именно их недостаёт для полноценного обучения и воспитания, именно они не изучались систематически и обстоятельно в рамках школьного образования»[2].

Некоторые авторы учебно-методических комплексов по ОПК явно испытывают неприязнь к собственным коллегам, зачастую обвиняя их в предвзятости, некомпетентности, и общем противодействии внедряемому курсу:

«Со стороны автора учебника по православному блоку в составе ОРКСЭ, с самого начала – противника ОПК, усилились всякого рода бесстыдно злобные, клеветнические, провокационные выпады... Разработчики ОРКСЭ не смогли или побоялись хотя бы раз собрать общество для серьёзного обсуждения именно ОРКСЭ... их стиль – редкие плановые административные заседания из чиновников и бюрократов с заведомо определённым решением»[2].

Возможно ли считать данные обвинения достаточно обоснованными? Ведь в ответ оппоненты приводят составы рецензионных комиссий по составлению курса, в которые входят весьма известные и уважаемые как в научных, так и в общественных кругах люди:

«В июле 2009 года при ОРОиК РПЦ создана Комиссия по православной культуре и духовно-нравственному воспитанию. В состав Комиссии вошли заместитель Министерства образования и науки РФ И. И. Калина, представители епархий РПЦ, РАО, педагоги, сотрудники ОРОиК»[4].

«В экспертную группу входили такие авторитетные специалисты, как докт.пед.наук И.Метлик, зав.кафедрой социальной педагогики Тихоновского университета Т.Склярва, прот. Александр Салтыков, член-корр. РАО Виктор Слободчиков... у нашего учебника имеется внушительная папка позитивных отзывов, в том числе от руководителя Федерального агентства по делам молодежи В.Якименко, четырех академиков РАО, в том числе А.Асмолова, ряда известных профессоров различных университетов и опытных школьных педагогов.

В Редакционный совет входят специалисты высочайшей квалификации - такие как ректор МГУ В.Садовничий, декан исторического факультета МГУ С.Карпов, ректор Литературного института Б.Тарасов и другие»[3].

На фоне подобных «дебатов» высказываются даже вполне недвусмысленные обвинения в адрес государственной власти и высокопоставленных церковных иерархов:

*«С тех пор, как **министерские чиновники и церковная администрация** договорились об ОРКСЭ, организаторы Международных Рождественских Чтений запретили нашу Секцию «Основы православной культуры в системе образования»»[2].*

*«Наши же **«верхи»** не смогли и не захотели организовать разработку Закона Божьего, им нужно было дискредитировать ОПК»[2].*

*«Такая картина даже устраивает **Министерство и церковную администрацию**, заинтересованных в удовлетворительных результатах любой ценой, чтобы продолжать эксперимент, повсеместно признаваемый неудачным и ненужным»[2].*

Подобный «подход» можно считать более чем спорным, ведь непосредственное внимание к развитию курса ОПК уделяют даже самые высокопоставленные церковные иерархи, в том числе сам Патриарх:

«Святейший Патриарх своим указом создал Редакционную коллегию и Редакционный совет по подготовке учебника для этого курса. Надо отметить, что речь идет не только об экспериментальных учебниках, но и всей дальнейшей работе»[3].

«По распоряжению председателя отдела епископа Зарайского Меркурия ряд сотрудников отдела активно участвуют в редакторской подготовке нашего учебника... Уже сейчас можно сказать, что в работу над этим учебником значительный вклад внесли специалисты Отдела религиозного образования»[3].

Отдельно следует обратить внимание на определённую тенденцию по «перетягиванию симпатий» педагогов среди авторов курса ОПК. Оппоненты подчас заявляют, что именно только их учебникам отдают предпочтение в педагогической среде:

«Несмотря на изобилие и большую доступность для школ разных учебно-методических комплектов по ОПК... согласно последним отчётам епархий, оказалось, что среди всего существующего разнообразия 70% учителей и родителей выбирают именно наши УМК»[2].

«Кстати, «голод» на такой учебник оказался очень сильный. Например, в нескольких школах Красноярской епархии уже с сентября начали преподавать по нашим заготовкам и присылать свои отзывы»[3].

Есть так же определенная разница во мнении относительно личности педагога, обучающего ОПК. Они разнятся от достаточно жестких и радикальных мнений в отношении его религиозной принадлежности, до остаточных примирительных и даже подчас безразличных:

«Очевидно, что ОПК должны преподавать учителя, являющиеся православными христианами по своему вероисповеданию. Учить основам православ-

ной культуры должны православные люди, светские учителя... прошедшие подготовку с участием представителей или специалистов от Церкви, сознающие свою принадлежность к Церкви и получившие от церковной организации соответствующую формальную рекомендацию»[1].

«Перед нами как авторами курса «Основ православной культуры» стоит непростая задача: подготовить ознакомительный материал по православию, который светские педагоги на светском языке будут представлять светским детям. Как видите, ключевое слово - светский. Церковь вряд ли сможет участвовать в подборе педагогов и даже в их переподготовке»[3].

В то же время до сих пор сохраняется некоторая «неопределенности» в учебно-правовом статусе курса ОПК:

«На сегодняшний день региональный компонент реализуется, как правило, через содержание образования на уровне учебных программ, а не в конкретном наборе учебных дисциплин, составляющих учебный план. Фактически это означает, что курс ОПК вряд ли может быть предусмотрен в рамках национального - регионального компонента в качестве самостоятельной учебной дисциплины»[6].

Под вопросом так же остается его учебная тематическая направленность, ведь многие, поставленный перед курсом ОПК задачи до этого вполне полноценно решались в курсе других предметов:

«Непонятна цель преподавания данного курса. Декларируемое укрепление гражданского сознания школьников и их уважение к российским народам и религиям предусмотрено прививать в процессе изучения модуля по предмету «Окружающий мир» в начальной школе и учебного предмета «Обществознание» в основной и средней школе. Тематика воспитания общегражданских духовно-нравственных ценностей является центральной на уроках по истории и литературе»[6].

Имеется еще достаточное количество спорных мнений, привести которые полностью мы не имеем возможности.

Сложно сделать и достаточно однозначные выводы по поводу вышеприведенных дискуссий. Сложность преподавания курса ОРКСЭ и ОПК, как его части, именно в новизне данной тематики, как современной учебной системы, так и для самих обучаемых и их родителей.

Однако мы вполне можем надеется, что как педагоги «на местах», так и авторы и разработчики учебно-методических курсов получив определенный практический опыт, смогут придти к примиряющим их, а самое главное – наиболее рациональным и полезным для обучаемых детей выводам и решениям.

Библиографический список

1. Актуальные вопросы преподавания курса «Основы православной культуры». // Сайт: Духовно-образовательный центр имени святителя Иннокентия Московского.

http://www.cpsim.ru/opp/opk/aktual_nye_voprosy_prepodavaniya_opk/ вход: 26.04.2012.

2. *Бородина А.В.* Универсальное и региональное в преподавании курса «Основы православной культуры». // Сайт: Основы православной культуры. Сайт Аллы Валентиновны Бородиной. <http://borodina.mrezha.ru/publikatsii-i-dokladyi/a.-v.-borodina-universalnoe-i-regionalnoe-v-prepodavanii-kursa-osnovyi-pravoslavnoy-kulturyi.html> вход: 26.04.2012

3. *Кураев Андрей*, протодиакон. «Мы участвуем в сложном и опасном эксперименте». // Сайт: Татьянин День. [taday.ru http://www.taday.ru/text/260536.html](http://www.taday.ru/text/260536.html) вход: 26.04.2012.

4. *Меркурий (Иванов)*, епископ Зарайский. «Перспективы развития опыта преподавания Основ православной культуры». Доклад Архиерейском совещании 16 июля 2010 года. // Сайт: Вера и время <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=707> вход: 26.04.2012.

5. *Меркурий (Иванов)*, епископ Зарайский. Т.П. Довгий. Государственно-церковное сотрудничество на федеральном и региональном уровнях в реализации эксперимента по преподаванию учебного курса «Основы православной культуры» // Научно-теоретический журнал Российской академии образования «Педагогика», (№1, 2011. С. 34–40).

6. Правовые основы введения Курса "Основы православной Культуры" в учебную программу государственных (муниципальных и негосударственных) общеобразовательных учреждений. // Сайт: Электронный журнал Экстернат.РФ, путеводитель по образовательным учреждениям, новости образования. <http://ext.spb.ru/index.php/2011-03-29-09-03-14/48-2011-03-29-09-06-29/131-----q-q.html> вход: 26.04.2012.

Аринин Е.И.
Владимир, Россия

КОНЦЕПЦИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В СВЕТЕ ПОНИМАНИЯ ПРИРОДЫ РЕЛИГИИ КАК «АУТОПОЙЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ» В РАБОТАХ Н.ЛУМАНА

Загадочность религии, невозможность формулировки строгих научных определений ее «сущности» и «природы» были многократно отмечены исследователями [7],[15],[8]. Парадоксальность фундаментальной природы веры и религиозности, в отличие от рационального знания, собственно науки, состоит в том, что «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая» [1]. Современные отечественные СМИ нередко противопоставляют «религию» как легитимные традиции вероисповедания - «сектам» (особенно «тоталитарным сектам») как «новым религиозным движениям», «деструктивным культам» [24]. История показывает, что в европейской культуре термин «религия» относился как к античному политеизму, так и к христианскому тринитарному монотеизму; как к объективно существующим массовым конфессиям, исповеданиям («церквям» и «сектам»), эксплицирующимся в универсальных теологических системах, так и

к переживанию уникальной субъективной устремленности к Богу, Трансцендентному, Абсолютному, Сакральному («личная живая вера»); как к объективным феноменам, эмпирическим явлениям, так и к их теоретической сущности, универсальным основаниям[15].

В таком контексте важно рассмотреть некоторые аспекты понимания феномена религии с позиций теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем Никласа Лумана (Niklas Luhmann, 1927—1998), многие работы которого уже стали достоянием отечественной науки, но еще почти не применялись для расширения методологического горизонта религиозоведческих исследований[30,с.10],[42],[29],[12,с.76],[36],[18]. А.Ф.Филиппов полагает, что «социологов такого масштаба после второй мировой войны было совсем немного, и ничто не предвещает появления в ближайшем будущем фигуры даже не равновеликой, а хотя бы только сопоставимой с ним по дарованию и продуктивности»[44].

Религии в наследии Н.Лумана посвящены целый ряд статей и две монографии, частично переведенные на английский язык, но отсутствующие на русском[5],[3],[6,с.137],[2,с.320]. Задача детального, обстоятельного и кропотливого религиозоведческого анализа данных монографий уже более 30 лет ждет своих отечественных энтузиастов, что, возможно, объясняется сложностью рецепции лумановской терминологии, сочетающей социологию с естествознанием, кибернетикой и теорией систем. В таких обстоятельствах представляется необходимым обращение не столько к отмеченным оригиналам, доступным, к примеру, в электронной библиотеке “Library Genesis” (<http://gen.lib.rus.ec/>), сколько к другим его работам, содержащим размышления о религии и опубликованным на русском языке. Это позволит относительно корректно представить те аспекты его концепции, которые фокусируются на понимании общей природы и типологизации религии, представив их в контексте отечественного религиозоведения[45],[28],[36],[18].

В отечественной литературе религия часто определялась как «вера в сверхъестественное», как, к примеру, в «Большой советской энциклопедии» (1975), где религия трактовалась как «мировоззрение и мироощущение, ...которые основываются на вере в существование ...той или иной разновидности сверхъестественного»[19]. Такого рода представления восходили к работам антропологов, особенно Л.Леви-Брюля («Сверхъестественное в первобытном мышлении», 1931, русский перевод 1937), хотя Ю.А.Левада писал, что само понятие сверхъестественного представляет собой «экстраполяцию современных религиозно-философских категорий на примитивное сознание», а А.Д.Сухов справедливо отмечал, что «не всякая вера в сверхъестественное есть религия», поскольку понятие «вера в сверхъестественное» значительно шире, включая в себя такие феномены как «мантика», «спиритизм», «астрология» и «идеализм»[25],[41].

В начале XX века, однако, в мировой науке понимание религии сместилось в сторону более универсального концепта «сакральное», которым стали обозначать то фундаментальное содержание, которое сближает христианство, буддизм или ислам с индуизмом, иудаизмом, магией, шаманизмом, мантикой и

т.п.. Так Э.Дюркгейм, Р.Отто и М.Элиаде принимали «разделение мира на две области — мирскую (профанную) и священную, которые поставлены религиозным сознанием в положение антагонистов», при этом важнейшим признаком собственно «сакрального» выступала его «неприкосновенность», «отделенность», «запретность», «табуированность» как коллективное установление[22],[29]. В отечественной литературе эти воззрения получили значительное распространение только после «перестройки» конца XX века.

На необходимость наблюдения за изменением самих научных представлений указывал К.Леви-Строс, отмечавший, что «ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стремились представить изучаемых людей — шла ли речь о психических болезнях или о, так называемых, «первобытных людях» — более специфическими, чем они есть на самом деле., радикально разделяя термины, исследователь подвергается опасности не понять их генезиса»[26]. Сегодня в отечественной культуре, представленной в литературе и интернете, «религиоведением» называет себя множество «проектов», которые, с известной степенью условности, можно сгруппировать, как минимум в три направления: научно-академическое, конфессиональное и эзотерическое[14]. Собственно научная традиция предполагает, что описание религии должно опираться не столько на термины самоописания (доктрины, «теологии») религиозных (или «эзотерических») объединений, сколько на особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни. Как подчеркивал Ф.Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз ... для того, чтобы всеохватно указать их значения»[9]. Тем самым научно-академическое религиоведение всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к терминам теоретической (социологической, психологической, исторической и т.п.) модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего и универсального знания.

Методологический подход Н.Лумана, получивший название «операционального конструктивизма», исходит из того, что «предполагает мир не в виде некоего предмета, а феноменологически — как горизонт», т.е. «как недостижимый», в свете чего «не остается никакой другой возможности, кроме одной — конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность»[32,с.17]. Лумановская теория стремится «наблюдать за наблюдателями», показывая, что каждый наблюдатель сам является частью мира, который он наблюдает, в связи с чем возникает проблема того, как «мир может наблюдать себя сам», поскольку любое наблюдение предполагает систему, которая наблюдает внешнее окружение, т.е. основано на различии между «наблюдателем» и «окружением». Наблюдая окружение, «наблюдатель» одновременно не наблюдает себя, т.е. с любым наблюдением связан момент «ненаблюдаемости» мира («слепым пятном»), а потому фундаментальное различие «истина/ложь» само по себе не может быть ни истиной, ни ложью, поскольку оно не может наблюдать самое себя. Компенсировать эту проблему призвано «наблюдение второго порядка» или «наблюдение наблюдения», кото-

рое, однако, выявляя различия и «слепые пятна», т.е. предполагая условность «наблюдения первого порядка», обладает и собственной относительностью, поскольку не может «наблюдать само себя».

Общество рассматривается Луманом как «коммуникация», средствами которой религия, любовь, истина, власть, поддерживают существование таких общественных субсистем как, соответственно, вера, семья, наука, политика, массмедиа и т.п.. Такие средства позволяют отличать общество (культуру) от природы, среды, при этом социальная система выступает как самовоспроизведение или «аутопойезис», т.е. способность производить и воспроизводить все свои части из себя самой. Иначе говоря, социальные системы существуют, только пока они продолжают оперировать, и при окончании операций система исчезает, подобно тому, как понимается наступление смерти в биологических системах.

Религия для Лумана выступает как «аутопойетическая» (самовоспроизводящаяся) система, характеризующаяся «самореференцией» (когда, к примеру, в науке одна истина отсылает к другим, а в самой религии традиционные мифы и ритуалы передаются как свое «предание», различаемое от чужих «сказок», «суеверий») и «инореференцией», т.е. отсылке к иному, хотя это иное таково, как его видит эта система, т.е. «функции» (для религии – «эмпирико-практичное», «профанная культура», «протонаука»). Автономия системы, т.е. границы, отделяющие ее от мира, задается бинарным кодом, который различает «истинное/ложное», при этом к высказыванию можно присоединить следующее истинное высказывание, так как всегда исследуется именно «истина» (знание), а не «неистина» (заблуждение).

В контексте лумановской концепции термин «религия» рассматривается в предельно широком значении, охватывающем не только исторические римские и европейские феномены, обозначавшиеся словом «religio», но древнейшие (изначальные, базовые) символические системы, которые дифференцировались вместе с самим человечеством, выполняя функцию превращения пугающей неопределенности мира в определенность ритуала и мифолого-теологического представления: «Религия формируется в качестве первой попытки отвести место ненадежному в надежном – пусть даже речь идет о нескольких костях в мужском доме, по которым можно идентифицировать и умиловить предков»[30,с.61]. Религия описывается им как «'re-entry' (обратное вхождение, возвращение, повторное вхождение) различия между *известным* и *неизвестным* в пределах известного», они с магией «надзирают за границей с *неизвестным*»[30,с.64,61-62].

Специфика природы именно религии состоит в особой трансформации сложности окружающей среды, являющейся непознанной, неопределимой и неопределенной, в нечто определяемое и определенное[5,с.20,37]. Появление самого слова, обозначавшего «тайное», «непостижимое», то есть то, что «сопротивляется языку», выразило необходимость маркировать саму сферу неизвестного, непонятного и, соответственно, опасного, т.е. с абсолютной необходимостью нуждающегося в наименовании и обозначении. Язык символически осваивает мир, и то, что не названо, оказывается не существующим, т.е. назвать

«неназываемое» возможно именно потому, что «сопротивление языку может осуществляться только посредством самого языка»[32,с.153].

Н.Луман объяснил парадокс самой возможности «знания о непознаваемом», невозможного по самому определению, поскольку оно стремится познать то, что признается принципиально непознаваемым – «природу» тайного, сакрального, божественного, а «сакральное невозможно найти в природе, оно конституируется как тайна», т.е. религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», что и есть «'religio' в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала»[31,с.248-249,250]. Луман пишет: «В ее истоках религию лучше всего понимать, интерпретируя ее как некую семантику и практику, имеющую дело с различием чего-то знакомого и незнакомого», при этом «это различие понимается как подразделение мира, проводимое без соосмысления того, что для каждого наблюдателя, поселения или рода оно разнится», т.е. «тем, что религия дает незнакомому проявляться в знакомом, она делает доступным его недоступность, она формулирует и практикует мировое состояние той или иной общественной системы, которая видит себя окруженной пространством и временем неизвестности»[31,с.249].

Визуальным воплощением такого уникального «контакта с таинственным» в современной культуре можно назвать как ироничное изображение киногероя А.Миронова в «Бриллиантовой руке» в эпизоде встречи с «мальчиком, идущим по водам», так и, в серьезном контексте, «порог комнаты» в знаменитом «Сталкере» А.Тарковского. Как в современных, так и древних культурах это «тайное» как непонятное и непонимаемое, требовало исключения критическо-эмпирической проверки, поскольку только «через сохранение в тайне ограничиваются произвольность и возможная легкомысленность в обращении с неэмпирическим знанием – т.е. уменьшается вероятность быть обманутым»[31,с.251]. Преемственность религиозных систем опирается на понимание истинного как «традиционно тайного», непосредственно связанного с «изначальными» символами и ритуалами, смысл которых состоял именно в их педантично подтверждаемой «тайности». Необъяснимыми и необъясняемыми ритуалами пронизана и жизнь любого современного и «светского» человека, причем особенно они важны в детстве[23],[38]. Древние общества дифференцированы на «знающих\незнающих», когда к «существенному – требующему своего сохранения – знанию общества, к знанию сакральных вещей, допускаются», к примеру, «лишь мужчины, причем только по прохождению семиступенчатого ритуала инициации, так что в условиях высокой смертности, лишь малая часть населения...приходит к обладанию этим знанием»[31,с.250].

Дифференцируются две бинарные системы символического кодирования, одна из которых («протонаука») символизирует эмпирическое и прагматическое «знание о повседневной действительности», тогда как другая («проторелигия») – неэмпирическое «знание о тайном», при этом обе они противостоят легкомысленности «непосвященных» - «детей», «чужих» и «трикстеров» (глупцов, хитрецов и обманщиков). Преемственность знаний эмпирических (протонауки) и неэмпирических (магии, проторелигии) опирается на бинарность понимания

природы их истинности как приверженности (воспроизводимой практике) в первом случае тонкостям практически данных особенностей феноменов реальности, тогда как во втором - «традиционному», непосредственно связанному с «изначальными» символами и ритуалами, смысл которых состоял и состоит именно в их педантично утверждаемой «тайности». Любые «ритуализации», согласно Луману, «переводят внешние неопределенности во внутренний схематизм, он не может варьироваться и потому нейтрализует способность к обману, лжи, отклоняющемуся поведению»[33,с.251]. При таком подходе «нарушения ритуалов считается не странностью, причудой, шуткой, а опасной ошибкой; но вместо того, чтобы начать рефлекссию, ошибку подавляют»[33,с.586].

Дифференциации «проторелигии» и «протонауки» складываются на уровне «наблюдения первого порядка», наряду с которым выделяется и «наблюдение за наблюдением», т.е. «наблюдение второго порядка» или «мудрость» и «мораль» (протомораль), традиционно приписываемые старшему поколению, «посвященным». Позднее, с изобретением письменности, они образуют символы «нормативности» наблюдений и описаний, формирующиеся «на основе выделенных позиций» мудрецов, священников, аристократов и т.п. «выделяющихся форм жизни»[32,с.147]. Обладание таким «знанием» отделяет человека от жизни в непрерывной интеракции повседневного непосредственного общения, поскольку оно «всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно продолжительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции»[30,с.168].

«Протонаука», «проторелигия» («магия») и «протомораль» выступают как функциональные subsystemы, которые основывают «любую операцию на различении между двумя значениями – как раз на двоичном коде – и тем самым гарантируют, что всегда возможна такая подсоединяющаяся коммуникация, которая может вызвать переход к противоположному значению», т.е. то, что принимается как «традиция», может служить новой постановкой вопроса о своей аутентичности, или ее отсутствии («нечестии», «кощунстве»), т.е. то, «что казалось истинным, может при новых данных или теориях нуждаться в пересмотре»[30,с.176]. Эти идеи близки концепции Б.Малиновского, который писал о трех сосуществующих формах «традируемости» в человеческой культуре – магии (овладение «силами»), религии (поклонение «духам») и науке (овладение «профанным»), при этом «магия и религия – это не просто доктрины или философии, не просто системы умственных воззрений, а особые типы поведения, прагматические установки, построенные в равной мере на здравом смысле, чувстве и воле», но «и образ действия, и системы верований, и социальные феномены, и личные переживания», образующие вечные измерения отношения человека с миром[35],[34]. Можно говорить о трех изначальных «кодах истины» в терминах Н.Лумана, т.е. «истины тайного», «истины морального» и «истины природного», когда педантизм магов, дополнялся педантизмом старейшин (жрецов, царей) и прагматиков-экспериментаторов, формируются преемственные традиции трех видов, где «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»[33,с. 95-96]. Луман отмечает становление и смену функций религии в социальной эволюции, различая архаичные общества, где

коммуникация ограничена устными отношениями интеракции «лицом-к-лицу», стратифицированные общества, где присутствует дифференциация «высокая/низкая традиция» и современное «дифференцированное общество», где религия превращается в специализированную «аутопойетическую систему».

Древние общины, где каждый лично знал другого соплеменника и помнил о предках, сменяются пространственно-временными цивилизациями, где особое значение принадлежит изобретению и распространению письменности, которая «необъятно расширила коммуникативный потенциал общества и вывела его за пределы интеракции непосредственно присутствующих, а значит, и из под контроля конкретных систем интракции»[29,с.15]. Городская культура порождает новый образ религии как символической системы, способная унифицировать многообразные племенные традиции в «таинственную» причастность к Богу или богам, «подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу, иерархии незримого». Само имя Бога «хранится в тайне», как и «формулы, с помощью которых можно обосновать свое право» на отношение с Ним, «поскольку их предъявление привело бы к открытому спору об этом праве»[31,с.252]. Исторически это проявлялось в известных попытках конструирования новых, рационально-универсалистских религиозных доктрин, в свете которых прежние верования и ритуалы начинают выступать как «псевдорелигии» («суеверия»), возникают противостояния «магов», «царей» и собственно «жрецов». Возникают «стратифицированные общества», которые «чтят свой специфически человеческий строй, отгораживаются от мира зверей и первобытных людей», причем «в основу этого различения кладут ... религиозно-космологически обоснованный смысловой континуум»[30,с.31].

В цивилизации рождается «самокритическая семантика», выступавшая «в Израиле в форме пророчеств, в Греции в форме новой разновидности основанного на письменности стремления к познанию», но в «обоих случаях – в не привязанной к установившимся должностям форме наблюдения второго порядка: наблюдения за наблюдениями»[30,с.93]. Возникает периодически обостряющееся настроение переживания крушения норм и традиций в порой крайне «рискованных формах проповеди или доктринерства», которые формировали новые установки на миропонимание (натурализм и атеизм философов)[32,с.59]. Создаются многочисленные «теологии», в том числе и натурфилософские, начинается утверждение дифференциации религия/суеверие (благочестие/нечестивость) на которое складывающаяся система юридического права реагирует судами по обвинениям в нечестии, атеизме, кощунстве и богохульстве[46],[40],[37],[11].

Возникают великие империи, «у которых есть возможность воспринимать самих себя в качестве центра земли, а все остальное – как периферию», когда, к примеру, «Китай даже в середине XIX века считал себя единственной «Поднебесной империей», а не, например, одной из культур, не говоря уже о самопредставлении как государства среди государств»[30,с.87]. Луман пишет, что «большинство жителей таких великих империй как будто вообще не знали о том, что они живут в империи», поскольку «имперские идеологии, например, конфуцианство Китая, или письменно разработанные мировые религии остава-

лись в значительной степени неизвестными или известными лишь в популярных изложениях», а сами «представители бюрократических элит тоже едва ли интересовались тем, что происходит в головах простых людей»[30,с.88]. В таких условиях именно «официально воспринимающая себя в качестве центра разделенная на ведомства бюрократия образует видимую структуру империи и берет на себя ее религиозное или этическое самописание»[30,с.91].

Возникают культурные феномены, непосредственно сходные с латинским «religio», особенно в его средневековом имперско-христианско-эклесиальном своеобразии, когда возник исторический прецедент, в результате которого до XX века включительно в большинстве стран мира было «свойственно считать действовавшую религию фундаментом стабильности в обществе», при этом «принуждение к религиозному однообразию» имело «повсеместный характер»[20]. Сложился специфически европейский феномен «religio» как утверждаемая всей мощью государства причастность отдельных индивидов и целых региональных сообществ («человечества») к высшему порядку бытия, как лично-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, связанном со священным космосом, спасающим от хаоса и смерти, т.е. собственно единственно уникального способа бытия в вечности, величественной, сильной и яркой формы действительного благочестия, древнего и возвышенного идеала единства Красоты, Истины и Блага в отношении с подлинным бытием (Бытием), неизбежно таинственного и ускользающего от однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать. Монотеизм выступил как логичный результат символизации трансцендентного[5,с.38]. Бог выступил как «наблюдатель» за религией[4,с.24]. История и эволюция выступили как открытые и неопределенные феномены[5,с.35]. Именно Бог определяет, что есть священное, что профанное, что греховно, а что праведно, что чисто, а что не чисто, выступая как трансцендентный наблюдатель всех наблюдений и самонаблюдений, остающийся незримым[4,с.28]. Религия отличается от других смысловых систем удвоением реальности, так как она представляет для наблюдения то, что реально в более узком смысле, т.е. то, что есть в физическом мире, и то, что таковым не является – т.е. сакральное[4,с.60].

В целом «семантика теперь подразделяется на High Tradition и little tradition, а также ступенчатый folk/urban континуум»[30,с.90]. Возникает уникальная монотеистически-тринитарная религиозная картина мира, когда «отношение к Богу, примысливаемое всякому переживанию и действию, выступало скрытой самореференцией общественной системы», при этом «считалось, что без Божьей помощи ничто не ладится», на основании чего «устанавливались общественные и моральные требования», при этом «религиозную семантику формулировали не как самореференцию общества, она была (и сейчас есть) сформулирована как внешняя референция, как трансцендентность»[33,с.595]. Догматика стала формой легитимного «ортодоксального» самоописания «кафолической епископии» как эксклюзивной юрисдикции, позволяющего отделить свое от иного, автономизируется «теология» как принудительно-рациональное и самодостаточное символизирование реальности через маркирование различий

между язычниками/правоверными, ортодоксами/еретиками, элитой/чернью, клиром/мирянами, образованными/профанами.

Распад «кафолической еkkлeсии» на противостоящие «юрисдикции», возникновение «функциональных эквивалентов религии», возникновение ригористического «юрисдикционно-конфессионального эксклюзивизма», развитие международной торговли, формирование национализма, возникновение капиталистической экономики неизбежно привело к тому, что П.Бергер назвал «кризисом правдоподобия» в религии как юрисдикционном институте. В этих условиях «субъективно рядовой человек склоняется к неуверенности относительно оснований религии», а «объективно же он сталкивается с большим разнообразием религиозных и иных сил, предлагающих определения реальности, которые борются между собой за обращение его в свою веру или, по меньшей мере, за его внимание и ни одна из которых не имеет силы принудить его к подчинению»[47],[17],[16].

Н.Луман писал, что исторически «политика территориальных государств уже в XV веке – и притом под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутрицерковного конфликта Вселенских Соборов – приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов», а «территориальные государства направляют посланников наблюдать за Вселенскими соборами и все более рассматривают религиозные распри в качестве политических вопросов, и даже политических шансов»[30,с.135-136]. Луман считает, что «в массовом порядке этому стало способствовать книгопечатание, т.е. с середины XVI в., наука тоже дистанцируется от религии – например, с помощью эмфатически наполненного понятия природы, посредством скандальных конфликтов (Коперник, Галилей) и благодаря использованию свободы ради скепсиса и любознательного новаторства – когда наука не могла зависеть ни от политики, ни от религии», при этом «право активно задействуется для многих проблем, вытекающих из такого развития, например,...в качестве публичного права для перехода к религиозной терпимости – и благодаря тому, что оно могло оказывать такие услуги, у права растет самостоятельность по отношению к политической власти»[30,с.135-136]. В этот период «если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника; политика же постепенно все более дистанцируется от ведения религиозных войн»[30,с.143]. Связь религиозности с агрессивностью ведет к тому, что «последняя должна регулироваться церковно-политически или субъективно направляться во внутренний мир человека в форме ригористических требований», в результате чего «даже религия становится отдифференцированной системой»[30,с.142-143].

Луман описывает эту переломную эпоху следующим образом: «идея, предлагаемая...с XVII в., поначалу гласила, что основа порядка должна быть в сокровенном и непознаваемом. Необходимым условием порядка выступает латентность. Рука, всем управляющая, остается незримой. Нити, на которых все висит, закреплены на немислимой высоте. Благодаря хитрости разума мотивы действий непреднамеренно упорядочиваются. Метафоры такого рода выступали в то же время компромиссными предложениями в адрес религий, которые по

своему превозносят неопределенное, определяют и формулируют его однако общество не могло выбрать одну из нескольких религий, ему хватало непознаваемости в общем виде. По крайней мере это было четко и верно подмечено. В самом деле, чтобы обеспечить непрерывность найденного социального порядка, не требуется консенсус в его обоснованиях, как не требуется оптика, чтобы видеть»[33,с.176].

Распространение книгопечатания «форсирует развитие дополнительной техники, а именно – техники грамотности», причем «это умение уже невозможно ограничить темами определенных функциональных систем», поскольку «кто умеет читать Библию, умеет также читать памфлеты религиозной полемики, газеты, романы» и «теперь экономика регулирует, какие печатные изделия могут быть произведены и проданы» и «прочие формы коммуникации утрачивают контроль над коммуникацией»[30,с.149]. В таких условиях «религия и политика.. пытаются (более или менее безуспешно) защититься с помощью цензуры или угрозы штрафов», однако, «для этого необходимы решающие критерии, которые уже не исходят из общего миропознания, но должны функционально-специфическим образом развиваться, позитивироваться и при необходимости изменяться в религиозной, политической и правовой системе» [30,с.149].

Это приводит к тому, что именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подходящим для его веры, разума и принадлежности к организациям» [30,с.157]. Как писал один из авторов той эпохи, «...нет такой Церкви, каждая часть которой так взывала бы к моему Сознанию, чьи Уставы, Уложения и Обычай казались бы столь созвучными разуму и были бы столь как бы соразмерны моему личному Благочестию, как та, в которую я вкладываю свою Веру, как Церковь Англии; я клянусь верить в ее Веру, и потому имею двойное Обязательство подписываться под ее Уставами и соблюдать ее Уложения. Все, что помимо этого – безразличные для меня вопросы – я соблюдаю согласно правилам моего частного разума или же настрою и характера моего Благочестия; не веруя в то-то, потому что это утверждал Лютер, и не осуждая того-то, потому что это разоблачал Кальвин...(1643) [30,с.169-170].

Разрушение прежних форм религиозного единства ведет к появлению концепций «исключительности», выступающих проявлением утраты идентичности, естественной общности, которая начинает осмысливаться только как «схема»: «Я создан непохожим ни на кого из тех, кого я видел; я смею верить, что создан быть непохожим ни на кого из тех, кто существует. Если я не лучше, по крайней мере, я другой»[32,с.195]. Изобретается проблема «социальной самости» или «идентичности», которой должен стать (или претендовать на это) фрагментарный, турбулентный, хаотический индивид, - чтобы для других явиться чем-то, чем он по своей самости...не является»[32,с.195]. Возникает культура, где «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречаются ли его собственные проекции признание»[30,с.41].

Разрушение средневекового религиозного ощущения высшего единства ведет к появлению новых «эрзац-представлений», когда «в XVIII в. От Шотландии до Польши возникают “патриоты”», а «XIX век обращается к национа-

лизму», однако все эти «новые формы, которые стремятся воспринимать общество опять-таки политически центрировано, терпят крах из-за самого государства или, точнее, из-за территориальной сегментации политической системы общества, теперь бесповоротно ставшего мировым»[30,с.160]. В XVIII в., отмечает Луман, «вместе с отходом от религиозного обоснования мира, конфессиональной сегментации религии и после провала движений религиозного фанатизма на мораль возлагаются возрастающие надежды», само социальное начинает определяться «в терминах морали»[33,с.314]. Шефтсбери пытался «поставить смешное в качестве теста на службу морали, основанной на естественном разуме», что, однако, в перспективе терпело неудачу, поскольку «смешное» выступает как «скрытый враг морали, потому что оно отчасти конкурирует с ней» [33,с.314,315].

Выделяющаяся в самостоятельную субсистему общества наука, как отмечает Н.Луман, «делает человека негодным для жизни при дворе, так как оно всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно продолжительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции»[30,с.168]. Наука создает собственную и доминирующую в настоящее время традицию, где «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»[33,с.95-96]. В таком контексте возникает дискурс «лаицизма», о котором С.С.Аверинцева сказал, что он «даже еще резче, чем секуляризм, это теперешний синоним того, что в XIX веке называлось бы антиклерикализм, если не прямо-таки «dechristianisation», как говорили во времена французской революции»[10]. В этих интеллектуальных обстоятельствах средневековая теология эпохи зрелой схоластики стала нарицательным термином, как, собственно, «схоластика», т.е. «бесплодное умствование; формальное знание, оторванное от жизни и практики, начетничество», «школярство, школярное направленье, сухое, тупое, безжизненное»[42]. Наука начинает отдифференцироваться от всего того, что квалифицируют как «лженауку» («псевдонауку», «паранауку», «квазинауку», «антинауку» и т.п.), куда с XVIII века начинают относить астрологию, гомеопатию, френологию, алхимию и теологию[27].

С научных позиций, согласно О.Конту, стремившегося, по его собственным словам, «сначала стать Аристотелем, чтобы затем превратиться в апостола Павла», но «сведенного» к 'сущим пустякам' его последователями», теология и философия (метафизика) в целом являются «донаучными» формами миропонимания, поскольку для него уже «помимо наук не существует никаких иных форм знания, достойных этого названия»[21]. Луман отмечает, что исторически «тот факт, что мир повседневности, жизненный мир, фольклор etc. может представлять в виде научных понятий», становится ясным только в XIX веке «вместе с крушением метафизических конструкций мира и началом поиска других оснований для наблюдения «реальности»», когда и складывается «нововременная, посттеологическая наука», когда «мы знаем, что летать можно только самолетом, а не на ковре самолете»[32,с.132,150].

В разных науках, отмечает Н.Луман, сложились «многочисленные, культурно достоверные возможности корректировки заблуждений», кроме того, «со времен Маркса и Фрейда открываются возможности самоподозрения...

осознания того, что мы руководствуемся латентными интересами или мотивами», и «для этих целей общество обзаводится «критическими» интеллектуалами и терапевтами. Однако это /подозрение в латентных интересах и мотивах/ является всего лишь условием коррекции действительных операций, а следовательно, перспективы на будущее, в то время как в операциях актуальной современности невозможно различить мир такой, каков он есть, и мир, каким его наблюдают» [32,с.25].

В таком широком культурно-историческом контексте именно «массмедиа», появившиеся в XVI столетии еще до современной науки, возникают как «организация производства новостей» (или «еженедельный обман для вытягивания денег»), причем «истинное интересует массмедиа лишь в очень ограниченных пределах, которые серьезно отличаются от ограничительных условий научного исследования» [32,с.51,53]. Сегодня общество выступает как дифференцированное, где каждый участвует в нескольких субсистемах и определяющим являются не демаркации язычники/правоверные, правоверные/еретики, элита/чернь, клир/миряне, образованные/профаны, эксперты/дилетанты, гении/толпа и т.п., но неизбежная внутренняя сложность каждого гражданина, обусловленная причастностью к этим дифференциациям,

Процесс этот внутренне противоречим, и еще «с первых выступлений против Просвещения разума в конце XVIII в., все время полагали, что оно наносит вред латентным областям, для которых невыносимо никакое Просвещение», при этом «такие явно иррациональные образования как религия (для низов) и вкус (для высших слоев), превозносились из-за их темпоральных преимуществ, т.е. по крайней мере в этом отношении понимались функционально», хотя и осознавалось, что «функциональный анализ не способен служить религиозной истине», ему «не подвластной», результатом чего стал весьма противоречивый призыв «нужно оберегать всякую устойчивую религию, даже если она уже абсурдна, до тех пор пока нет ничего ей взамен»[33,с.453].

Возникшее дифференцированной глобальное общество, или лумановское «общество общества», стало системой, где «условием общения - является разобщенность. ...чем больше в корабле отсеков, тем труднее его затопить, чем меньше общения, тем меньше конфликтов», при этом «сами конфликты институционализируются и задействуются как важнейшие условия системной динамики в уже обособившихся частях общества», когда «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не получается»[13,с.307,241]. В таких обстоятельствах «тот, кто в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов) не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных»[13,с.313]. В отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать «деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция»[30,с.179]. Это новое «дискурс-дифференцированное общество получило иммунитет к конфликтам именно потому, что коллапс в одной сфере – скажем, в религиозном общении (межрели-

гиозные конфликты) или в искусстве (отказ от прекрасного как критерия произведения искусства и, соответственно, базиса эстетического общения и объекта для эстетических текстов) – уже не приводит к коллапсу во всех остальных сферах социального общения, как это было характерно для традиционных недифференцированных обществ, где отождествлялось все преступное-безобразное-ложное-бедное-нелюбимое-нездоровое-безбожное»[13,с.314].

В таком обществе утверждается плюрализм и многообразие трактовок даже собственного вероисповедания как «флуктуации привлекательных для индивидов мод»[30,с.241]. В ответ на них «развиваются разного рода фундаментализмы», когда «можно выступить с заявлением: это – мой мир, мы считаем правильным то-то», а «сопротивление, на которое при этом наталкиваются, выступает скорее в качестве усиливающего мотива, оно может способствовать радикализации и не приводит к сомнениям в реальности» [32,с.162]. Луман обращает внимание на то, что «фундаментализмы являются новыми явлениями последних десятилетий и что речь идет не о ‘глубоко укорененных’ традиционных ощущениях, а об успехах убеждения со стороны интеллектуалов, среди которых можно предположить наличие проблемы идентификации», причем «в отличие от ‘энтузиазма’ более старой модели здесь нет необходимости ни опираться на божественное вдохновение, ни поддаваться противоположному утверждению об иллюзорности/реальности/», а «достаточно сплавить собственное воззрение на реальность с собственной идентичностью и утвердить ее в качестве проекции», поскольку «реальность и без того больше не требует консенсуса»[32,с.162].

В современном обществе толерантность является нормой, когда «ни религиозные ереси, ни правонарушения, ни прочие отклонения не приводят ... к исключению из общества» и «общество поручает эту проблему самому себе», когда «отклонения от нормы – в связи с возрастающим значением критериев для легитимации» выступают «как проблемы, подлежащей терапии и контролю над последствиями», где «эксклюзия», т.е. исключение из общества начинает пониматься в качестве устарелого, архаичного и «нормативно не оправданного факта»[30,с.43]. Дифференцированное общество предполагает, что «есть ли деньги в распоряжении индивида и сколько их – решается в хозяйственной системе», а каковы «правовые требования и с какими шансами на успех можно их выдвигать – дело правовой системы», тогда как «что считать произведением искусства – решается в системе искусства, а система религии выдвигает условия, при каких индивид может пониматься в качестве религиозного», как и то, «что находится в распоряжении индивида в качестве научного знания и в каких формах (например, в форме таблеток) – является результатом программ и успехов научной системы», что создает «иллюзии такого состояния инклюзии, которое не было достигнуто никогда прежде»[30,с.44]. Иллюзорность таких представлений, однако, определяется тем, что «проявляется ли вообще различие между правом и бесправием и трактуется ли оно по внутрисистемным правовым программам», определяется тем насколько другие системы, «особенно политика, бюрократия и полиция, не говоря уже о военных структурах, решают по собственному усмотрению, будут ли они придерживаться права или нет»,

что, конечно, «не приводит к полному исключению правового аутопойезиса – что было бы немислимо при сегодняшних отношениях – но, пожалуй, приводит к малой надежности ожиданий и к текущей ориентации еще и на другие факторы»[30,с.46]. Толерантность современного общества, тем самым, отнюдь не является принудительным продуктом «правовой машины», но живой коммуникативной реальностью, где будущее отнюдь не детерминировано.

Библиографический список

1. *Bleeker C.J.*, Epilegomena//Historia religionum. v.2. Leiden, 1971, p.646–647.
2. *Luhmann N.* A Systems Theory of Religion. Ed. by André Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press, 2013. 320 p.
3. *Luhmann N.* Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. 364 s.
4. *Luhmann N.* Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002.
5. *Luhmann N.* Funktion der Religion. 1977.
6. *Luhmann N.* Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. New York/Toronto: Mellen Press, 1984, 137 p.
7. *Saler Benson*, Conceptualizing Religion: Immanent anthropologist, transcendent natives and unbounded categories. 1993, P. 1-26;
8. *Saler Benson*, Understanding Religion: Selected Essays. 2009, P.3-30
9. *Stolz F.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988. S.230.
10. *Аверинцев С.С.* Богословие в контексте культуры// http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/bg_kult.php
11. *Андреев Ю. В.* Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. — СПб.: Алетейя, 1998. С.306-308.
12. *Антоновский А.Ю.* Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФ РАН, 2007. – С.76;
13. *Антоновский Ю.А.* Общество как общение и разобщение// Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006.
14. *Аринин Е.И., Маркова Н.М.* Религиоведение как «школа телерантности» в современной России//Свеча-2011.Владимир: ВлГУ, 2011. С.48-49.
15. *Аринин Е.И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография./ Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. - С.225-243;
16. *Бергер П.* Религия и проблема убедительности// <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html>
17. *Ванханен Н.* Реконкиста — гром победы// <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/1370/>
18. *Воронцова Е.* Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана// <http://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2012/02/%D0%9C%D0%A1-2010-7-%D0%BE%D1%82-17.02.2012.pdf>
19. *Гараджа В.И.* Религия // Большая советская энциклопедия; гл. ред. А.М.Прохоров. - М.: Советская энциклопедия, 1975 – Т.21.- С.629.
20. *Дейвис Д.* Декларация Организации Объединенных Наций “О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий или

- убеждений” как фактор защиты религиозной свободы / Д. Дейвис // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сборник статей. Вып. 3. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2006. – С.6.
21. *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995. С. 34–35, 32.
22. *Забияко А.П.* Сакральное/Новая философская энциклопедия. Т.3. М.: Мысль, 2010. С.482-483.
23. *Казакова Ж.* Зачем нам нужны ритуалы// <http://www.myjane.ru/articles/text/?id=11816>;
24. *Кантеров И.Я.* «Деструктивные, тоталитарные» и далее везде// <http://jhwww.narod.ru/anti20.html>
25. *Левада Ю.А.* Социальная природа религии. М.: Наука, 1965, с. 72
26. *Левин-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С.38, 39, 106.
27. Лженаука// <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%81%D0%B5%D0%B2%D0%B4%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D1%83%D0%BA%D0%B0>
28. *Литвинова О.А.* Система и окружающая среда социологии Никласа Лумана. М.: Альфа-М, 2007
29. *Луман Н.* Власть: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: Практисис, 2001. С. 15.
30. *Луман Н.* Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М., 2006. – 320с.
31. *Луман Н.* Кн.2: Медиа коммуникации//Общество общества: пер.с нем. А.Глухов, О.Никифоров - М.: Изд-во «Логос», 2011.
32. *Луман Н.* Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.
33. *Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории: пер.с нем. / Н. Луман. - СПб.: «Наука». 2007.
34. *Малиновский Б.К.* Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека». //Диспут. № 3, 1992,с.42–43.
35. *Малиновский Б.К.* Магия. Наука. Религия: Пер.с англ. / Вступ. статьи Р. Редфилда и др. — М.: Рефл-бук, 1998. С.26
36. *Назарчук А.В.* Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012.
37. *Никитюк Е.В.* Процессы по обвинению в религиозном нечестии (ajsevbeia) в Афинах в последней четверти V в. до н.э. (к проблеме кризиса полисной идеологии)// <http://centant.spbu.ru/aristeas/autoref/nikitiuk/001.htm>;
38. *Пономаренко А.* Ритуалы: зачем они нужны ребенку?// http://adalin.mospsy.ru/l_03_00/10100.shtml
39. *Посконина О. В.* Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества: Монография./ Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1997. С. 124.
40. *Суриков И.Е.* Перикл и Алкмеониды // <http://ancientrome.ru/publik/surikov/surikov01.htm>;
41. *Сухов А.Д.* Религия как общественный феномен. М., 1973. С.50–53.
42. Схоластика// <http://poiskslov.com/word/%D1%81%D1%85%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0/>
43. *Филиппов А.Ф.* Луман, Н. // Современная западная философия: словарь. - 2-е изд., перераб. и доп. – М., 2000. - С. 234-236

44. *Филиппов А.Ф.* Памяти Никласа Лумана // http://www.fidel-kastro.ru/sociologia/luman/fillipov_luhmann.htm
45. *Филиппов А.Ф.* Социально-философские концепции Никласа Лумана // Социологические исследования, 1983, № 2. С. 177-184.
46. *Шахнович М.М.* Парадоксы античного атеизма: Проблемы и мнения // Диспут. 1992, № 1, с.36–37
47. *Юдин А.* Введение / А. Юдин // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия; составитель А. Юдин. - М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея., 2001. - С.67-68

Аринин Е.И., Маркова Н.М., Хлопкова О.В.
Владимир, Россия

ИССЛЕДОВАНИЕ УРОВНЕЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ ВЛГУ

Социологические исследования массовых мировоззренческих ориентиров опираются на определенные философские методологические подходы к тому, что часто идентифицируется с понятиями «верующий», «религиозный», «колеблющийся», поскольку разные исследователи вкладывают в эти понятия различное содержание. Обращаясь к результатам социологических опросов, мы видим, что оценки исследователей по поводу мировоззренческих ориентаций респондентов, нередко зависят от их личного мнения по поводу религиозности населения и, возможно, от того социального заказа, который они выполняют. Обозначая кого-то в качестве «верующего», «атеиста» или «эклектика», мы тем самым пытаемся унифицировать сложный и противоречивый внутренний мир конкретного человека, наделяя его присущими данной категории чертами и свойствами и вольно или невольно искажая, тем самым, в общем плане реальность.

Вопрос о том, что представляет собой религиозность, в настоящее время находится в центре обсуждений как между верующими внутри своих вероисповеданий, так и на уровне межконфессиональных и межмировоззренческих дискуссий. Так, на уровне обыденного массового сознания, соответственно данным социологических исследований, большая часть россиян считают, что религия – «это, прежде всего, вера предков, национальная традиция (отмечают 36% опрошенных) и следование моральным и нравственным нормам (28%). Для 16% респондентов религия – часть мировой культуры и истории. Столько же опрошенных отмечают, что это личное спасение, общение с Богом. Для 9% главное – соблюдение всех религиозных обрядов, участие в церковной жизни, тогда как 14% отмечают, что для них «религия ничего не значит»[4].

Религиозность понимается как одна из основных категорий социологии религии, отражающая состояние сознания верующих, их причастность к религии[6]. Религиоведы сегодня утверждают, что общество так же невозможно без религии, как оно невозможно без морали, или искусства,

или экономики[3,с.83-84]. В таком, широком смысле, религиозность усматривается в любом служении идеалам, независимо от того, чему или кому поклоняется человек, как-то: богам, святым, духам, природе, вождям, классу, нации, партии, успеху, богатству или силе. Любой человек является так или иначе религиозным, а религия в той или иной форме - неизбежно присущей всем обществам и историческим эпохам, хотя делаются и научные попытки различать религиозность и квазирелигиозность (в т.ч. идеологические мифологемы)[5].

Субъективная религиозность сама по себе носит эмоционально-чувственный характер, она чрезвычайно аморфна, является своего рода “вещью-в-себе”, ускользающей от исследователя, а потому и не может быть до конца осмыслена. Она не поддается строгой каталогизации и типологизации вне связи с традиционными историческими конфессиями. Именно поэтому индивидуальная религиозность в практике социологического анализа, как правило, осмысливается только в свете соотнесения респондента с определенной конфессией или конфессиональным сообществом

Религиоведческая методология должна опираться не только на термины самоописания конфессий и религиозных объединений, в данном случае на «согласиецентризм», но и создавать особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни. Как подчеркивает Ф.Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз ... для того, чтобы всеохватно указать их значения»[1]. Тем самым концептуализация всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к теоретической модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального.

В предельно широком значении, «религиозность» может выступать как причастность (приверженность, отношение) индивида к:

- нормативным эмпирически-наглядным объектам, представлениям и действиям, объективно присутим «церкви» (религиозному объединению) как институализированному и самоопределяющемуся социальному феномену (т.н. «воцерковленность», «конфессиональная принадлежность», «юрисдикционная приверженность» и т.п.);
- эмоционально-интимному и образно-передаваемому (художественно-символически, интуитивно, мистично, нерационально) другим переживанию факта непосредственного единения или «встречи» индивида с Таинственным (Сакральным, Подлинным бытием, Неведомым и т.п) в конкретном месте и в конкретное время;
- субъективной живой «вере» как феномену внутренней устремленности личности к Сакральному (Подлинному бытию), готовности к “немирскому”, “несветскому”, “не от мира сего”, “жертвенному”, “отрешенному”, “непрагматичному”, “нерациональному”, “безумному”, “преступному”, “бунтарскому” и т.п. поведению и мировоззрению;
- целостно-органичному образу личной и социальной жизни, выступающему как причастность к высшей подлинности, истинному бытию, дейст-

вительно Сакральному, как истинное, справедливое и прекрасное в их единстве, противопоставляемые «эмпирическим религиям» как недостаточным, «слишком человеческим», односторонним, неудовлетворительным и т.п..

Только в первом случае религиозность («воцерковленность») будет выступать одним из оснований для формального разделения личной идентичности на «религиозный» и «нерелигиозный» (конкретно-конфессиональный, «православный», «старообрядческий», «католический» и т.п.) типы, на «верующих», «колеблющихся» и «неверующих» в зависимости от социологически фиксируемой самоидентификации по принадлежности к той или иной конфессии («юрисдикции»).

Кафедрой философии и религиоведения в 2011-2012 годах в рамках гранта РГНФ на исследование для поддержки молодых ученых «Формирование установок толерантного сознания и межконфессионального диалога в молодежной среде» было проведено социологическое исследование. Цель опроса состояла в выявлении отношения студентов Владимирского университета к представителям иных вероисповеданий (юрисдикций, конфессий) и национальностей. В опросе приняло участие 1268 студентов Владимирского государственного университета, возраст опрашиваемых составил 18 – 25 лет, 56 % респондентов составили мужчины, 44 % - женщины.

В исследовании выявлялась религиозная самоидентификация молодежи ВлГУ. Верующими себя назвали около 65% студентов, неверующими - 26 % опрошенных, и 9 % респондентов ответить затруднились. Вместе с тем, в сложной жизненной ситуации к священнику обратится только 9 % опрошенных, к Библии – только 1%. Это говорит о том, самоидентификация современного молодого человека как верующего и его поведение часто не соответствуют друг другу.

Так 83 % всех опрошенных отнесли себя к категории православные, 6% назвали себя протестантами, приблизительно по 1 % опрошенных ответили, что являются католиками, шиитами и суннитами, что в целом не противоречит другим исследованиям[3,с.48].

На вопрос «Кем Вы себя считаете?» самым распространённым ответом владимирских студентов стал «считаю себя сыном, дочерью», так ответил 21 % респондентов. На втором месте по полярности оказался ответ «русским». Россиянами себя назвали только 13 %. Это говорит о том, что национальное самосознание владимирской студенческой молодежи гораздо сильнее, чем гражданское самоощущение. Таким образом, вопросы национальных отношений актуальны в молодежной среде. Возможно, это вызвано большим притоком эмигрантов из стран Центральной Азии и Закавказья во Владимирскую область за последние 5 лет. Традиционно, область являлась практически моноэтническим русским регионом. Представители иных этносов (чуваша, мордвина, белорусы, украинцы и другие) значительно русифицированы и являются зачастую носителями аналогичных традиций, что и русское население.

Значимую позицию в самоидентификации молодежи занимает и самоощущение себя как православного. 6 % респондентов из списка выбрали дан-

ный ответ. В то время как верующими себя назвали только 2 %. Этот факт полностью подтверждает предыдущие выводы.

Если говорить о том, какие группы населения для молодежи олицетворяют образ «чужого», то тут нет какого-то явного «лидера». Представители других музыкальных и спортивных интересов, других вероисповеданий, других наций, других моральных норм, других возрастов являются для студенческой молодежи в равной мере «чужими».

Несмотря на то, что для студенческой молодежи ВлГУ характерно глубоко национальное самосознание, большинство студентов не относится враждебно и негативно к представителям иных этносов и вероисповеданий. Большинство отмечает, что готовы дружить как с «другими» по национальности (64 %), так и с «другими» по вероисповеданию (65 %). Около четверти респондентов отмечают ее возможность (24 % и 25 % соответственно). Резкое отрицание возможности такой дружбы отметили только 6% опрошенных в обоих случаях.

На вопрос «Какие чувства Вы испытываете при встрече с представителями других религий?» только 3 % опрошенных студентов ответили, что испытывают неприязнь и 12 % - недоверие. Наиболее распространенными чувствами, как показал опрос, являются чувства интереса (42 %) и безразличия (36%).

Аналогичная ситуация складывается и при ответе на вопрос «Какие чувства Вы испытываете при встрече с представителями других национальностей?». 6 % респондентов ответили, что испытывают неприятие, 11% - недоверие, 33% - безразличие, и 47 % - интерес.

Возможно, схожесть данных для двух групп «других» (представителей иных национальностей и вероисповеданий) можно объяснить тем, что в сознании владимирской молодежи представитель иной национальности часто одновременно является и иноверцем (мусульманином, буддистом, католиком).

О высокой степени толерантности говорит и отношение студентов к государственной политике и Президенту, хотя ситуация здесь не однозначна. Больше половины студентов (57 %) ответили, что государство должно одинаково поддерживать все вероисповедания, 13 % опрошенных говорят о государственной поддержке традиционных вероисповеданий. Однако достаточно большое количество респондентов высказались за поддержку только православия (12%). Достаточно большое количество респондентов, как мы увидели, не желают поддержки новых религиозных течений и неправославных вероисповеданий. Это может быть свидетельством общественных стереотипов, сложившихся в обществе под воздействием СМИ, когда нетрадиционным вероисповеданиям и исламу приписываются негативные черты.

50 % студентов отметили, что в Президенте главным качеством должен быть профессионализм, а не вероисповедание. Однако для 23 % респондентов важно, чтобы Президент был православным. 18 % ответить затруднились.

Огромную роль в восприятии социальной действительности и ее отдельных аспектов играет источник получения информации. Треть опрошенных (32 %) получает информацию о так называемых «чужих» («других») из разных источников СМИ. Почти четверть (24%) имеет опыт личного общения с пред-

ставителями иных вероисповеданий и наций. Треть получает подобного рода информацию от друзей (23 %) и родственников (9%).

Стоит отметить, что, несмотря на большой процент респондентов, которые назвали себя православными, только 8 % студентов хотят знать больше о православии и 11 % в целом о христианстве. Треть опрошенных испытывает интерес к древним верованиям, 20% – к буддизму. Данная тенденция вполне объяснима, поскольку сегодня наблюдается всплеск общественного интереса к восточным и древним практикам. 16 % желает получить новые сведения об исламе.

По поводу получения дополнительной информации о религии в университете, около половины респондентов говорят о необходимости специального курса «Религиоведения». За изучение только своей религии высказалось небольшой процент опрошенных (9 %), что свидетельствует о заинтересованности студентов в расширении своего религиоведческого кругозора, открытости к познанию иного. Однако почти 20 % высказались против изучения религий в стенах ВУЗа.

Таким образом, студенческая молодежь Владимира и области показывает высокий уровень толерантности к другим нациям и вероисповеданиям, открыта к межнациональному и межрелигиозному диалогу. Однако, студенты – это только часть молодежи, поэтому судить по ней о настроениях и отношении к другим всего молодого поколения не объективно. Студенты – это молодежь с достаточно высоким уровнем образования. Образованность, как утверждают исследователи[2], способствует развитию рационализации взгляда на мир и меньшей подверженности социальным стереотипам. Поэтому велика вероятность, что для другой части владимирской молодежи будет характерно более нетерпимое отношение к иным вероисповеданиям и национальностям, экстремистские настроения, хотя напряженность в регионе, как отмечают исследователи, сохраняется на относительно низком уровне.

Библиографический список

1. *Stolz F.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988. S.230.
2. *Назаретян А. П.* Терроризм, религия и задачи современного воспитания [Электронный ресурс] URL: http://www.atheism.ru/library/nazhar_1.phtml (дата обращения: 18.06. 2012).
3. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйнена и Дмитрия Фурмана; М.-СПб.: Летний сад, 2007
4. Опубликована подробная сравнительная статистика религиозности в России и Польше// <http://www.religare.ru/article42432.htm>
5. *Элбакян Е.С.* Квазирелигиозность// Религиоведение./ Энциклопедический словарь – М., 2006 – С. 515.
6. *Элбакян Е.С.* Религиозность// Религиоведение./ Энциклопедический словарь – М., 2006 – С. 868.

АКТУАЛЬНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ПО ФОРМИРОВАНИЮ ТОЛЕРАНТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Формирование гражданского общества в России возможно лишь при усвоении фундаментальных демократических ценностей. Одной из таких ценностей является толерантность - неперемное условие выживания и развития современной цивилизации. Высокие темпы перемещения и миграции населения привели к социальному взаимодействию представителей разных общин. Проблема толерантности актуальна для современной России в силу её многонационального состава и многоконфессиональности, а также в связи с особенностями переживаемого периода истории – распада СССР, локальными войнами, усилением сепаратистских настроений, ростом национального экстремизма и т.д. Во многом этим объясняются те усилия, которые предпринимаются в настоящее время различными общественными и государственными институтами России для формирования в обществе высокой толерантности. В связи с трансформацией российского общества, его интеграцией в мировое сообщество, снижением согласия и терпимости в социуме возникает потребность в анализе социальных и культурных предпосылок толерантности, а также тенденции её динамики. В настоящее время проблема формирования толерантности стоит особенно остро. Её актуальность объясняется рядом причин: резкое расслоение мировой цивилизации по экономическим, социальным и другим признакам и связанный с этим рост нетерпимости, терроризма; развитие религиозного экстремизма; обострение межнациональных отношений, вызванных локальными войнами, проблемами беженцев и т.д. Для решения этой задачи необходимо рассмотрение сущности и особенностей толерантности в полиэтническом российском государстве, изучение которой находится на стыке ряда гуманитарных дисциплин – социологии, истории, психологии, педагогики, политологии. Толерантность в качестве нового типа социальных отношений представляет проблему не только в сфере взаимодействия различных культур и цивилизации, но и внутри последних, особенно в России, находящейся в стадии трансформации. Нерешённость многочисленных социальных конфликтов в российском обществе, в том числе и вследствие отрицания их наличия, имевших место, как на макро, так и на микроуровне, после разрушения мощного политического и государственного пресса привела к высвобождению огромной социальной энергии разрушения, нигилизма и нетерпимости. Важное значение для развития толерантности представляет нормальное функционирование механизмов интеграции общества. В качестве интеграторов, как правило, рассматриваются религия, государство, культура, территория и т.д. В частности, рост авторитета религиозных институтов пока слабо сказывается на росте терпимости в обществе. Социологические опросы подтверждают низкий рейтинг основных государственных институтов. Культура, существовавшая до начала либеральных реформ, оказалась не гото-

вой ответить на новые вызовы времени (коммерциализация отношений, утрата прежних идеалов и ценностей, глобализация и т.д.)[1].

Попытки вестернизации российской культуры, наряду с другими факторами, оказали влияние на обострение конфликта поколений. Вызывает особую тревогу тот факт, что у большого процента населения чрезвычайно низкий уровень терпимости по отношению к людям других национальностей. Конечно, подобное отношение объясняется, в первую очередь, войной в Чечне, и особенно, рядом событий, связанных с захватом заложников и взрывами жилых домов, кроме того необходимо отметить также и фактор роста миграции населения из государств постсоветской центральной азии - это люди приезжающие без знания языка, культуры и каких-либо основных навыков межкультурной коммуникации. Приблизительно статистические данные можно привести таким образом: на вопрос - «Если Вы испытываете неприязнь к людям другой национальности, то к каким именно?», получены следующие ответы: к представителям «кавказских национальностей» (чеченцам, грузинам и др.) – 66%; к евреям – 17%; к представителям среднеазиатских национальностей (таджикам, узбекам и др.) – 13%; к представителям других национальностей – 4%[1]. Все указанные выше факторы, как раз таки и показывают необходимость развития исследования проблемы толерантности в современном обществе.

Хотелось бы отметить, что формирование культуры толерантности также приобретает особую актуальность в свете происходящей ныне глобализации. Под её воздействием мир становится всё более целостным.

Различные культуры, религии, цивилизации взаимодействовали и прежде. При этом нередко возникали и острая вражда, и нетерпимость. Однако их основные очаги были разделены территориально, будучи как бы отгороженными друг от друга. Ныне глобальные коммуникационные, финансовые, миграционные потоки пробили огромные бреши в существовавших барьерах, спрессовывая разные культуры и образы жизни в едином пространстве мирового социума. Складывается плотная, всепроникающая сеть общественных взаимоотношений. Нетерпимость в этих условиях генерирует высокие напряжения, способные блокировать жизнедеятельность общественных систем как на национальном, так и на мировом уровнях.

Вместе с тем глобализация наглядно демонстрирует неисчерпаемое многообразие социокультурных традиций и форм общественного устройства, норм взаимоотношений и ценностных ориентаций, присущих разным сообществам. С каждым десятилетием это многообразие не только не уменьшается, но растёт, иногда в геометрической прогрессии, бросая вызов самой способности человеческого рода регулировать возникающие на этой почве противоречия, не допускать их перерастания в острые конфликты и столкновения.

Общество заинтересовано в том, чтобы у его членов, особенно у молодёжи, сформировалось мышление открытого типа, пробудился интерес к диалогу последователей разных мировоззрений и политических предпочтений к устранению предубеждённости друг против друга на основе терпимости и конструктивного сотрудничества во имя всеобщего блага. Вместе с тем общество высту-

пает за жесткое пресечение любых экстремистских действий, за неотвратимость наказания их вдохновителей и участников.

Повсеместное и полное утверждение атмосферы толерантности и одновременно активного неприятия проявлений экстремизма – долгий процесс. Здесь многое зависит не только от государственных органов и общественных, в том числе молодёжных, организаций, но и от системы образования и воспитания, от средств массовой информации, деятелей культуры, от преодоления ими своего индифферентного отношения к бытующим – далёким от толерантности – позициям и нравам, к рецидивам экстремизма. Значительное воздействие способны оказать также здравомыслие и культура политических деятелей, лидеров общественных, особенно молодёжных, движений современной России.

В связи с актуальностью комплексного исследования проблемы толерантности и формирования ее культуры, возникает необходимость говорить и о защите прав человека, что в свою очередь приводит к вопросу: существуют ли в стране необходимые системы, механизмы для их обеспечения, защиты? Среди таковых можно выделить следующие: судебная защита, несудебная защита и деятельность неправительственных правозащитных организаций (НПО).

Демократическая система защиты прав человека предполагает возможность для всякого гражданина обращаться в суды различных инстанций. Судебная система является наиболее эффективным механизмом восстановления нарушенных прав; она представляет собой основную структуру для защиты прав человека на национальном уровне.

К механизмам несудебной защиты прав человека относятся: институт Уполномоченного по правам человека в РФ и Уполномоченные по правам человека в субъектах Федерации; Комиссия по правам человека при Президенте РФ; Прокуратура РФ; Коллегия адвокатов, министерства и ведомства РФ, деятельность неправительственных правозащитных организаций (НПО) и др.

Немаловажное значение в деле практического осуществления правозащитных мероприятий и установления толерантных отношений в обществе имеет образование и воспитание в семьях, школах, вузах. Воспитание в духе терпимости весьма значимо для поднятия самооценки личности, формирования гражданина, мирного соседствования разных народов, разных национальностей, людей разной веры и разных политических и других убеждений. По оценкам участников социологических опросов, учителей школ и преподавателей вузов, положение с обучением правам человека удовлетворительно лишь отчасти. Прежде всего потому, что не разработаны научные основы такого преподавания. Нет пока и особой заинтересованности со стороны компетентных структур во введении специальных курсов по граждановедению и правам человека, активному изучению международно-правовых документов[2].

Всеобщего уважения и соблюдения прав человека в России невозможно достичь без коренного перелома в распределении знаний о правах человека и кардинального обновления среднего и высшего образования в этой области. Поэтому Комиссия по правам человека при Президенте РФ выступает за создание государственно-общественного Федерального центра информации и содействия обучению правам человека, демократии и культуре мира – как общерос-

сийского координационного центра по организации эффективного распределения информации о правах человека, разработке концепции и программе подготовки и переподготовки по правам человека для различных категорий госслужащих на всех уровнях формального и неформального обучения.

В связи с рассматриваемой проблемой возникает вопрос о месте и роли тех или иных государственных и общественных структур в обеспечении прав человека и в формировании толерантных отношений. В первую очередь называются неправительственные правозащитные организации, во вторую – аппарат Уполномоченного по правам человека в РФ, в третью – система школьного и высшего образования. Далее следуют учреждения культуры, СМИ, федеральные органы, религиозные организации, и федеральные органы власти, законодательные и исполнительные органы власти субъектов РФ[2].

Данные структуры особое внимание уделяют созданию толерантного климата и культуры в регионах, в частности в молодёжно-студенческой среде, во взаимоотношениях между представителями различных этнических и религиозных групп, а также политических партий и общественных движений.

Все шаги, направленные на установление толерантного климата в российском обществе направлены на обеспечение прав человека. Они неразрывно взаимосвязаны между собой. Сегодня на первый план выдвигаются вопросы чрезвычайно важные и трудные. Наряду с научным анализом необходимы практические действия по внедрению принципов толерантности в политическую жизнь общества, повседневную жизнь граждан. Тем самым они способствовали бы укреплению правовой и политической толерантной культуры в России, обеспечению прав и свобод человека, а, следовательно, и социальной стабильности.

Библиографический список

1. *Вебер А.Б.* Толерантность в глобальном измерении // Доклад на симпозиуме «Публичная сфера и культура толерантности: общие проблемы и российская специфика» 9 апреля 2002 г. М., 2002.С.49-53
2. Толерантность. *Общ. Ред. М.П. Мchedova.*- М.: Изд-во «Республика», 2004.

ПРИЧИНЫ СЕМЕЙНЫХ КОНФЛИКТОВ И СПОСОБЫ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ¹

Людам в начале XXI века больше всего недостает духовности и душевности во взаимоотношениях между членами семьи: супругами, родителями и детьми. Многие наши беды возникают в семье от невнимания к проблеме человека на уровне не столько рационального, сколько эмоционального, личного, той духовности, которая закладывается, формируется в родительской семье в период детства, в ее духовной и душевной атмосфере. Проблема толерантности в современной семье является одной из наиболее актуальных проблем нашего общества. Переносить или не переносить недостатки другого человека, прощать или не прощать их, признавать свои ошибки, совершенствоваться самому, вот круг вопросов, которые приходится решать современному человеку, находящемуся в противоречиях между долгом и свободой. А семья зиждется при одном условии, если члены его терпимы друг к другу. Человек всегда меняется, он не остается постоянным, прежним. Вот почему так важно понимание и взаимопонимание «другого» и терпимость к этим изменениям, потому что «ты сам стал тоже другим». Однако это взаимопонимание на данный момент является большой редкостью, что приводит к возникновению множества конфликтов между членами семьи.

Мы думаем, что причины конфликтов на семейном уровне носят сложный, комплексный характер. Большую роль в этом играет воспитание. Как будет воспитано новое поколение, так оно и будет относиться к старшим. Мы считаем, что важно воспитание, основанное на духовных, моральных ценностях: любви, послушании, терпении, помощи в труде и т.д. Еще одной из причин конфликтов можно назвать материальную. В частности, если у семьи недостаточно денег для удовлетворения потребностей детей. Сейчас особенно велик разрыв между богатыми и бедными. Дети из средне- и малообеспеченных семей видят, как живут их ровесники в семьях богатых и планка их потребностей начинает подниматься, что приводит в противоречие с реальными доходами семьи.

Подмечено, что современный человек стал требовательней к жизни, к другим людям, повысилась его собственная самооценка. Сформировался новый тип человека. Поэтому мы уже не говорим о естественных конфликтах, которые, по нашему мнению, закономерно случаются на этапе перехода молодого человека во взрослую жизнь. Вопрос в том, как противоречия этого периода смягчить до минимального уровня. Важную роль в этом автор данной статьи

¹ Статья основана на докладе, прочитанном на межвузовской научно-образовательной конференции «Патриотизм без экстремизма, или толерантность и патриотизм» 18 ноября 2005 года во Владимирской обл. универс. науч. библиотеке им. М. Горького, когда автор учился на 1 курсе кафедры философии и религиоведения Владимирского гос. университета. Статья (с незначительными правками) была оставлена автором без изменений.

отводит прежде всего воспитанию, особенно семейному, воспитанию, основанному на высших ценностях.

Воспитание (или социализация) людей происходит по многим каналам: прежде всего на нее влияет семья, на следующей ступени школа и вообще институты образования, ближайшее окружение человека (его друзья, вообще ровесники). Параллельно этому на становление человеческой личности влияет определенная начитанность, а также духовный (религиозный) опыт, соответственно институты образования (в данном случае – это библиотеки как областного, городского, так и домашнего уровня, а также школьные заведения и университеты) и Церковь как духовные посредники осмысления самим человеком своего "Я". Вообще в центре социализации человека стоит именно самоактуализация, самовыражение, создание (на первоначальном этапе) и развитие своего собственного мировосприятия. Такой сложный и многоаспектный процесс естественно не может проходить без конфликтов, так как каждый институт социализации ожидает своего результата воздействия на человека, забывая, что на него воздействуют множество факторов, и чтобы понять причины конфликтов, необходимо разобраться в их комплексе.

Как же конкретно влияет каждый фактор на развитие человека? Что может привести молодого человека к многочисленным конфликтам со своим непосредственным окружением – семьей, а что может привести к смягчению их вплоть до отсутствия? Сейчас существует множество служб круглосуточных телефонов доверия с психологами, которые могут дать совет и по семейным ситуациям. Однако в любом случае личную драму человеку приходится переносить одному. Специалисты могут помочь, и они помогают, но в этом случае также нужна воля, нужны собственные усилия, которые помогли бы выработать другие подходы к разрешению конфликтов. Многие вполне справедливо видят в числе основных причин конфликтов, особенно в семье, отсутствие любви. Одной из причин конфликтов в современной семье является также то, что она не помнит своего собственного прошлого, своих предков. Однако нам необходимо возродить традицию духовного воспитания будущего поколения. Также необходимо понять: в чем же именно заключается ценность семьи?

Во все времена люди понимали высокое предназначение семьи. Большое внимание проблемам семьи уделял философ И. Ильин. Он писал: "Семья призвана воспринимать, поддерживать, передавать из поколения в поколение некую духовно-религиозную, национальную и отечественную традицию" (см. Ильин И. А. «Путь духовного обновления» (Глава пятая «О семье»). С точки зрения Ильина семья есть первичное лоно человеческой культуры. Семья сохраняется на полном взаимном доверии, на вере друг другу и учит верить друг в друга, а также учит тому, что искусство воспитания детей в семье – благороднейшее искусство на земле. Большое значение вопросам семьи придается в религиях. Например, в христианстве духовное родство в семье – фундамент, на котором основана подлинная жизнь человека. Подлинное счастье возможно только в семье. Главной ценностью в христианстве считается любовь. Рождение детей в семье – великое счастье, дар Божий. Поэтому заповедь о взаимоотношениях в семье «почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо

и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх. 20, 12) была поставлена первой после всех заповедей, посвященных отношению к Богу. Однако, к сожалению, ко всем этим идеям (философским, либо религиозным) о высшем значении семейных отношений многие современные люди остаются безучастны, что и является общей причиной конфликтов в семье. Думается, что для улучшения семейного положения в России необходимо, не идеализируя полностью прошлое, на новом уровне, возрождать традиционно присущие семье в нашей стране духовные корни, исконное благочестие – то, что может привести людей к осознанию величайшей ценности семьи.

Делая выводы, отметим, что существует множество внутрисемейных конфликтов, но существует и множество способов их преодоления. Во-первых, цели преодоления конфликтов необходимо подчинить воспитание: то есть воспитание должно быть основано на таких ценностях, которые изначально бы способствовали разрешению конфликтов. Причем семья должна быть основана на принципах любви друг к другу. Во-вторых, необходимо духовное саморазвитие человека. Необходимо с детства воспитывать интерес, даже потребность к непрестанному самосовершенствованию, построенному на нравственных ценностях. Немало этому может способствовать религиозность человека. Также необходимо понимать, что в какой-то мере конфликты неизбежны и необходимо относиться к ним терпимо, уступая в чем-то друг другу. Если все члены семьи будут этому способствовать, то отношения любви, взаимопонимания возродятся, и жизнь в семье будет восприниматься как действительная жизнь, ведущая к совершенному счастью. Причем счастье – это прежде всего взаимная открытость и надежность, понимание защищенности, ответственности, радостная отдача «другому» и бесконечное терпение.

Белкина Т.Л.

Кострома, Россия

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ

Прогресс информационных технологий и коммуникаций, глобальные миграционные процессы, взаимовлияние культур, секуляризация создают условия для кардинальной смены религиозной картины как мира в целом, так и стран и регионов. Это хорошо прослеживается в странах Западной Европы, особенно в крупных европейских городах, где наблюдается высокий уровень миграции и, так называемый, мультикультурализм.

Основательные изменения произошли и в нашей стране. Особенно заметными эти изменения стали с конца 80-х годов двадцатого столетия, когда в СССР наметились существенные сдвиги во всех сферах социальной жизни. Новые тенденции особенно ярко обозначились в области религии. Были сняты ограничения, действовавшие в этой сфере десятки лет. Под влиянием реалий времени и средств массовой информации произошли изменения в индивидуальном и массовом сознании. За короткий срок в несколько раз увеличилось число лю-

дей, относящих себя к верующим, столь же значимо изменилось количество религиозных объединений. Вышли из подполья некоторые общины, стали возрождаться те, которые в 1920–1930-е годы прекратили свое существование, стали ввозиться с Запада и с Востока доселе неизвестные у нас религиозные движения.

Огромная волна миграции, связанная с распадом СССР, прошла в конце XX века. Это объясняется тем, что крушение страны сопровождалось военными конфликтами в Средней Азии, на Кавказе и в Приднестровье. Если СССР называли страной массового атеизма, то после распада Союза картина меняется. Разделение страны на 15 государств, крах общественно-политической системы и духовных устоев общества, кризисное ощущение рубежа не только веков, но и тысячелетий приводят людей к апокалиптическим настроениям, поискам новых ориентиров, новой духовной опоры. Для одних такой опорой стало возвращение к религии предков – старообрядчеству или православию. Другие, разочаровавшись, стали обращаться к новым для страны религиям. В 1990-е годы активная миссионерская работа в России велась представителями протестантских организаций Европы и США, а также другими конфессиями. Их деятельность принесла весьма ощутимые результаты. Тогда же начинают проповедническую деятельность и организации восточной религиозной традиции, такие как Международное общество сознания Кришны, Сахаджа-Йога, Фалуьнгун и многие другие.

В условиях геополитических катаклизмов сознание человека нуждается в мифах не меньше, чем тысячи лет назад. Чем мощнее потрясение, тем судорожнее человек ищет старые, как ему кажется, устойчивые модели сознания и поведения, способные сыграть роль компенсатора в сложившемся духовном и психологическом вакууме. Здесь и появляются, казалось бы, навсегда, канувшие в Лету язычники, хлысты, скопцы и другие. Усиливается интерес к мистике, оккультизму и прочим паранормальным верованиям. Это создаёт условия для успешной деятельности таких, как Алан Чумак, Григорий Грабовой и сотен им подобных.

В итоге религиозная ситуация в стране кардинально изменилась. Религиозная картина стала мозаичной. Рассмотрим в качестве примера конфессиональную характеристику Костромской области. Самым крупным религиозным объединением была и остаётся Костромская епархия Русской православной церкви, включающая в свой состав 210 приходов, 11 действующих монастырей, Духовную семинарию.

Кроме того, в области зарегистрированы:

- Ярославско-Костромская епархия Русской Православной Старообрядческой церкви, имеющая пять приходов в области;
- три мусульманские общины в городах Костроме, Нерехте и Галиче;
- Костромская и Шарьинская еврейские общины, входящие в централизованную организацию ортодоксального иудаизма «Федерация еврейских общин в России»;
- община современного (прогрессивного) иудаизма, входящая в Конгресс еврейских религиозных организаций и общин России;

- одиннадцать общин и восемь групп Христиан Веры Евангельской Пятидесятников в городах и посёлках области;
- четыре общины Евангельских Христиан-баптистов;
- четыре общины Христиан Адвентистов седьмого дня;
- три собрания и несколько групп Свидетелей Иеговы;
- Евангелическо-Лютеранская община города Костромы;
- Армянская Церковь «Сурб Гарегин»;
- группа Новоапостольской церкви;
- группа Церкви Вселенской и Торжествующей.

Кроме того, в области существует много незарегистрированных религиозных организаций, среди которых евангельские христиане-баптисты, относящиеся к Совету Церквей ЕХБ, пятидесятники, последователи Порфирия Иванова (ивановцы), «Звенящие кедры» (анастасийцы), Церковь Саентологии, Сахаджа Йога, представители двух ветвей Международного общества сознания Кришны, неоязычники, сатанисты и другие. Костромскую область активно посещают с миссионерскими целями представители различных религиозных конфессий и групп. Люди, впервые познакомившиеся с некоторыми учениями, часто попадают под их обаяние.

В столь пёстрой картине трудно разобраться даже специалистам-религиоведам, не говоря уже об остальных. На основе незнания вырастают всяческие домыслы, предубеждения, настороженное и даже враждебное отношение к различным верованиям. В такой ситуации трудно достичь взаимопонимания, мира и согласия.

Для разрешения этой проблемы, необходимо вырабатывать толерантность (от лат. *tolerantia* – терпение) – уважительное, терпимое отношение людей друг к другу. Мировые религии (буддизм, христианство, ислам) и многие другие проповедуют человеколюбие и уважение, братское отношение к людям любой национальности. В Коране говорится: «О люди! Воистину, создали Мы вас мужчинами и женщинами и сделали народами и племенами, чтобы вы познавали друг друга» (Коран, сура 49, аят 13).

В обществе ощущается дефицит объективной информации о религиозных организациях, их верованиях и обрядах. Религиозный ликбез нужен всем слоям общества, верующим и неверующим, молодым и зрелым, руководителям и подчинённым. И, конечно, большой вклад в решение этой проблемы могло бы внести религиоведение, почти не преподаваемое в учебных заведениях. Введение религиоведческих дисциплин могло бы помочь сформировать у молодёжи культуру межнациональных и межрелигиозных отношений, научить чуткости и такту, уважению к человеку любой национальности и вероисповедания, к традициям и обычаям разных народов. Познакомившись основательнее с любой религией, человек начинает относиться к ней совершенно иначе, она становится ему ближе и понятнее. Так вырабатывается терпимое отношение к различным религиям.

Особенно важным и необходимым религиоведческое образование является для школы. Ведь именно в детстве закладываются основы толерантности или нетерпимости к другим воззрениям и традициям. В апреле 2010 года начался

эксперимент по введению в школы нового курса «Основы религиозных культур и светской этики», состоящего из шести модулей: основы православной, исламской, буддийской, иудейской культуры, основы мировых религиозных культур и основы светской этики. Считается, что данный курс является примерной программой духовно-нравственного образования и воспитания учащихся начальной школы.

Когда говорят о духовно-нравственном воспитании, часто понимают под ним религиозное воспитание. Такая точка зрения основана на том, что духовность и религиозность тождественны. В действительности, духовность значительно более широкое понятие, нежели религиозность. Наиболее адекватными нам кажутся следующие определения духовности: «Духовность обоснованно понимается как обращенность человека к высшим ценностям – к идеалу, как сознательное стремление человека усовершенствовать себя, приблизить свою жизнь к этому идеалу – одухотвориться» [1]. И еще одно определение: «Духовность – это моральные, эстетические, научные и иные возвышающие и облагораживающие ценности внутреннего мира человека, приоритетные к материальным благам. В богословии духовность понимается как приоритетный ко всему «мирскому», низменному, «плотскому», мир религиозных ценностей, размышлений, веры и переживаний» [5].

Главными признаками духовности являются свобода, творчество и познание. Без науки и познания духовность будет ущербной. Кроме того, приобщение к культуре в широком смысле является важнейшей составляющей духовности. Чем более образован человек, чем шире его духовный мир, тем уважительнее и терпимее он относится к отличным от его взглядов воззрениям людей. Нам кажется, что духовно-нравственное воспитание должно опираться на русскую и национальную классическую литературу, на мировую классику, должно включать в себя приобщение детей и молодежи к ценностям духовной культуры. В наше время это приобщение весьма проблематично. В марте 2010 года министр культуры Александр Авдеев, отчитываясь в Госдуме на «правительственном часе», заявил, что 30 % граждан нашей страны не имеют доступа к культурным ценностям, сосредоточенным в основном в больших городах. Согласно оценке правительства, население обеспечено библиотеками на 80 %, театрами – на 42 %, музеями – на 18 %. Министр заявил, что плачевное состояние культуры будет усугубляться, так как на культуру тратится 1 % от российского бюджета. «Если финансирование будет оставаться на таком же уровне, то через 10 лет, когда окончательно истребятся все советские издания классиков, наступит библиотечный кризис», – предсказывает министр [3].

Однако кризис библиотек уже наступил. Книгоиздательская деятельность превратилась в коммерческую отрасль. Цены на книги поднялись на недостижимую для многих высоту. Цены на детские книги также раздуты непомерно. По данным министерства культуры, дети читают меньше, примерно в 4–5 раз, чем 20 лет назад. На смену книге приходят телевизор и компьютер. И если раньше дети смотрели по телевизору милые мультики и познавательно-развлекательные детские программы, то сейчас на экранах телевизоров с утра до поздней ночи детективы и боевики с убийствами, расчленением трупов,

весьма откровенными постельными сценами. А уж всякие «интеллектуальные шоу» типа «Дом-2», «Прожекторперисхилтон», «Комеди Клуб», и прочие подобные пошлости и мерзости, к сожалению очень популярны среди детей и юношества. Вот это и есть «высокое духовно-нравственное воспитание»! И почему бы не начать с той же ошеломляющей оперативностью, с какой вводился и вводится новый школьный курс, закрывать все подобные телепроекты. Именно здесь православная церковь могла бы сказать свое веское слово. Ведь та безнравственная вакханалия, которая, происходит последние двадцать лет в средствах массовой информации, не может остаться незамеченной и священноначалием и иерархией Русской православной церкви. Печально, но на эти безобразия мы не видим соответствующей реакции ни Министерства культуры, ни РПЦ.

В России Конституцией провозглашается принцип светского характера образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. Представители православной церкви заявляют, что новый школьный курс не является «Законом Божиим» под другим названием, а это культурологический предмет. Но некоторые откровения раскрывают подлинный смысл и содержание «Основ православной культуры». Так, председатель синодального отдела религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, епископ Зарайский Меркурий, выступая на рабочем совещании Совета Федерации, проведенном в октябре 2009 года в Костроме, заявил следующее: «Одной из первостепенных задач синодального отдела является создание системы (хочу подчеркнуть это) непрерывного православного образования в течение всей жизни человека, что предполагает развитие сети православных детских садов, средних школ и высших учебных заведений, обеспечение их поддержки со стороны государства и научно-педагогического сообщества.

Любая религия призвана воспитывать нравственную личность, способную в любой момент своей жизни дать достойный ответ перед своим Отечеством и лицом Божиим. Поэтому цель современного религиозного (!!! – Т.Б.) образования в светской (!!! – Т.Б.) школе не сводится лишь к тому, чтобы восполнить пробелы в знаниях по основам православного вероучения или православной культуры, но состоит в том, чтобы раскрыть суть православной традиции, передать ее внутренний смысл, обращенный к уму и, прежде всего, к сердцу человека.

Мы уверены, что введение такой предметной области, как духовно-нравственное воспитание благотворно повлияет на развитие личности учащегося, поможет соприкоснуться с реальностью существования Бога и вечной жизни, правильно понять смысл своего существования на земле, даст возможность формирования подлинно свободной и ответственной личности, положит предел эгоцентризму» [2].

Председатель Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества Московского Патриархата протоиерей Вс. Чаплин, анализируя первые итоги эксперимента, прямо отметил, что преподавать детям основы всех религий, «значит нарушать права человека. В том числе право верующих родителей на то, чтобы образование их детей соответствовало их мировоззрению ...Для ве-

рующего человека главное – не «идентичность», не поиск врагов и даже не бесконфликтное бытоустройство, а достижение вечной жизни, которую он связывает именно с единственной, истинной для него верой» [4].

Уважаемый протоиерей не замечает, что он своим заявлением опровергает утверждения о культурологическом характере нового школьного предмета, и, кроме того, то, что его нахождение в школьной программе ущемляет права неверующих родителей, а их в нашей стране ничуть не меньше чем православных.

Один из исследователей современной религиозной ситуации в России С.Б. Филатов отмечает: «По большинству показателей (участие в богослужении, молитве, причащении, вере в основные догматы христианства – в личного Бога, воскресение Христа, жизнь после смерти, посмертное воздаяние за грехи и т. д.), согласно многочисленным опросам, Россия – одна из наиболее безрелигиозных стран» [7].

Церковные и светские деятели надеются на то, преподавание религии в школе поможет решить нравственные проблемы. Великий знаток людей и религии Л. Н. Толстой писал когда-то: «По жизни человека, по делам его как теперь, так и тогда, никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедание православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных, и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими» [6].

Учебники по «Основам светской этики» и по «Основам религиозных культур» писались в экстренном порядке. Светские ученые и даже представители конфессий невысоко оценивают качество подготовленных учебников и учебных пособий. Точно также, спешно готовили учителей, которые ведут в школах этот предмет, а вернее, 6 модулей или 6 разных предметов. Всего лишь 2 недели учителя младших классов, выбранные в качестве преподавателей нового курса, слушали лекции. Что могут принести детям уроки наспех подготовленных учителей? В медицине есть хороший принцип: «Не навреди!». Почему же он не используется в педагогике?

Мы должны призвать министерство образования организовать подготовку квалифицированных кадров учителей «Основ религиозных культур» в университетах и пединститутах, чтобы дети получали достоверные знания о столь важной и тонкой сфере общественного сознания.

Принято считать, что ученики и их родители свободны в выборе модуля изучения. Но процесс введения новых дисциплин принес удивительное открытие: выбор модуля, как оказалось, зависит не от родителей и тем более не от детей, а от департамента образования. Детей, которых родители записали на «Основы светской этики», по решению департамента, отправили изучать «Основы православной культуры».

Преподавание «Основ религиозных культур» зачастую сводится к преподаванию «Основ православной культуры», так как преподавателей по основам

других религий трудно найти. Школьникам, как и студентам нужны знания о религии, но эти знания должны быть свободными от предвзятости и апологии, они должны быть объективными. Преподавать религию с нейтральных позиций могут только светские религиоведы.

Что же касается преподавания основ религий, или «Закона Божьего», то у религиозных организаций сейчас такая возможность есть. При всех религиозных организациях, общинах и церквях имеются воскресные школы. Родители, желающие, чтобы их дети знакомились с вероучением и обрядностью своих конфессий отдают их в эти школы. У Русской православной церкви таких возможностей больше: уже работают православные детские сады, школы и гимназии и их число постоянно растет. На рабочем совещании «Церковь и образование» председатель Костромской областной Думы А. И. Бычков отметил, что в Костромской области в 154 дошкольных образовательных учреждениях реализуются две программы духовно-нравственного воспитания детей: «Истоки и мир» и «Прекрасное творенье».

С нового учебного года (2012–2013) четвероклассники всей России начали изучать обязательный предмет «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). По данным министерства образования учениками и их родителями модули выбраны так: «Основы светской этики» – 42,7%, «Основы православной культуры» – 31,7%, «Основы мировых религиозных культур» – 21,2%, «Основы исламской культуры» – 4%, «Основы буддийской культуры» – 0,4% и «Основы иудейской культуры» – 0,1%. По регионам эти цифры иногда сильно отличаются. Так, 100% школьников Чечни и 99,9% четвероклассников Ингушетии будут изучать «Основы исламской культуры». Причем преподавать этот модуль в Чечне будут представители духовенства. Вот вам и светский предмет! В Татарстане и на Чукотке модуль «Основы православной культуры» вообще проигнорирован. В Татарстане 61,3% детей будут изучать «Основы религиозных культур», а 38,7% – «Основы светской этики».

Эти данные свидетельствуют о том, что главная задача введения ОРКСЭ не решается. Школьники в большинстве случаев не получают знания о многоконфессиональности России и об особенностях основных конфессий. Они не получают сведений о нравственных ценностях, содержащихся в религиозных и светских традициях народов нашей страны. Конечно, следовало бы отдать предпочтение модулю «Основы мировых религиозных культур». Так как невежество в вопросах религии – источник ксенофобии и национализма. Незнание вопросов религии приводит к тому, что близкое по взглядам учение кажется враждебным, а какая-либо нелепость выглядит как истина в последней инстанции. И только объективные представления обо всех религиях помогут выработке толерантности.

Толерантность должна стать почвой для конструктивного диалога, который предполагает уважительное и бережное отношение к доктринам, обрядам и традициям друг друга. В ходе диалога необходимо решать больные вопросы, которых в обществе накопилось несчётное количество. Религиозные организации могут объединить усилия в различных формах социального служения. Поле для этой работы воистину безгранично, поскольку наше государство не

очень хорошо выполняет свои социальные функции по отношению к детям, женщинам и старикам.

Для объединения усилий нужны беспристрастные знания друг о друге, знание того, что объединяет разные религиозные практики, что отличает их друг от друга и что делает их уникальными. Важным условием диалога представителей разных религий является также претворение в жизнь конституционного принципа равенства всех религий.

Библиографический список

1. *Апресян Р. Г.* Культура. Духовность. Нравственность // Духовность, достоинство и свобода человека в современной России: философско-этические, религиозные и культурологические аспекты: труды международного научного симпозиума-диалога, (Пермь, 25–26 ноября 2009 г.): в 2-х ч. – Пермь: Пермский государственный институт искусства и культуры, 2009. – Ч.1. – С. 32.

2. *Епископ Зарайский Меркурий* // Аналитический вестник: Образование, религия и общество. – М.: Совет Федерации Федерального Собрания Российской Федерации. – 2010. – № 1 (387). – С. 15.

3. *Платова Г.* Культура рынку не товарищ // Советская Россия. – 2010. – № 31. – 31 марта. – С. 2.

4. *Протоиерей Всеволод Чаплин.* Не все пути ведут к Богу // НГ-религии. – 2010. – № 19. – 3 ноября.

5. Религия в истории и культуре. М. Г. Писманик и др. Пермь: «Книжный мир», 1995. – С. 296.

6. *Толстой Л. Н.* «Исповедь. В чем моя вера?». М.: «Художественная литература», 1991. – С. 32–33.

7. *Филатов С.Б.* Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию // Религия и глобализация на просторах Евразии. – 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. — С. 20.

Белоусов П.А.
Владимир, Россия

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Толерантность или терпимость к иному приобретает в современном поликультурном мире возрастающее социальное значение и становится важнейшим фактором поддержания стабильности на всех уровнях человеческих отношений. Разнообразие культурных традиций, религиозных верований, политических убеждений, образов повседневной жизни, манер поведения, пристрастий и вкусов, форм общения внутри коллективного бытия людей предполагает формулирование общих правил для примирения тех или иных несовпадающих точек зрения на основе морально-этических критериев, которые не позволяли бы способствовать злу — всему тому, что посягает на свободу совести и слова, на

человеческое достоинство, на духовно-нравственные устои общественной жизни. Толерантность является сложным гетерогенным свойством социальной организованности западного гражданского общества и личностным качеством частного индивида. Вся человеческая практика основывается на многообразных культурных традициях, обычаях, привычках, обуславливающих разделение общественных индивидов на «своих» и «чужих». В контексте западной политики мультикультурализма толерантное поведение означает преодоление рамок племенной, клановой солидарности и признание в каждом другом человеке представителя всего человеческого рода, руководствуясь нормами универсального права. Различие культур в современном мировом сообществе вызывает противостояние этнокультурных и конфессиональных форм объединения людей и порождает конфликтные ситуации. Эти различия создают трудности для идентификации единства человечества даже в биологическом аспекте, о чем свидетельствуют факты геноцида, жестокости в отношении к представителям иных культур и верований. Как отмечал Э.Фромм, - «... отделить «своего» от «чужого» человеку позволяют критерии скорее психологического, чем физического характера. Следствием этого становится тот парадокс, что ввиду отсутствия соответствующего инстинкта у человека вообще слабо развито чувство «рода», «сопричастности», «братства», ибо чужого он ощущает как представителя другого биологического рода»[17,с.114]. Генетически детерминированная и поддерживаемая социокультурной средой склонность «человека разумного» к агрессии и конфликтности ставит проблему культивирования толерантности в ее универсальном всечеловеческом смысле в плоскость этического дискурса, предполагающего обоснование возможности подчинения поведения всех людей единому моральному законодательству в духе кантовского «категорического императива». Человек как моральный субъект способен руководствоваться принципом человечности, априорно допускающим морально-этическое единство человечества благодаря наличию разумной и свободной доброй воли в каждом индивиде. «Важно иметь в виду, что единство человечества не относится только к будущему. Эта идея подразумевает исходную человечность во всех человеческих действиях. Иными словами, она основана на универсальной природе человека, которая остается той же и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Можно сказать, что единство человечества существует вне времени... Это не просто допущение, это надежда. Когда я поступаю морально, я полагаю себя представителем человечества в целом. Я действую, как если бы такое единство действительно существовало. Более того, я надеюсь, что оно существует. Эта надежда относится и ко мне и к другому человеку»[3].

В реальном обществе, разделенном на этнокультурные и религиозные общности, толерантное поведение связано со знаково-символической формой идентификации «своих» и «чужих», имеющей глубокие эволюционно-этологические предпосылки. Философско-антропологический анализ природных предпосылок амбивалентного поведенческого комплекса «агрессивность — солидарность» позволяет релевантно оценивать возможности интеграции культурных и религиозных ценностей в контексте поликультурности.

Коммуникация в человеческих общностях совершается преимущественно посредством экстерииоризации состояний внутренней психической жизни индивидов, «непрозрачных» в своей имманентности для таких же, как и он сам, людей. Необходимо спроецировать наши переживания в другого через «промежуточный мир» - мир интенциональных объектов, позволяющим узнавать друг в друге себе подобных и предпринимать осмысленные действия.

«В животном мире опознание представителя того же вида осуществляется по биологическим признакам: очертаниям тела, запаху, повадкам и т.п. Но для человека такой способ идентификации недостаточен. Ведь, будучи единым в биологическом отношении, род человека расщепляется на множество культурно-исторических общностей, между которыми могут устанавливаться отношения непонимания, а то и вражды. Поэтому идентификация по биологическим признакам здесь совершенно недостаточна, поскольку возникает необходимость «сверки» ментальных состояний. Эту необходимость прекрасно иллюстрирует древняя поговорка: «Заговори, чтобы я тебя увидел!»[7,с.21].

Говорящий человек предстает в своей телесности, в так называемых телесных схемах или рисунках тела, определяющих топологию коммуникации индивида (здесь и теперь). В этом плане можно говорить не только об интенциональности сознания, но и об интенциональности тела[4,с.33-34].

В речевых коммуникативных актах всегда присутствует контекст, выражающий состояние субъективной реальности участников (агентов) межличностного общения (жизненный опыт, эмоциональное состояние, навыки, намерения, уровень доверия к собеседнику и др.), поэтому достижение взаимного понимания зависит от степени совпадения в оценках значений и смыслов передаваемого сообщения инициатором и получателем, автором текста и его адресатом. Использование в реальном повседневном общении достаточно ограниченного набора языковых средств позволяет, тем не менее, выстраивать множество речевых сообщений благодаря комбинации одних и тех же слов и предложений в различных локальных условиях их употребления. Для понимания высказываемых предложений необходимо учитывать их значение и силу, т.е. то, как надо понимать сказанное. «А поскольку «сила» высказывания существенно корректируется такими невербальными компонентами речи, как мимика, интонация, жестикация (способствующими прояснению неявного содержания произносимых слов), постольку связанность и целостность циркулирующих в обществе текстов обуславливается с помощью принципиально различных средств»[2].

В оценке языка тела необходимо учитывать точки зрения, обосновывающие вспомогательный (периферийный) характер невербальных компонентов коммуникации (мимических, пантомимических, фонических, жестикационных, кинетических и др.), выполняющих в звуковой речи компенсаторную, эмоционально-сопровождающую, ситуативно-маркирующую функцию, связанную с фактором избыточности паралингвистических средств общения. Новые представления о речи как действии повышают значение параречевых (несловесных) элементов речеповеденческих актов.

Партикулярные формы морали сводимы к сущностным признакам морали вообще, представленным в характеристиках золотого правила нравственности, утверждающего антропологическое равенство всех людей и необходимость доброго отношения к другим через мысленную и образную постановку себя на место другого. В нравственно-психологическом плане расположение к другому предполагает «добрую» семантику телесных модификаций как чувственно-образного языка первичного уровня коммуникации, и наоборот, неприязненное отношение связано с адекватной ему телесной парадигматикой.

Телесные практики всегда несут в себе моральные смыслы, опредмеченные в устоявшихся стандартах поведения в форме моральных привычек. Кристаллизация привычных форм поведения происходит как стихийно в опыте повседневной жизни через подражание и приучение без глубокого понимания индивидами сути моральной практики, так и целенаправленно посредством семейного, школьного и иного обучения и воспитания направленного на сознательное усвоение нормативных моральных ценностей, закрепление которых в навыки должно происходить в реальной постоянно повторяющейся практике общения. Так выработывался этикет, благодаря которому устоявшиеся стандарты поведения становились привычками вести себя правильно без моральной рефлексии по каждому поступку релевантному устоявшейся нормативности. Фигуры языка чувств выраженные в гамме узнаваемых всеми эмоций и соматических реакций трансформируются из природных в культурно-значимые факты, артикулирующие смыслы в единстве с вербальной (устной и письменной) коммуникацией [5, с.15-26].

Первичные нравственные отношения характеризуются бескорыстием и проявляются в любви, дружбе, заботе, долге – тех феноменах, в которых выражается отношение людей друг к другу как к цели. Надежность и непосредственность первичной нравственной структуры закрепляются и воспроизводятся в эмоционально-соматических реакциях (улыбка, мимика, жесты, движения рук, интонация речи и др.), служащими индикаторами искренности и моральной истинности намерений и действий человека в отношении к другому человеку. Посредством телесных практик осваиваются моральные добродетели и нормы в качестве регулятивов человеческих отношений, развертывающихся в солидарную ассоциацию. С другой стороны, отчужденные отношения артикулируются в специфических модусах телесных практик, выражающих злобу, неприязнь, равнодушие, зависть, лицемерие, презрительность, униженность и т.д. Фактическое поведение людей определяется реальными правилами, связывающими психологически общественных индивидов в единое коммуникативное пространство посредством культурных алгоритмов (кодов, правил поведения, ритуалов, речевых фигур, стиля одежды, рисунка эмоций и др.) [19].

Сравнительные антропологические исследования культурных функций человеческой телесности в различных обществах показывают, что символика и техника телесных действий, набор которых относительно постоянен, связан с характером воспитания, социализации. Телесные практики усвоенные через подражание в детском и юношеском возрасте (походка, прием пищи, знаки по-

ла, способы наблюдения, эмоциональные реакции и др.) как правило, закрепляются в поведенческих моделях на всю жизнь.

Язык тела имеет знаково-символическую природу и отражает культурный контекст коммуникативных действий: одни и те же телесные практики могут иметь разное означивание (например, черный цвет одежды в зависимости от ситуации символизирует либо траур, либо торжественное событие; высунутый язык демонстрирует у китайца угрозу, у европейца – насмешку).

Телесные практики формируются на основе естественных реакций, присущих человеку как живому существу, в процессе устойчивых, повторяющихся воздействий культурной среды, которые организуют эмоциональную сферу и адекватные ей телесные движения таким образом чтобы поведение индивидов было предсказуемым, разумно-упорядоченным, социально-одобряемым. В отличие от животных человек способен к самооценке, к дистанцированию от собственного гексиса для критического взгляда на самого себя как бы со стороны. В этой способности находятся предпосылки для самоисправления, преодоления собственной ограниченности с точки зрения принятых в культуре телесных канонov порядочности, благодарности, мужественности, привлекательности и т.д. Здесь же коренится и возможность лицемерия, притворства, ханжества, мимикрии – всего того, чем люди давно пользуются для сокрытия своего истинного лица, своих подлинных намерений и желаний, интересов.

Смысловая амбивалентность телесного гексиса, его конкретные модусы обусловлены социокультурным контекстом, но их всечеловеческая узнаваемость связана с универсальной биологической конституцией человека, отличительной чертой которой является инстинктивное ощущение ненадежности окружающего мира, заставляющее человеческих индивидов вырабатывать разные реакции на позитивные и негативные для его существования обстоятельства, создаваемые природно-социальным бытием.

Культура придает естественным предрасположенностям к эмоциональным реакциям на внешние факторы нравственно-дисциплинирующую функцию, предназначенную для упорядочения межличностных отношений и сдерживания деструктивного поведения (одобрение приветливости, участливости, доверительности, вежливости, почтительности и осуждение злобности, грубости, заносчивости, презрительности – всей гаммы чувств «написанных» на лице человека и подкрепленных телесными движениями, несущими ценностную информацию для субъектов общения.)

Все цивилизованные народы прошли социально-психологическую «дрессировку» по созданию типа личности, которая могла бы управлять стихийными страстями и эмоциями. Контроль над телесностью складывался с древних времен в так называемых дисциплинарных пространствах (семье, школах, тюрьмах, казармах, больницах, монастырях, университетах), задача которых состоит в том, чтобы методом телесной муштры, оставляющей в поведении следы в виде привычки, добиться подчинения индивидуального тела коллективному телу (государству как институту власти). Власть разрабатывает целую совокупность техник, методов, рецептов, процедур, обеспечивающих сочетание надзора и

наказания; порицания и одобрения действий индивида. Через дисциплину проявляется власть Нормы, Закона, Традиции, Слова и Текста [18].

В традиционных обществах жесткая регламентация распространялась, в основном, на внешнее тело (одежда, позы, жесты, манеры, церемонии). Позднее она распространяется и на внутреннее тело: объектом надзора и управления становится душевная жизнь людей (чувства, переживания, представления, потребности). История цивилизации показывает, что наиболее эффективно первичные деструктивные аффекты регулируются вторичными аффектами – чувствами страха, стыда, вины, чести, долга, проявление которых сегментируется культурными средствами. «Например, дети и подростки контролируют свое поведение на основе страха перед взрослыми. Это показывает, что энергия чувства страха может питать и поддерживать какие-то более высокие ценности и благодаря этому использоваться для преобразования аффектов в соответствии с общественными нормами, так что и без угрозы прямого наказания ребенок в силу наложенного табу может отказаться от непосредственного удовлетворения желания» [12, с.211].

У людей и высших животных обнаружены повторяющиеся, инвариантные модели развертывания в пространстве и времени последовательных действий связанных с жизненно значимыми функциями (квазиобщественного для животных и собственно социального существования для человека). Общая этология устанавливает сходство между инстинктивно заданной моторикой поведения животных и стереотипизированным (ритуально-обрядовым) поведением людей, обеспечивающем символическую регламентацию отношений друг к другу, природе, культуре, сакральному миру [21;8;6].

В человеческом поведении ритуализованные движения, также как и у животных, отличаются «типичной интенсивностью» (определенной ритмикой), повторяемостью, акцентированностью, автономностью, самореферентностью мотивации – чертами, обеспечивающими первичную символическую коммуникацию и однозначную семантику совершаемых действий. Вид человека разумного унаследовал от животных предков генетически закрепленные элементы поведения, имеющие эволюционно-адаптивное значение, к которым относятся и аффективно-моторные ритуальные действия. К функциям социокультурного ритуального поведения относятся социальный контроль и поддержание порядка, интеграция и функция закрепления сплоченности сообщества посредством различения своих и чужих, сдерживание и канализация агрессии путем символической переадресации враждебного намерения и превращение его в амбивалентную игровую практику демонстрации одновременно и дружелюбия и отталкивания.

Этология человека, опираясь на достижения культурной антропологии, объясняет однородность культурных ритуалов у разных народов общностью и универсальностью филогенетических и культурно-исторических закономерностей, выраженных в тождественности функционального адаптивного поведения человеческих индивидов как филогенетически- культурных существ.

Историческая социозтология вырабатывает представления о социальной обусловленности поведения любого существа, опираясь на четыре вида инва-

риантных отношений, которые определяют онтогенетически жизнь всякого индивида: отношения, регулирующие потребление и контроль жизненных ресурсов; отношения по поводу воспроизводства; отношения, определяющие место индивида в структуре сообщества; отношения, направленные на поддержание социального единства, на сохранение целостности сообщества (концепция социального архетипа)[14]. Выделенные формы отношений создают жизнеспособную социальную организацию и выступают необходимым результатом всякого взаимодействия. В самом раннем возрасте человеческий индивид усваивает универсальные виды взаимодействия, определяющие принадлежность человека к роду, но в реальности социализация происходит внутри конкретного культурного сообщества с особыми формами социальных отношений и языковыми кодами. Взрослый индивид утрачивает значительную часть способностей к усвоению особенностей системы социальных связей других сообществ с иной культурой. Люди рождаются и воспитываются взрослыми и от них и через них воспринимают символический мир ценностей родной культуры и могут оставаться верными им навсегда, относясь с подозрением к социальным нормам и ритуалам других культур. Социально-культурный контекст детерминирует поведенческие диспозиции индивида, от него зависят критерии оценки нормативности и моральности тех или иных телодвижений (например, по-разному оцениваются акты совершаемые без свидетелей и на виду у других).

Органическая двойственность природы человека обуславливает наибольшую значимость ритуалов связанных с символизацией агрессивных импульсов, возникающих в социальных отношениях людей и несущих в себе угрозу деструкции социума. Человеческая доброкачественная агрессивность имеет нейрофизиологические основания и способствует поддержанию жизни как реакции на вызовы среды, угрожающие витальным интересам индивида. У человека, в отличие от животных, проявляется и злокачественная агрессия, связанная с способностью к созданию символической реальности. «Индивиды и целые группы могут иметь такие черты характера, вследствие которых они с нетерпением ждут ситуации, позволяющей или разрядить свою деструктивную энергию, а если таковой не наступает, они подчас искусственно создают ее»[17,с.163].

В ходе культурной эволюции были выработаны механизмы канализации агрессии в формы символических поведенческих паттернов, где происходит проигрывание угрозы и снятие психологического напряжения в доминанте дружелюбия. Понятие толерантности связано с соблюдением формальных правил вежливости, с демонстрацией дружелюбного поведения, гасящего возможные агрессивные импульсы со стороны оппонентов. Все участники общения в исторически развивающейся системе коммуникации приспособляются друг к другу благодаря утрированию ритуализированных движений, их многократному повторению согласно закреплённой традицией процедуре и однозначному толкованию закодированных в них смыслов.

Прочность и императивность социальных норм и ритуалов тех или иных групп людей зависит от времени их непрерывного существования, от общего культурного контекста, благоприятствующего сохранению различных конфи-

гураций ритуального поведения. «Социальное поведение людей пронизано культурной ритуализацией до такой степени, что именно из-за ее вездесущности это по большей части не доходит до нашего сознания. Чтобы привести пример заведомо неритуализованного поведения человека, приходится обращаться к тому, чего не делают на людях, скажем, неприкрытой зевотой или потягиванию, ковырянию в носу или почесыванию в неудобоназываемых местах тела... «Хорошие» манеры создают «групповое сцепление», их назначение состоит в торможении агрессии и создании социального союза»[9,с.152-153]. Жестовая символика, передающаяся по каналам культуры от поколения к поколению, становится привычной и может возвышаться до статуса ритуала, сакрализироваться и становится бесспорной истиной.

Так, исполнение малозаметных ритуалов учтивости (взгляды, жесты) делает человека своим в референтной группе и наоборот, игнорирование этих норм вежливости вызывает у окружающих раздражение и враждебность, а в группах с жесткой регламентацией может спровоцировать насилие к отступнику. К хорошим манерам относят утрированные жесты покорности: например, жест «учтливое слушания», который связан с вытягиванием шеи, поворачиванием головы и подчеркнутым подставлением уха говорящему. В разных культурах существует разное отношение к жестам учтивости. Для японцев подставление уха означает готовность внимательно слушать и слушаться говорящего, а для жителей Северной Германии в этом видится проявление подобострастия и раболепия, поэтому хорошей манерой там считается держание головы прямо и смотрение говорящему в глаза [9,с.154-155].

Каждая ритуализированная норма социального поведения усваивается из традиций той или иной культуры, с которой индивид себя идентифицирует и может признаваться нерушимой. Такая твердая верность в соблюдении привычных ритуалов сдерживает внутригрупповую агрессию, сплачивает людей в тесное сообщество, на основе личных связей и в то же время отдаляет от иных групп, в чем коренится причина ксенофобии, враждебности к непохожим на нас. «Человек, неправильно понявший социальные жесты представителя другой культуры, чувствует себя коварно обманутым и оскорбленным. Уже простая неспособность понять выразительные жесты и ритуалы чужой культуры возбуждает такое недоверие и страх, что это может привести к открытой агрессии»[9,с.155].

Толерантность связана с контролем человеческого разума, моральной доброй воли над социальными инстинктами и традиционными ритуализованными обычаями своей культуры, если они вызывают нетерпимость к нормам и ритуалам других культур. Однако осознание необходимости быть терпимыми к непохожему на нас не может отменить свойственную человеку способность к ритуализованному поведению и закреплению его в форме привычки. «Если бы привычное не закреплялось и не становилось самостоятельным, ... если бы оно не возвышалось до священной самоцели, не было бы ни достоверного сообщения, ни надежного взаимопонимания, ни верности, ни закона»[9,с.157].

Аналогия между социальными инстинктами у животных и человека позволяет предполагать, что социальность пронизана агрессией как эволюционно

первоначальной доминантой межиндивидуальных отношений во всех формах общения. «Она играет роль той конструктивной силы отталкивания, которая придает прочность общественному зданию. Есть глубокий биологический смысл в том, что именно эта динамическая сила, постоянно требующая обуздания, рождает самые высокие человеческие чувства и отношения»[20,с.43].

Принцип амбивалентности ритуализированных символических действий (сочетание в них солидарности и антагонистичности) открывает возможность системного видения коммуникативной значимости привычных, рутинных действий. «Враждебно-дружеская символическая оппозиция обнаруживается даже в такой повседневной вещи, как обычное мужское рукопожатие. Почему оно непременно должно быть крепким? Фактически, в этом привычном (но между тем - обязательном) акте мы видим тот же, этологически понятный, амбивалентный жест приветствия и умиротворения (Я сильный, меня можно бояться, но я тебе друг). Эволюционно глубокий символический смысл этого жеста особенно понятен, когда пожатие руки становится сильнее, чем это допускают приличия, и дружеский ритуал показывает свою этологическую изнанку – демонстрацию агрессии»[20,с.42]. Ритуалы, таким образом, обеспечивают психологическую разрядку и снижают уровень агрессивности в межличностных и межгрупповых отношениях посредством символического проигрывания возможной угрозы. Практика состязательных игр с их амбивалентностью пронизывает все сферы человеческой жизни – от социальных конфликтов (войн) и , спортивных состязаний до любовных отношений. «Уже на уровне языка любовь выстраивается в терминах и метафорах захвата, господства, привязанности раба к господину. Любовь как власть регулирует принципы и сферу социальных действий, она создает и ограждает возлюбленных, начиная со множества желаний, поступков, заканчивая управлением речью возлюбленных. Любовь как отношение власти создает церемониал действий, где каждый элемент должен появиться в свое время и занять свое место она организует целостную культуру воспитания чувств и действий человека, скрыто управляя им... Двумя силовыми каналами любви выступают нежность (отказ от давления силы) и страсть (открытая демонстрация силы, предъявляемая как вызов)... Со страстью в тесном круге находятся сексуальность, ревность, агрессия; с нежностью связана забота, участие, поддержка»[16,с.40,41]. Дружественно-враждебная оппозиция в феномене любви рождается из конфигурации асимметричного отношения мужской силы и женской слабости, заключающего в себе предпосылку для грубого и изощренного насилия (садизм, мазохизм) в случае деритуализации, т.е. выхода субъекта силы (причины) за рамки символического любовного действия.

Неукоснительное исполнение ритуала в виде предписаний, правил, запретов, необходимо для обеспечения преемственной связи поколений и надбиологического единства общества в целом. Ритуализированные формы общения, ставшие привычными и нарушение которых может вызывать психологический дискомфорт, чувство страха за осознаваемые и неосознаваемые последствия, как показывает культурно-исторический опыт у разных народов, в том числе и

у русского народа, выступают в роли поведенческих скрепов общественного организма.

Западная либерально-демократическая цивилизация, провозгласившая абсолютную ценность индивидуальной свободы («разрешено все, что не запрещено») значительно упростила или вовсе упразднила многие ритуализированные нормы социального поведения, как бы забыв о их социально-образующей функции. В последние десятилетия европейский мир столкнулся с проблемой существования «параллельных культур» – этнообразующих (немецкой, французской, английской и др.) и культур мигрантов (турок, арабов, африканцев). Неевропейские культуры сохраняют свою самобытность и не принимают культурные коды европейских народов несмотря на длительный срок совместного проживания в едином цивилизационном пространстве. Упорное сохранение мигрантами обычаев корневой культуры порождает нарастающее отчуждение между носителями разных ментальностей[1]. Социально-этологическая концепция социального архетипа объясняет различия в уровнях организации поведения в сообществах (псевдовидообразованиях) особым характером воплощения инвариантных (родовых) типов социальных отношений в культурных нормах и ритуалах, следование которым по-разному регламентируется у коренных европейцев и выходцев из арабо-мусульманского мира. «От незначительных особенностей языка и манеры держаться, соединяющих мельчайшие группы, идет непрерывная цепочка переходов к весьма сложным, сознательно соблюдаемым и воспринимаемым как символы социальным нормам и ритуалам, объединяющим самые крупные социальные общности людей, принадлежащих к одной нации или одной культуре, исповедующих одну религию или одну политическую идеологию... Но нам приходится использовать всю силу ответственного разума, чтобы не поддаваться естественной склонности относиться к социальным ритуалам и нормам других культур как к неполноценным. Без терпимости, вытекающей из этого осознания человеку слишком легко увидеть воплощение зла в том, что для соседа является наивысшей святыней. Именно нерушимость социальных норм и ритуалов, в которой состоит их величайшая ценность, может привести к самой ужасной из войн – религиозной войне. И именно такая война угрожает нам сегодня!»[9,с.155-157].

В современном сложном обществе, где большинство государств являются полиэтническими, формируется подвижная иерархия идентичностей, в которой не везде религиозно-конфессиональная идентичность выходит на первое место. Для больших стабильных обществ более важным становится самоопределение индивидов и групп в границах исторически общего культурного и политического пространства как носителей одновременно национально-государственной и этнической идентичности при приоритете первой – макроидентичности. Культурное взаимодействие людей разных национальностей в течение длительного времени без подавления одной культуры другой способствует распространению толерантного отношения их друг к другу.

В мультикультурном, полиэтническом, урбанизированном обществе наряду с толерантностью и солидарностью наблюдается факты ксенофобии и этноцентризма, причина которых заключается в несовпадении знаково-

символической идентичности культурных групп, где происходит первичная социализация индивидов и формируется на подсознательном уровне стереотип различия «своих» и «чужих» по цвету кожи, одежде, языку, манерам поведения и др. Синтез биологических и культурных детерминант в явлении ксенофобии исключает возможность простых решений в ее преодолении, но будучи одновременно филогенетической адаптацией и культурным предрассудком ксенофобия может принимать мягкие формы «с помощью социальных и культурных механизмов, позволяющим нам расширить и углубить понятие своей идентичности от узкой группы, семьи, коллектива, этноса, нации до всего рода человеческого (презумпция человечности)»[10]. Людям присуща способность к идентификации по тождеству ментальных состояний, которая может успешно культивироваться при продуманной системе воспитания и социализации современных поколений.

На нынешнем этапе истории России значительная часть населения идентифицирует себя в первую очередь с этноконфессиональными общностями и лишь после с общенациональным сообществом. В этой ситуации наблюдается обостренный интерес к этническим традициям, обычаям предков, мифологии, фольклору, языку – всему тому, что связано с чувством «родной земли» и становлением национального самосознания этнических и конфессиональных групп в контексте полиэтнического государства. Здесь существует опасность сепаратизма, национализма, религиозного фундаментализма и связанной с ним культурной ксенофобии, разделяющей людей на «своих» и «чужих». Закрепленные западной цивилизацией принципы совместного существования, гарантирующие каждому соблюдение его естественных прав и свобод, перестают восприниматься «вечными» стражами социального порядка, гарантирующими окончательный уход человечества от варварства, дикости, утраты человеческого облика [13]. Проявления атавизмов культурной деструктивности напоминают о том, что нельзя не дооценивать особенности эволюционно-биологических предпосылок агрессивного поведения, паттерны которого формировались у человеческого вида как адаптивные механизмы в контексте борьбы за существование наряду с параллельным процессом поиска кооперативных, симбиотических форм совместного проживания.

Дихотомичность поведенческих реакций (агрессивность и солидарность) обнаруживается в каждой конкретной ситуации по-разному, поэтому невозможно точно спрогнозировать «рисунок» человеческих поступков. Активизация паттернов агрессивного поведения происходит через сложное взаимодействие внутренних (биогенетических) механизмов адаптации и внешних (сигнальных) факторов, часто не несущих в себе прямой или скрытой угрозы для субъекта агрессии, но, тем не менее, провоцирующих насилие, враждебную реакцию к предполагаемому оппоненту, что определяется понятием немотивированной агрессии. В значительной мере в случаях с немотивированной агрессивностью следует искать причину в ослаблении роли культурных ритуалов как нормативно-ценностных регуляторов поведения вследствие быстрого расширения прав и свобод человека, способных вырождаться в безответственную псевдосвободу (вседозволенность, цинизм, аморализм, вандализм, одичание и т.д.)

[15,с.46-56]. Поддержание толерантного отношения к другим (своим) обязательно предполагает воспитание привычки и верности к соблюдению унаследованных обычаев своей культуры.

По аналогии с функциями филогенетической ритуализации в ритуалах, возникающих культурным образом, обеспечивается коммуникация, перенаправление потенциально агрессивных форм поведения на приемлемый (видосохраняющий) путь, на образование новых сильных мотивов социально-полезного поведения, на предотвращение смешения культурных групп. «Культурный смысл ритуальной смирительной рубашки, надетой на все наше «тварное» поведение, а тем самым ее значение для сохранения вида состоит в необходимости поставить если и не все инстинктивные побуждения человека, то большую их часть под контроль устанавливаемых культурой норм поведения»[9,с.541].

Ритуализованное поведение становится второй натурой и под его влиянием оказывается весь внешний вид человека (так, образцы моды навязывают ее носителям определенные статусные позы и движения тела выраженные в осанке, в манере держаться и т.д.), приобретающий одновременно эстетическое и этическое значение в ценностно-смысловом пространстве общения представителей одной культуры.

Изменения психологии современного человека, предпочитающего чувственно-телесные развлечения, духовно-продуктивной само-актуализации, свидетельствуют о глубоком антропологическом кризисе «цивилизации досуга» и наступлении ее упадка. Ослабление контроля за витальными желаниями в определенной степени сублимирует агрессию в потребительскую активность, но культивирование «телесного счастья» приводит к нарушению равновесия в структуре человеческого бытия, самым опасным проявлением которого выступает экспансия искусственного мира и разрушение биосферы по причине растущего общего потребления в рамках всего человечества.

Социальная адаптация индивидов всегда связана с рисками быть непонятыми в группах, отличающихся установленными ритуализированными нормами, которые могут защищаться их носителями от нарушителей путем третирования и дискриминации чужих. Принцип универсальной человечности имплицитно включает в себе установку на доверие к другим и без достаточных рациональных аргументов в его пользу. «Доверие может стать основанием общественной жизни в целом: ведь именно вера в то, что твои сограждане уважают социальные договоры, делают такие договоры возможными. По крайней мере доверие определенно делает нашу жизнь и легче и лучше. Общества с высоким уровнем доверия имеют более развитую экономику и прочные социальные связи, чем общества с дефицитом доверия»[11]. Для российского общества важно снижение внутреннего потенциала конфликтности путем гуманизации социальных отношений, поэтому культивирование доверия и основанной на нем толерантности следует рассматривать как проблему государственной значимости.

Библиографический список

1. *Блюменкранц М.А.* Куда летишь, троянский конь и где опустишь ты копыта? // Вопросы философии 2012. №4. С.45-51
2. *Гусев С.С.* Ситуативность коммуникативных действий//Вопросы философии. 2008. №7. С.55
3. *Гутнер Г.Б.* Идея человечности. Эпистемологический и этический аспекты//Методология науки и антропология. М.: 2012.С.189-191
4. *Князева Е.В.* Телесная природа сознания//Телесность как эпистемологический феномен. М., 2009. С. 33-34
5. *Косилова Е.В.* От суггестии к сознанию // Вопросы философии. 2012. №3. С.15-26
6. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 2010.
7. *Липский Б.И.* Вещь как интенциональный объект//Вопросы философии. 2011. №2. С. 21
8. *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 2008
9. *Лоренц К.* Так называемое зло. М., 2008.
10. *Лысенко В.Г.* Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия//Вопросы философии. 2009. № 11. С. 63
11. *Мальцева А.П.* Философия доверия // Человек. 2012. №3. С.26
12. *Марков Б.В.* Философская антропология. Спб., 2008, С.211
13. *Митрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010.
14. *Плюснин Ю.М.* Проблемы биосоциальной эволюции: теоретико-методологический анализ. Новосибирск. 1990.
15. Проблемы цивилизации и варварства в свете междисциплинарного диалога философии и биологии//Вопросы философии. 2010. №11. С. 46-56
16. *Соловьев С.В.* Любовь как феномен власти//Вопросы философии. 2010. №10. С.40, 41
17. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
18. *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1998; он же: надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999; Он же. История безумия в классическую эпоху. М., 2010.
19. *Хомский Н.* О природе и языке. М., 2005
20. *Шмерлина И.А.* Этологическая концепция ритуала//Человек. 2002. №1. С.43
21. *Этология человека на пороге 21 века: новые данные и старые проблемы.* М., 1999

ТЕРМИН «РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ» КАК ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОГО ОТНОШЕНИЯ К РЕЛИГИОЗНОЙ ЧАСТИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Рост значения и влияния религии в современном российском обществе не вызывает сомнений. Исследованию религии и религиозности в различных проявлениях посвящены как множество научных работ, так и новостных ресурсов. Одной из тем, вызывающих пристальное внимание как СМИ, так и специалистов, следует считать вопрос о взаимоотношениях религии и сферы образования. Поскольку образование – институт, воспроизводящий ценности срединной культуры, то вопрос о его религиозных/светских основаниях приобретает поистине судьбоносные масштабы. Светский характер образования и границы вмешательства религиозных структур в гарантированный государством образовательный минимум становятся предметом политических и идеологических битв, проявления религиозной нетерпимости. С нашей точки зрения особого внимания в этой связи заслуживает дефиниция «Религиозное образование», представляющая собой один из камней преткновения в вопросах религиозной толерантности.

Термин «религиозное образование» часто используется в научной и образовательной практике, но, как правило, большинство авторов, применяющих его для описания конкретных образовательных структур, социальных институтов и других явлений повседневной действительности не задаются целью сформулировать точную и ясную дефиницию. В словарях гуманитарных дисциплин этот термин отсутствует, либо сводится к определению «религиозные образовательные учреждения». Как отмечал М. Элиаде: «всякий, кто старается дать определение термину религиозное образование, столкнется с экстраординарными трудностями» [7, с.67]. Общепринятым значением данного термина следует считать: 1. Образование, полученное в религиозном учебном заведении (семинарии, иешиве, медресе); 2. Образование в области религии (изучение и обучение религии). По умолчанию под вторым пунктом подразумевается получение исключительно вероучительных знаний о религии в рамках определенной конфессии. Светское изучение религии в России принято обозначать термином «религиоведческое образование». Но, подобный подход не учитывает определенных социальных реалий современного общества. Так, обучение по специальности «Прикладная информатика (в экономике) в стенах ПСТГБУ, это светское или религиозное образование? С одной стороны область специализации предельно светская, с другой - вуз, в котором специалист получает образование – религиозный, он организационно принадлежит РПЦ и принимает к обучению на основании рекомендации настоятеля прихода. Другую серию примеров дает нам образовательная практика в светской школе. Религиозный учитель или преподаватель не всегда способен вести занятия в соответствии с принципом религиозной нейтральности и нередко сознательно или неосознанно

внушает учащимся свои религиозные убеждения, нередко вступающие в прямое противоречие с научной парадигмой. При этом последние обладают большим влиянием на формирование мышления и сознания учащихся, чем усваиваемый в процессе обучения материал. Широкое распространение гороскопов и стремление сверять с ними свои впечатления о людях, прогнозы и ожидания событий не считаются в современном обществе чем-то специфически религиозным, но активно влияют на формирование мировоззренческой парадигмы, оставляя в научной картине мира место для мистико-эзотерических и оккультных объяснений реальности.

Еще одним специфическим явлением современной образовательной практики является появление внеконфессиональных учебных заведений. Так, Российский Христианско-гуманитарный университет, основан светскими лицами, не финансируется конфессиями и не принадлежит организационно ни одной из них. Тем не менее, образование, которые получают его студенты можно назвать религиозным. К явлениям такого же порядка относятся многочисленные эзотерические образовательные структуры: Международная Федерация Классической Комсомоэнергетики (Э. Багиров и Л. Фусу), Международная научная школа универсологии (В. Поляков), Академия ДЭИР (Д. С. Верицагин), Академия развития С. Пеуновой и т.д. они не выступают членами какой-либо религиозной традиции, но их образовательная практика, несомненно, не является ни светской, ни научной. Таким образом, несомненно, что термин «религиозное образование» нуждается в более тщательной проработке.

Обращение к истории термина не дает ясного ответа. С начала формирования российской государственности образование как вид социально-духовной деятельности находилось в руках церкви. В средневековой Руси овладение грамотой и письмом было деятельностью, за которой стояла твердая приверженность к новой вере. «Петровские» реформы положили начало секуляризации образовательного процесса в России. Впрочем, следует иметь в виду, что воспитательная практика по-прежнему формировалась на религиозной основе, так что образование не было число светским [3, с.194]. Заметим, что большинство педагогических концепций, сохранивших свое значение и сегодня, основаны на православных принципах духовного воспитания [2, с.12].

Место и роль религиозности в целом в культуре Российской империи 19 в. наиболее точно охарактеризовал о. Серафим Роуз: «В России XIX в. - православное мировоззрение было частью православной жизни и поддерживалось окружающей действительностью. Даже не было нужды и говорить о нем, как о чем-то отдельном - все жили по-православному в согласии с окружающим православным обществом [5, с.7].

Тем не менее, под религиозным образованием в дореволюционной России понимали преимущественно профессиональное образование священнослужителей. Конфессиональная принадлежность таких учебных заведений могла быть любой. Но чаще всего применялся термин не религиозное, а «духовное образование» как синоним «богословского образования». Под светской школой подразумевались все учебные заведения, не входящие в духовно-учебную систему, т.е. не имеющие отношения к профессиональной подготовке духовенства. Но в

светских, т.е. подконтрольных Министерству просвещения, а не Святейшему синоду, учебных заведений в образовательный процесс были включены дисциплины религиозного характера.

Аналогичная ситуация складывается в системе образования для нерусских народов. Первоначально национальные школы устраивались при культовых зданиях (мечетях, синагогах). Основной целью медресе было религиозно-нравственное воспитание детей, и подготовка священнослужителей. Муллы составляли костяк учительского персонала, нередко привлекались иностранные педагогические кадры. Как отмечает М.Н. Фархшатов: «в Башкортостане школьное дело... строилось на феодально-сословной основе с ориентацией на церковную педагогику... но по численности преобладали мусульманские учебные заведения» [6, с.35]. Аналогичная ситуация прослеживается и в других национальных регионах [1]. В сер. XIX в. в национальной печати развернулась дискуссия по определению содержания конфессионального образования. Основным аргументом было утверждение, что в исламе нет деления на конфессиональное и светское образование, что, будучи по административной принадлежности религиозными, мусульманские учебные заведения не ограничивали изучаемого круга наук, если они не противоречили догматам ислама: «Поскольку по шариату получение знания ничем не ограничивается и получение знания, каким бы оно не было, то в этих медресе программы обучения не были ограничены никакими рамками. С точки зрения религии, сюда входят все новые знания, которые считаются полезными и избавляются лишь от тех, которые потеряли свое значение» [4, с.66].

Таким образом, термин «религиозное образование» не имел широкого распространения в дореволюционной педагогической теории и практике благодаря его невостребованности. Религиозный характер социальной среды не требовал от образовательных структур формирования внеконфессиональной социализации.

В настоящее время термин «религиозное образование» востребован благодаря противоположной тенденции. Во внеконфессиональном обществе формируется пласт религиозных образовательных учреждений, которые стремятся к интеграции в культурное пространство Российской Федерации. Но этот процесс затруднен рядом обстоятельств, одним из которых является отсутствие четкой дефиниции самого термина «религиозное образование», что в свою очередь ограничивает в правах лиц, получивших или желающих получить религиозное образование. Неопределенный правовой статус религиозных образовательных учреждений влечет за собой множество последствий, дискриминирующих российских верующих всех конфессий. Сложности в трудоустройстве выпускников религиозных вузов, получивших в их стенах светскую профессию, приводят к созданию общественных структур замкнутых по конфессиональному признаку.

Другой формой правовой дискриминации, проистекающей из обозначенной в статье проблемы, является нарушение прав родителей на преимущественное воспитание детей в религиозном и внеконфессиональном духе. Ряд новых религиозных движений декларирует свой внеконфессиональный характер с целью про-

никновения в систему светского государственного образования и воспитания молодежи в духе собственных религиозно-окультурных воззрений без согласия родителей. Вальдорфская педагогика, педагогические системы Т. Акбашева и М. Щетинина, «Живая этика» имеющие в основании религиозно-окультурную идеологию успешно подают свои образовательные программы как светские, часто научно-педагогические идеи. Эта ситуация противоречит как духу, так и букве Конституции Российской Федерации и закона «Об образовании».

Таким образом, верующие большинства конфессий Российской Федерации ставятся в ущербное по отношению к светскому большинству населения положение, их право на самоопределение личности в соответствии с ее мировоззренческими предпочтениями нарушается в самых фундаментальных вопросах. Данное обстоятельство ведет к понижению толерантности со стороны религиозного сообщества, к подчеркнuto резким и агрессивным реакциям на многие социальные раздражители. На наш взгляд, формирование четких понятийных и правовых границ термина «религиозное образование» может и должно привести к формированию толерантного дискурса в религиозно-идеологических вопросах, смягчить остроту столкновений между верующими, атеистами и стихийно-неопределившимся большинством.

Библиографический список

1. *Амирханов Р.У.* Система профессионального образования у татар: становление и формы функционирования// <http://www.tataroved.ru/publication/jad/2/g11/>
2. *Беленчук Л. Н.* История отечественной педагогики. - М., 2005.
3. *Беленчук Л. Н., Янушкевичене О. Л.* История зарубежной и русской педагогики. – М., 2011.
4. *Мухаметшин Р.* Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX в. – Казань, 2005.
5. *Роуз С.* О православной жизни. – М., 1996.
6. *Фархитов М. Н.* Народное образование в Башкирии в пореформенный период 60-90е гг. XX в. – М, 1994. – с. 35.
7. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994.

Глаголев В.С.
Москва, Россия

ПОЗИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ: ФУНКЦИИ, ПЕРСПЕКТИВЫ И ЛИМИТЫ

Межкультурная толерантность является сложным, многоуровневым и многовекторным феноменом, имеющим глубокие исторические корни [4]. В ее основе лежали и лежат установки на целесообразность, а также (в определенных случаях) и необходимость сосуществования духовных позиций, вытекающих из них конкретных установок деятельности. Имеет место также разверну-

тое осознание их последствий в «зеркалах отражения» и последующего восприятия представителями других культур, существенно отличающихся от культуры акторов иницирующего «первого призыва». Соответственно, имеет значение оценка мотивации таких акторов, конкретных действий, обусловленных данной мотивацией и последствий обозначенных двух уровней реализации («объективации», если воспользоваться термином Н.А. Бердяева) для воспринимающего начальные уровни замыслов и конкретных шагов их осуществления.

Нетрудно заметить, что истоки последних могут корениться как в системных основаниях освоенной исходным актором культуры, так и быть ориентированными маргинальными, аутсайдерскими устремлениями, в основе которых лежат, по существу, волевые или инерционно-исторические формы дистанцирования, вызванные конфронтационными мотивами, соображениями конкуренции, прагматическими расчетами в текущей ситуации и т.д. Проявлений же интолерантности бесчисленное множество. Напротив, исходное проявление толерантности – единственное: «задержанный», и уже поэтому, возможно, сбалансированный, ответ. Мы встречаемся здесь с существованием опосредованной призмы между восприятием сигнала первоначального инициатора-актора и эшелонированным ответом на него, в котором на первый план выступает позиция выжидания, отсроченности однозначного и окончательного ответа, обозначение спектра возможных вариантов реакции-действия. Поскольку запоздалый ответ часто воспринимается актором с позиций зондирования пределов и потенциалов сопротивления окрашенному агрессивно выпадку (в слове или в действии), допущенное промедление может быть воспринято как признак растерянности, слабости, прагматических расчетов выиграть время и перегруппироваться. Во всех этих случаях, как правило, актер-агрессор будет наращивать по объему и сокращать по времени введение в действие инструментов и ресурсов агрессии. Классическими примерами может служить растерянность руководства Русской православной церкви перед лицом стремительного изменения внутренней политической обстановки в России в конце февраля – в начале марта 1917 года. После опубликования в газетах отречения Николая II от императорской власти Церковь задавалась лишь одним вопросом: какую власть поминать в литургии взамен «взявшего отставку» богопомазаника? Именно эти вопросы потоком телеграфных депеш шли руководству Священного Синода и Временному правительству в первую декаду марта 1917 года [1, с. 12, 32, 65, 76 и др.]. Этот поток отмечен пассивным принятием чудовищного – с политической, да и канонической точки зрения, - события: от власти добровольно отказался главнокомандующий и живое олицетворение всех имперских ценностей, особенно значимых на фоне испытаний тяжелейшей трехлетней войны, поражений в ее ходе, понесенных русской армией и работы военного руководства над подготовкой весеннего наступления 1917 года, скоординированного с активными действиями союзников на Западном фронте и предстоящим вступлением в военные действия американского экспедиционного корпуса.

Принятие случившегося церковной властью в качестве одного из фактов общественной жизни показало в это время беспредельную толерантность и

полное смирение православных иерархов перед внешней, как они считали, стороной общественной жизни. Они безропотно приняли исключительное испытание, выпавшее на долю Отечества. Данная позиция обозначила невероятную лабильность приоритетов этих иерархов и, как следствие, скромпрометировала их в глазах массы населения. Большевицкая диктатура великолепно использовала эту ситуацию и повела, как известно, борьбу на уничтожение с локальными очагами церковного сопротивления, поставив Патриаршую церковь, по существу, вне закона к 1922 г.

Сходный по своим конечным результатам пример последствий «бесхребетного» ответа интолерантному актору - поведение западных держав в ответ на экспансионистские аппетиты Гитлера, возраставшие в своих проявлениях год от года в 1935-1938 гг. результатом стал Мюнхенский сговор. Он, как известно, открыл дорогу Второй мировой войне.

Поэтому «задержанный» ответ предполагает со стороны отвечающего актора готовность втянуть инициатора в обстоятельное обсуждение реальных негативных последствий для него той линии поведения, которая обозначена в его исходных инициативах. Здесь вступает в силу задача детального и обоснованного анализа и вербально-наглядной демонстрации на конкретных примерах реальных ответных мер, связанных с достаточными усилиями по восстановлению первоначально нарушенного или, возможно, нарушаемого баланса. При этом подобный анализ должен отличаться реалистичностью и глубиной подхода.

Не секрет, что размах пиара группы «Пусси Райт» получил поистине глобальный характер с воспроизводством российскими СМИ минутной пляски на амвоне отечественной национальной святыни. Без посреднических усилий СМИ это событие так и осталось бы локальным актом хулиганства. Полагавшиеся за него как минимум 15 суток лишения свободы остались бы вполне адекватной мерой, неспособной вызвать сколько-нибудь широкого ажиотажа. Однако СМИ сочли целесообразным вывести картинку сайта на обозрение 100-миллионной аудитории. И, понятно, резонанс неосмотрительно обеспеченной массовости включил в действие многоплановые политико-правовые структуры.

Другой пример. Выставки галереи Марата Гельмана в Москве и других городах России были и остаются культурно-художественными событиями, адекватное восприятие которых доступно довольно специфической аудитории. Предполагается, что большинство посетителей владеют серьезными навыками историко-художественного искусствоведческого анализа феноменов, представленных в экспозициях. В ходе этого анализа эпатажное содержание произведений получает определенное место, четкие рамки и, как правило, сдержанные оценки в системе трендов социокультурной жизни. Когда же у ворот художественной галереи собираются искусствоведы с казачьими лампасами, резонанс события и его последствия в массовом общественном сознании получают совершенно другое направление.

В данной связи уместно вспомнить историю заочных взаимоотношений властителя дум левой западной интеллигенции Ж.-П. Сартра и президента Французской Республики Шарля де Голля, до конца жизни сохранявшего ха-

ризму спасителя чести французской нации. Да и обеспечившего сохранение Францией статуса великой державы при подготовке Устава ООН и в последующих событиях 1944-1947 гг. и в 1958-1968 гг. Как известно, во время бурных выступлений студентов Парижа в 1968 г. Сартр не только публиковал в гошистских газетах антиправительственные статьи, но и, выступая у проходной завода «Рено», призывал рабочих присоединиться к бунтующим студентам. Чтобы совместными усилиями свергнуть «прогнивший тоталитарный режим генерала де Голля». Квалифицированная французская полиция быстро собрала доказательства и подготовила проект постановления о возбуждении против писателя судебного преследования. Однако у тогдашнего министра внутренних дел Франции хватило ума посоветоваться в президентом Французской Республики. Тележку с многотомными материалами по делу «ниспровергателя государственных основ» вкатили в кабинет последнего. Говорят, что де Голль полистал страницы одного тома, приоткрыл в нескольких местах второй; зевнул, положил его обратно и сказал, обращаясь к руководителю своего МВД: «Господин министр, не будьте смешным! Вольтеров в наше время не арестовывают!» Сартр продолжал выступать, как печатно, так и устно; полиция коллекционировала его статьи и магнитофонные записи его речей. Но никакого общественного резонанса эта деятельность не получила. Не было даже вызовов для объяснений в префектуру. Ведь каждый из них стал бы немедленно сенсацией для французов, традиционно весьма чувствительных к вопросам прав и свобод человека.

Когда православный священник в монашеском сане объявляет в своем телевыступлении, что активные участники политической оппозиции – враги народа, он, конечно, становится объектом обсуждения российских, а также международных СМИ. Совместима ли эта «мирская слава» со статусом и призыванием спасителей человеческих душ? Или же ее пытаются сделать элементом агитационной кампании, стимулирующей центробежные силы в российском социуме? Между тем, персонально адресного осуждения такой опасности пока (до 1 ноября 2012 г.) не прозвучало со стороны православного священноначалия.

Проявления интолерантности имеют место не только в православной среде или в отношениях православных активистов к последователям других религий. Среди приверженцев ислама, как известно, нормы шариата объявляют запрет на убийство правоверного. Означает ли это, что убийство неправового – допустимое действие для сторонников джихада? Террористические акты и контр-террористические операции дают в совокупности однозначный и грустный ответ на данный риторический вопрос. Но далее возникает ситуация – кого считать правоверным в круге последователей самого ислама? Известны конфликты, влекущие за собой человеческие жертвы не только в столкновениях христиан и мусульман, но и в конфронтационных ситуациях между шиитами и суннитами, суннитами и алавитами, исмаилитами и представителями других мусульманских течений.

Не будем упоминать, что традиции кровной мести в среде родоплеменных общностей, разделяющих исламские ценности, заставили советскую власть еще во второй половине 1920-ых гг. ввести применение смертной казни против

активных защитников родовых ценностей с помощью расправы над кровниками. Эта мера, кстати, резко повысила в родоплеменной среде авторитет стариков в тех случаях, когда они выступали с позиций жизненной мудрости и искали пути блокирования кровавого сведения счетов. В последней главе своей книги «Архипелаг ГУЛАГ» А.И. Солженицын рассказывает о судьбе чеченского мальчика, жившего вместе с высланными родителями на границе среднеазиатской пустыни и спасенного благодаря мудрому поведению стариков из чеченских родов, враждовавших между собой. Как и повесть «Хаджи-Мурат» Л.Н. Толстого, эти страницы из книги Солженицына проясняют многое в механизмах интолерантного поведения этнических групп, руководствующихся в своей бытовой практике алгоритмами адатов и предписаниями шариата.

Приходится учитывать, что эти группы в условиях миграции и мобильности оказываются в ситуациях инокультурного, иноязыкового и иноконфессионального окружения, покидая привычные им регионы. Связи в землячестве и поддержка его членов придают им уверенность, часто перерастающую в разнообразные формы бравады. На открытую конфронтацию участники подобных сообществ идут, как правило, в тех случаях, когда имеют поддержку других земляков или в состоянии оперативно организовать ее. Поэтому бравада часто соседствует с трусостью, готовностью пустить в ход холодное и даже огнестрельное оружие. С надеждой на последующие благоприятные показания свидетелей, обеляющих агрессоров и, соответственно, на смягчение возможного наказания. Не будем вдаваться в подробности последних технологий. Надо лишь помнить, что результатом безнаказанности становится возрастающая наглость и, как следствие, умножение хулиганских и преступных актов нетолерантного поведения.

Поэтому воспитание толерантности как преимущественной реакции на начало конфликтной ситуации и на предпочтительную позицию выхода из нее требует сочетания воспитательных усилий в семье, школе, в церкви и в мечети, - и одновременно объективного рассмотрения реальных причин возникшего конфликта и степени вины каждого из его участников. Арбитрами здесь могут быть незаинтересованные свидетели, высококультурные старшие, влиятельные члены общины, грамотные государственные чиновники и, понятно, судебные органы, если дело доходит до суда.

Любое судебное решение, принимаемое в соответствии с действующим законодательством, следует мотивировать не только содержанием тех законоположений, которые предусматривают соответствующее наказание, но и сообщениями справедливости, т.е. нравственно-социальной обоснованности их применения. Суд, помимо функции наказания и, возможно, воспитания (опустим завесу молчания над перспективой перевоспитания рецидивистов) может быть и милостивым. То есть назначать минимальное наказание, предусмотренное соответствующим типом преступления, а в определенных случаях - и переqualифицировать статью. Понятно желание пострадавшей стороны (включая родственников и клан) отомстить за потерянную жизнь, подорванное здоровье и утраченное имущество пострадавшего. К тому же физические и имущественные потери сопровождаются, как правило, стрессовыми потрясениями, тяже-

лыми моральными переживаниями. Милость суда состоит в готовности учитывать все последствия деликта. И одновременно не ставить крест на дальнейшей жизни оступившегося либо ставшего жертвой стечения обстоятельств. В то же время, изоляция от общества людей, ставших на путь систематического нарушения законов и демонстративно хулиганского нарушения общепринятых норм поведения, является мерой последовательной санации общества и социальной профилактики. Здесь выявляются лимиты толерантности. В ином случае ее применение воспроизведет поведение известного Кота из басни Крылова: «А Васька слушает, да ест». Многочисленные «Васьки» не должны надеяться, что вызывающее поведение сойдет им с рук.

Библиографический список

1. *Бабкин М. А.* Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX века – конец 1917 г.) / М. А. Бабкин. – М. : Гос. публ. ист. б-ка, 2007.
2. *Глаголев В.С.* Вечное и обыденное в контексте принципов философской толерантности/ Ученые записки гуманитарного ф-та Пермского государственного технического университета - 2005. №12. Пермь, 2005. С.84-89.
3. *Глаголев В.С.* Межконфессиональные диалоги современности: предпосылки, условия, тенденции и лимиты – Межконфессиональный диалог в современном мире. Улан-Удэ, 2007. С. 115-124.
4. Культура толерантности и опыт дипломатии. Под ред проф. И.Г. Тюлина. М.: МГИМО (У), 2004. С.48-88.
5. Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности: Коллективная моногр./ Отв. ред. Н. А. Купина и М. Б. Хомяков. — М.: ОЛМА*ПРЕСС, 2005.

Дебердеева Т.Х.
Владимир, Россия

ТОЛЕРАНТНОСТЬ – ТРЕНД РАЗВИТИЯ ШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ?

ФГОС второго поколения зафиксировали «социальные и моральные вызовы школьному образованию», среди которых названы морально-нравственная дезинтеграция общества; низкий уровень доверия и социальной солидарности; рост национализма, ксенофобии...Предполагается, что в результате происходящей на протяжении длительного времени модернизации образования эти и многие другие явления будут преодолены. Очевидно, что без толерантного сознания и высокого уровня сформированности толерантной культуры преодолеть перечисленные проблемы невозможно.

Наряду с этим, стандартами поставлена цель перед системой образования, звучащая как «формирование идентичности» (А.М.Кондаков) или «порождение идентичности» (А.Г.Асмолов).

“Кризис идентичности после распада СССР... привел к тому, что массовое сознание людей разных национальностей, конфессий и регионов... стало своего рода «бездомным сознанием». В этой ситуации именно активная идеология проектирования гражданской идентичности может стать фабрикой по производству «социального клея», скрепляющего ослабленные связи в социальных сетях России”[1]. Именно для этой цели в образование как институт социализации введены стандарты второго поколения.

Идентичность может быть определена, как атрибутивное свойство человека, которое Э.Фромм соотносил с потребностью человека в связанности, в необходимости единства с другими.

Поиск собственной идентичности – попытки понять: кто я? зачем я пришел в этот мир? Поиск ответов на эти и другие вопросы, сопровождающий самоидентификацию человека невозможен без диалога с Другим, цель которого раскрытие личностно-значимых смыслов (понимание себя через Встречу с Другим). Но для раскрытия личностно-значимых смыслов в диалоге с Другим, необходимо отношение к нему как к свободной, равнодстойной личности, активному субъекту диалога, включающее добровольное, сознательное подавление чувства неприятия, вызванного как внешними, так и внутренними его свойствами – именно это отношение характеризует толерантного человека.

Однако Встреча с Другим может таить в себе и опасности. Картина современного мира, в особенности аксиологическая картина, характеризуется множеством форм, фрагментацией, плюрализмом, усилением субъективного фактора. “Современный житель мегаполиса, как правило, уже не является носителем национального языка, культурных традиций. Новая культура становится эклектичной, космополитической по сути” [2]. В таком мире сложно встретить единомышленников и просто понимающего со-беседника, сопереживающего со-участника развития внутреннего мира Другого.

Значит ли это, что правильной тактикой в пестром и динамичном мире является уход от него, закрытость? “Если вы закрываете дверь перед заблуждениями, – как же сможет войти истина?” (Рабиндрнат Тагор).

Встреча людей – это встреча различных культур, «стоящих» за ними, образующих ту полифонию голосов и смыслов, которая возникает в подлинном (высоком) диалоге.

Но в современном обществе столь стремительно нарастает степень поликультурности, что само нахождение в этом динамичном пространстве становится проблемой для неподготовленного человека. А подготовленность обуславливается степенью сформированности у человека толерантного сознания.

Да и сами культуры, «неожиданно столкнувшись» на одном стремительно раскрывающемся пространстве, вместо полифонии зачастую создают какофонию, пытаясь доминировать, «перекричать» друг друга.

Анализируя диалогические связи различных культур, представляется необходимым **остановиться на логика контактов (схема: «свое и иное»), представляющейся на сегодняшний день наиболее актуальной. Это понимание необходимости обращения к другой культуре как к цели, новым стимулам для саморазвития.**

Логика дополнителности (рядоположенности) культур основана на полифонии, равноправии и равноценности взаимодействующих культур (схема: «свое и иное»). Это «моноплюрализм» (Н.А. Бердяев), полифоническая ситуация, когда каждая из культур ведет свою «тему», сохраняя свое лицо. В этом «сценарии» культуры взаимодействуют на принципах равенства и равно-необходимости и не могут существовать друг без друга. Именно эта логика – логика мостов и связей – сегодня так нужна для взаимопонимания и *общезития* в стране и мире.

Но такова же и логика толерантности – ты нужен мне, чтобы встретившись с тобой, не похожим на меня, я мог развиваться и узнавать себя – столь необходимой сегодня.

“Ключевыми ценностными императивами современности должны стать свобода, толерантность, уважение Другого – как единственная возможность ненасильственной глобализации экономической, социальной, информационной сфер жизнедеятельности” [2].

Однако ни свобода, ни толерантность, ни уважение Другого на данный момент не являются ключевыми ценностными императивами и, более того, как потенциальные ценности встречают непонимание со стороны учительства. 33% учителей, прошедших специальное анкетирование на курсах «Основы мировых религиозных культур и светской этики» проявили *ИН*толерантность, заявив, что с человеком другого возраста, культуры, веры... невозможно найти общий язык.

Проблема, с которой мы сталкиваемся каждый день - невозможность принять точку зрения Другого, неготовность выстраивать мосты и находить точки сближения, - в представлении того, что выбранный мною путь – самый правильный и должен быть разделен всеми («Кто не с нами, тот против нас»), что в корне противоречит пониманию многомерности мира.

Можно искать корни этого мировоззрения в нашем прошлом, можно ссылаться на сегодняшнюю непростую ситуацию в России. И очень трудно подняться над противоречиями и увидеть то, что сближает нас. Нас – носителей столь разных, но великих культур.

XXI век – век открытости и диалога – становится одновременно и временем религиозных войн и мракобесия.

Человеку органично присуща настороженность, переходящая в агрессию по отношению к тем, кто от него отличается. У каждого человека есть бессознательный механизм, фиксирующий отношение «свой – чужой». И толерантность как особенность сознания или личностная черта может никогда не появиться, не будучи специально воспитана, сформирована.

Вот почему столь актуальна сегодня Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России, подчеркивающая необходимость духовно-нравственного воспитания личности гражданина России как педагогически организованного процесса усвоения и принятия обучающимся базовых национальных ценностей, имеющих иерархическую структуру и сложную организацию.

Особую роль в движении общества к толерантности и диалоговой культуре призвано сыграть повышение уровня правовой культуры, не позволяющей выплескиваться агрессии при встрече с Другим.

Роль правовой культуры возрастает по мере усложнения общества в процессе движения России к открытому обществу, объединяющему самых разных людей с разными точками зрения и различными интересами. В открытом обществе становится все более очевидной необходимость институтов, защищающих права людей и позволяющих им жить в мире и согласии. Соответственно возрастает потребность в толерантности как морально-нравственном качестве личности, характеризующемся способностью человека принять другого во всем его многообразии, признавать индивидуальность, уважать свое и чужое мнение и взгляды.

Базовые ценности личности закладываются в процессе воспитания и образования. Именно поэтому данная проблема не может быть решена вне процесса целенаправленного формирования толерантности, который организуется в общеобразовательных учреждениях.

Однако следует заметить, что воспитание толерантности – не только и не столько педагогическая проблема, это проблема развития всего общества.

Библиографический список

1. *Асмолов А.Г.* Стратегия социокультурной модернизации образования: на пути к преодолению кризиса идентичности и построению гражданского общества [электронный ресурс]: <http://dipkpk.ucoz.ru/asmolov5.docx>
2. *Баева Л.В.* Ценности молодежи в глобализирующемся постнеклассическом обществе // *Философия образования.* – №1(12). – 2005.

Деретич И.И.
Белград, Сербия

САМОРЕФЕРЕНТНАЯ СТРУКТУРА ПОНЯТИЯ БОГА У АРИСТОТЕЛЯ

Стихами Гомера из *Иллиады* «власть многих не хороша; пусть будет один государь» (*И.* II, 204) Аристотель заканчивает 12 книгу своей *Метафизики* (1076a4-5). Цитируя Гомера, Аристотель, кажется, опровергает политеизм лучшего греческого поэта его собственными словами. Одновременно, это указывает на тот факт, что в рамках греческой традиции, рядом с многобожием существовало и единобожие, которое мало кто бы ожидал в словах автора, общепринято основавшего греческий политеизм. Слова поэта подтверждают собственные мысли Аристотеля о Боге в качестве верховного владыки и правящего принципа всего мира.

В этой презентации я постараюсь разъяснить сложности, связанные с толкованием понятия Бога у Аристотеля. Прежде всего, я укажу на общие осо-

бенности аристотелевской «теологической науки» (θεολογικὴ ἐπιστήμη). Потом я попробую растолковать его первое определение Бога как «неподвижного двигателя» и несколько его сложных и запутанных выводов. Наконец-то, я покажу два различных подхода к пониманию аристотелевского νόησις νοήσεως, чтобы изложить собственную позицию в этой дискуссии.

Книга 12 (А) *Метафизики* не оформлена как отдельный трактат по теологии. Поэтому теологические взгляды Аристотеля не выражены систематически и не совсем последовательны. Читая более детально 12 книгу и интерпретируя значение и импликации его размышлений, встречаемся с многочисленными сложностями и дилеммами. Кажется, что Аристотель намерен преодолеть этот дуализм через введение двух различных, но связанных между собой аспектов одной и той же вещи (хотя с отличающимися онтологическими приоритетами). Во первых, πρώτη φιλοσοφία – это наука о «сущем как сущем» (1003a20) и, одновременно, наука о Боге; она занимается сущим как сущим, но задерживает сущность в качестве первичного сущего; наконец-то, Бог определяется двояко, как первое движущее, которое приводит в движение, само оставаясь неподвижным (1072a26), и как «мысль, мыслящая сама себя» (1074b34).

Аристотелю можно приписывать своеобразный монизм. Он является монистом в том смысле, что верит в существование единственного верховного принципа – Бога. Его онтология соответствует поиску высочайшей науки – «первой философии». Уже в самом её определении видна проблема, так как Аристотель её определяет как общую онтологию, т.е. «науку о сущем как сущем», и одновременно как теологию, т.е. как изучение верховного существа. Эту проблему можно решать так, утверждая, что «первая философия» имеет два соответствующих друг другу аспекта: онтологический, в смысле науки о сущем (или сущности как первичном сущем), и второй, в смысле науки о первом и высшем существе, т. е. о Боге.

Размышления Аристотеля о Боге в книге 12 (А) *Метафизики* не являются религиозными. Его не интересует вопрос отношения между Богом и человеком. Жизнь Бога не зависит от нашего мышления о нем. С другой стороны, Аристотель весьма многоречив, когда объясняет наше отношение к Богу. Бог не есть только то, что является подлежащим предметом нашего мышления, парадигматической активности, которой нам стоит подражать, но также и предмет наших желаний и любви (весьма показательно то, что Аристотель здесь пользуется понятием ἔρος, тем же самым, которое использует Платон в *Государстве*, когда описывает ноэтическое, прямое познание идеи добра), в смысле высшего, верховного и лучшего существа. Бог Аристотеля – равнодушный, незаинтересованный, но зато наше отношение к нему есть что-то совсем другое. Как Бог Аристотеля «движет» нас к любви к нему, трудно сказать. Возможно, он это делает будучи первым принципом всего, включая нашу лучшую деятельность – мышление. В дальнейшем ходе презентации, я пересмотрю связь между первым определением Бога как «неподвижного двигателя» и нашим отношением к Нему.

Будучи перводвигателем, Бог необходим для философии Аристотеля, так как без этого понятия он не мог бы замкнуть свою философскую систему. Его

аргумент о необходимости божьей неподвижности сформулирован так: перво-двигатель вызывает первое движение, и поэтому сам должен не двигаться, так как в противном случае он должен быть двинутым чем-то другим, а это чем-то третьим и т.д. Такое направление мысли доведёт до *regressus ad infinitum* (1075a), который доказывает, что Бог должен быть неподвижным.

Аристотель, кажется, указывает, что действительностью неподвижного движущего является его *деятельность* (ἐνέργεια), которая противопоставляется движению (κίνησις). Если неподвижный двигатель действует, он это делает без какой-либо материи или движения. С точки зрения Аристотеля, Бог одновременно является и конечной и производящей причиной, так как производящая причина просто значит принцип изменения. Бог является именно этим. Бог творит не только бессмертные и смертные существа, но Бог, как принцип изменения и деятельности для всех меняющихся или действующих сущностей также является и принципом всего существования.

Жизнь и время присутствуют в Боге, оно они не могут его самого привести в движение (1072b25-28). По Аристотелю, время является вечным, а жизнь, приписываемая Ему, не относится ни к какому виду роста и развития, а лишь к отрицанию смерти и любого вида уничтожения.

Физическая причинность движения указывает на совместную контрастность движущего и движущего, а тем же самым и противодействие движимого на двигателя. Поэтому неподвижный двигатель необходимо вызывает движение не физическим способом, а вызывая в предмете желание (ὄρεξις) или любовь (ἔρος) (1072b ff.). По мнению Аристотеля, неподвижное прикасается к движимому, не получив прикосновения от самого движимого; но в этом случае слово «прикосновение» используется лишь в метафорическом смысле. С этим, весьма метафорическим объяснением, сложно согласиться. Я всё-таки попытаюсь истолковать его смысл. В данном контексте, кажется, что он указывает на то, что перво-двигатель непосредственно двигает «первое небо», то есть, вызывает ежедневное вращение звёзд вокруг земли. Так как он вызывает движение вдохновляя любовь и желания, оказывается, что для Аристотеля «первое небо» способно чувствовать желания и любовь, т.е. обладает душой. Это указывает на то, что Аристотель скорее всего считал небесные тела живыми.

Мы постепенно приближаемся ко второму Аристотелевскому определению Бога. Деятельность Бога, как считает он, является чистой действительностью (ἐνέργεια), вполне независимой от тела и не содержащей никаких неосуществленных возможностей. Он – νόησις νοήσεως («мысль, мыслящая сама себя»). Видимо, он отличает интенциональность от самоотносительных соотношений. Аристотель чётко отличает мышление какого-нибудь предмета от осознания мышления этого предмета. Существует разница между утверждением (1) «Ирина Ивановна знает определение круга», и (2), «Ирина Ивановна осознает о собственное знание определения круга». Божье совершенное знание отличается от любого человеческого мышления, будучи деятельностью, имеющей себя и только себя своим предметом.

Некоторые комментаторы, как, на пример, Р. Норман (R. Norman) в своей статье «Аристотелев Бог-философ» (*Phronesis*, 63-74), интерпретируют струк-

туру νόησις νοήσεως в качестве простой идентичности. С моей точки зрения, интерпретации такого типа, хотя не совсем неверные, значительно упрощают смысл Аристотелевского второго определения Бога.

Это знание является вполне осуществленной деятельностью, которая имеет самоотносительную структуру. Хотя Платон уже понял значительность самоотносительной структуры в своём понятии «знание знания» в диалоге «Хармид», Аристотель является первым философом который детально разработал понятие такого вида знания, которое имеет высочайшую философскую значимость. Потому что структура самоотносительности является имманентно присущей всем видам мышления, несмотря на их различия в степени и совершенстве. «Мысль, мыслящая сама себя» – это форма самосознания, при чём самосознание выступает как конкретная форма сознания самого себя как сознания. Тем более, это совершенное, действительное мышление ноэтическим способом воспринимает свою собственную деятельность мышления.

Как утверждает Аристотель, вся познавательная деятельность имеет самоотносительный характер. Даже когда человек воспринимает предметы, он осознаёт саму деятельность восприятия (*Eth. Nic*, IX, 9) этих предметов. Аристотель, кажется, склоняется к позиции, согласно которой любой вид сознания включает определённый уровень самосознания. Разница между человеческим и божьим самосознанием – двойная. Во-первых, человек осознаёт свои мысли случайно, а Бог сознает свои существование и всегда. Во-вторых, человек осознаёт собственный процесс мышления через мышление о предметах, существующих отдельно от него.

Независимо от обнаружения самоотносительной структуры познавательной деятельности вообще, а особенно Божьей, указывается ряд проблем и дилемм, связанных с пониманием природы Бога. Понятно, что Аристотелю необходимо определить Бога как неподвижного двигателя, чтобы объяснить единство и движение в вселенной. Но почему он его определяет как νόησις νοήσεως? Почему он постулирует первоначальное и совершенное мышление принципом всего мира? Какая разъяснительная роль Божьего мышления самого себя? Является ли это только формальным отношением, или оно всё-таки имеет более широкое содержание?

Попробуем ответить на некоторые из вышеупомянутых проблем. Утверждая, что верховное существо, если не действует, может спать, Аристотель показывает, что неподвижное движущее необходимо должно осуществлять некую деятельность. Это не может быть движением (κίνησις), что уже было доказано. Оказывается, что Бог должен быть интеллектуальным в высшей степени, так что мы его должны представить как сам интеллект и мышление. Определённый как «мысль, мыслящая сама себя», Бог является абсолютным принципом мышления и самосознания. Однако, толкованием божьего абсолютного мышления, не все наши дилеммы о его природе разрешены. Вопрос остаётся следующий – что это за мысли, которые Бог постоянно мыслит? Если они соответствуют только ему самому, можно поставить вопрос, кто он есть.

В долговременной традиции толкования Аристотеля существуют два противоположенных подхода к пониманию второго определения Бога. Пред-

ставителями первой традиции являются Эдуард Целлер (Eduard Zeller, с. 382), который её и основал в XIX веке, а также и В. Д. Росс (W. D. Ross, cxli-cxliii), Б. Рассель (B. Russel, с. 168). В. К. Ч. Гатри (W. K. C. Guthrie, с. 365) и Клаус Элер (Klaus Oehler, с. 64-94). Их ключевая позиция состоялась в утверждении, что Аристотелев Бог не думает ни о чём, кроме себя самого, что указывает на то, что у него нет никакого знания о внешнем мире. Ключевой аргумент в пользу такого толкования Бога у Аристотеля – это простота божьей природы. Согласно этой позиции, утверждение Аристотеля о том, что Бог – $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\omicron\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, возможно только, если Бог мыслит только себя самого. Думая о кое-чём другом, Бог больше не будет односложным. Если его природа не односложна, а многоаспектна, он тогда должен быть и изменяемый, а, в конце концов, и исчезающий, как и другие живые существа. К тому же, сам Аристотель был воздержан по вопросу о божьей природе в 12 книге *Метафизики*, но он её точно не описывает как всеобъемлющее знание.

Вторая традиция, представители которой в средних веках Александр Афродисийский (который Аристотелю даже приписывал веру в божественное провидение) и Зарабелла, а из современников Ганс Кремер (Hans Krämer, с. 169-173) и Майлс Барнйт (Myles Burnyeat, с. 40-41), утверждает, что понятие единственной божьей деятельности как самоосознание, что является лишь формальным отношением самоидентичности – весьма отвлечённое и фактически бессодержательное понятие Бога. Эти авторы считают, что Бог не мыслит себя исключительно как что-то, объяснимое лишь в рамках понятия о первой причине любого мышления и самосознания. Эти авторы поддерживают свою позицию утверждая, что содержание божьего мышления и знания является совершенным порядком мира, или актуализированными сущностями – а они не являются чем-то внешним, но имманентным божьей природе.

Такое толкование весьма убедительное, тем более, что его можно подкрепить известными местами из трактата *De anima* (*О душе*, III, 5), где Аристотель рассматривает понятие $\nu\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \lambda\omicron\upsilon\pi\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$. На этом ключевом месте говорится следующее: так как свет является условием для этапа, который предшествует получению видимой формы, т.е. до того, как зрение получает цвет, также существует что-то *похожее* на свет (*DA* 413a15), являющееся условием, которое предшествует идентичности познающего и познаваемого. Также как и свет, это тоже является, не видом движения, а состоянием ($\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma\ \tau\iota\varsigma$). И для него сказано, что оно *делает* всё таким, что он отражает способ, которым свет делает цвета действительно зримыми. Это должно указывать на то, что Бог делает вещи действительно *познаваемыми*. Сверх того, также и как и любой другой $\nu\omicron\acute{\iota}\varsigma$ (ум), божественный $\nu\omicron\acute{\iota}\varsigma$ освещает абсолютные и совершенные формы и понимает их, такими какие они есть.

Вторая традиция кажется ближе Аристотелевскому образу мышления, которое ни формально, ни абстрактно, ни бессодержательно. Если согласимся с ключевыми требованиями второй традиции толкования содержания мыслей перводвигателя, то это укажет на то, что Бог не мыслит ни о чем, что бы отличалось от него самого, но созерцает совершенные сущности, являющиеся частью его собственной природы. Он является принципом всезнания, позволяя

всем существам быть познанными, и сам познавая вечные сущности. Это указывает на то, что Божье самосознание не является только пустым, формальным понятием, структура которого является лишь специальным видом самоотносительной идентичности. Познавая себя самого, Его ум «видит» порядок вселенной, бессмертные небесные тела, совершенные разумные формы. Одновременно, возможность абсолютного провидения каждого отдельного случая исключена из размышлений Аристотеля. Его Бог не заинтересован в человеческих делах, в наших интеллектуальных или эмоциональных дилеммах, так как он превосходит мир бренных людей, которыми мы, к сожалению, фактически являемся. С другой стороны, как принцип всего мышления и самопознания, он «движет» нашу любовь к нему и наши желания познать мир, себя самих и, возможно, даже Его самого.

Библиографический список

1. *Аристотель*, Метафизика, переводы, комментарии, толкования, составление и подготовка текста С. И. Еремеев, «Алетейя», Санкт-Петербург, 2002.
2. *Аристотель*, Никомахова этика, перевод Нина Брагинская, «Эксмо-Пресс», Москва, 1997.
3. *Аристотель*, Евдемова этика, перевод с древнегреческого Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой, ИФ РАН, Москва, 2005.
4. *Burnyeat M. F.* Aristotle's Divine Intellect, Marquette University Press, 2008.
5. *Guthrie W. D.* The Greeks and their Gods, Boston, 1955.
6. *Krämer H.* Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, 1967,
7. *Norman R.* „Aristotle's Philosopher-God“: Phronesis 14 (1969), с. 63-74.
8. *Oehler K.* „Der unbewegte Beweger als sich selbst denkendes Denken“: Der unbewegte Beweger des Aristoteles, Frankfurt a. M., 1984, с. 64-94.
9. *Ross D.* Aristotle's Metaphysics, Vol. I-II, Oxford, 1924.
10. *Russel B.* A History of Western Philosophy, London, 1945.
11. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig, 1924.

Зубков С.А.
Владимир, Россия

РЕЛИГИОЗНАЯ ТЕРПИМОСТЬ – НЕТЕРПИМОСТЬ: МНИМОЕ ЛОГИЧЕСКОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Формально-логические закономерности, методы и приемы своей универсальностью позволяют проникнуть в любую сферу человеческого познания. Согласно аристотелевской логике нельзя использовать высказывание с противоречием. Применение закона непротиворечия является одним из постулатов

формальной логики. Тем самым принято обнаруживать то или иное противоречие и не допускать его в содержании научного текста. Попытаемся разобрать эту закономерность применительно к частной проблеме в религиозной сфере.

С одной стороны, рассуждая о соотношении религиозной терпимости и нетерпимости, мы вынуждены разграничивать эти противоречащие понятия. И в одном и том же случае говорить либо о терпимости, либо о нетерпимости в сфере религии. Во времена Средневековья суждения об истинности и ложности религии, терпимости к «своей» или нетерпимости к «чужой» религии стояли остро и догматично, что не позволяло взглянуть на мир иначе. На практике очевидная нетерпимость достигала крайних проявлений: инквизиторы сжигали инакомыслящих на кострах.

В эпоху Просвещения, наоборот, философы воспевали гимн веротерпимости. Классическая мораль представляет религиозную терпимость благом, а нетерпимость злом. Для этого достаточно вспомнить категорический императив И.Канта.

Явный антагонизм, нетерпимость в религиозной сфере наводит на мысль противоречивого характера указанного дуализма. Данное противоборство приобретает разрушительный характер, когда сторонники религиозной догматики «ищут неверных», дабы обратить на них свой гнев. Атеисты же находятся в поиске недостатков в религиозных правилах и предписаниях. Неклассическая мораль оправдывает религиозную нетерпимость волей к власти и другими подходами, возводя во благо нетерпимость как таковую. Ницшеанский призыв: «Бог мертв» служит поводом для оппозиции религии и свободомыслия. Таким образом, проявляются нигилистические тенденции религиозного антагонизма и экстремизма.

Однако, не все так однозначно. Подобные крайности наводят на мысль о наличии промежуточных состояний между терпимостью и нетерпимостью, а также взаимной «близости» этих понятий в смысле их взаимного перехода друг в друга.

В чем же усматривается мнимое логическое противоречие? Мнимое противоречие выражается в том, что религиозно терпимые могут стать нетерпимыми в течение жизни, в течение более короткого времени и наоборот. Фактически, мы можем говорить даже о том, что в одном человеке терпимость и нетерпимость могут «уживаться» в одно и то же время.

Допустим, человек лояльно настроен по отношению к исламу, но под воздействием СМИ, «рисующих» картину жестокости исламского фундаментализма, может испытать негативные эмоции. Тем не менее, под влиянием, известных ему положительных примеров, связанных с мусульманским миром, чувства одного и того человека фокусируются на миротерпимости ортодоксального ислама.

Кроме того эпохи религиозной терпимости-нетерпимости могут сменять друг друга, накладываться друг на друга в региональном или локальном масштабе. Не существует строго постоянного состояния терпимости или нетерпимости, они изменяются с течением времени под действием определенных факторов: политико-экономических, социально-психологических и других.

Рассуждая об исторических особенностях выбора религиозной терпимости-нетерпимости, можно выделить основные известные вехи, начиная с зарождения христианства. Так средневековая нетерпимость христианской Европы к инакомыслию, получила свое продолжение в мусульманском мире, также испытавшем влияние инквизиции. Религиозной терпимости требовалось возрождение, которое и наступило с некоторым запозданием уже в Новое время. Ренессанс стал переходным периодом, ареной борьбы, прежде всего, между учеными и инквизицией. Затем антиклерикальные взгляды просветителей оказали должное влияние на общественное сознание своей эпохи. В Новейшее время религиозная терпимость-нетерпимость «обрастает» все новыми подходами, содержащими алогизмы и иррациональную мысль.

Промежуточные состояния религиозной терпимости-нетерпимости: неопределенности, псевдотерпимости также указывают на мнимость рассматриваемого противоречия. Все эти доводы не нарушают формально логических законов, но позволяют иначе посмотреть на рассматриваемую проблему.

Неопределенность служит характеристикой индифферентных людей, безразличных по отношению к религии и атеизму. Нейтральные настроения в отношении к религиозности позволяют представить состояние неопределенности. Когда у человека нет ни религиозной терпимости, ни нетерпимости.

Псевдоверотерпимость показывает свою ложность в том, что в ней «под лозунгом» терпимости подается какая-то, как правило, общественно значимая задача. На наш взгляд, возрождение Сталиным религиозной терпимости с целью пробуждения в советских людях религиозных и патриотических чувств, для борьбы с фашизмом, как безусловного блага и пользы и для народа, и для духовенства, служит обоснованием данного подхода.

Выбор о терпимости и нетерпимости в отношении той или иной религии является сознательным решением человека. Принятие и антагонизм в отношении других вероисповеданий, заложенные в сознании выражают социальные и другие предпочтения. Так, например, просоциальным в христианских странах является поведение согласно канонам христианской веры. Это происходит в странах с явным доминированием христианства. В частности в России, где подавляющая часть религиозного мира являются православными. Несмотря на «многоконфессиональный пафос» законодательства и политиков, остальные религии фактически сосуществуют с православием, правда, за территориальным исключением, исламских и буддистских регионов страны. В российском менталитете очерчивается явная зона дружелюбия к православию и некоторой настороженности к другим вероисповеданиям как инородным образованиям.

Религиозная терпимость может быть идейной, осознанной. В категорию «идейных» входят подлинно толерантные люди. Для таких не критичных людей толерантность является кредом жизни. Их можно встретить как в религиозном, так и в нерелигиозном мире.

Среди известных верующих к этой группе можно причислить тех, чьи «духовные подвиги» принимаются и другими религиями. Своим поведением они показали пример того, что, Бог для всех один. В действительности, сфера

сакрального – «единое поле» религиозной теории и практики во всех ее проявлениях.

Формальная религиозная терпимость проявляется априори у лидеров религиозных конфессий, но может быть значимой и для некоторого круга верующих. Социальный статус предписывает религиозным лидерам толерантное поведение. В рамках узкоконфессионального видения такие святые истинно толерантны. Лидеры, будучи непререкаемым авторитетом для «своих» адептов, окружены ореолом святости и потому представляют непогрешимый идеал. Если при этом «взглянуть со стороны», то в силу теологических и иных разностей наблюдается только формальная сторона вопроса.

Однако, те религиозные лидеры, которые достигли надконфессионального уровня, ведущие активный диалог с иными религиозными объединениями в русле взаимовлияния и обогащения «взрачивают» в своем сознании и сознании других людей подлинную религиозную терпимость и уважение представителей других вероисповеданий.

Исключением из общего правила являются руководители религиозных общин «обделенные» формальной веротерпимостью. Так «нашумевший» в 2011 году случай, связанный с американским пастором одной из протестантских церквей, который публично сжег Коран, явное подтверждение подобной закономерности.

Мнимость изучаемого противоречия состоит также в стремлении избежать самого этого противоречия, сосредоточивая внимание на терпимости как созидательной силе. Статистика на стороне синергетического подхода в вопросе о состоянии веротерпимости в наши дни. Да, терпимые люди преобладают, но «идейных» среди них небольшое число.

Экофильное начало в форме чувства сострадания к живому сродни религиозной терпимости. Паритетность в отношениях человека с природой, другими живыми организмами, может быть ключом к формированию веротерпимого общества. Поэтому, уважение и терпимость должны стать основой жизни в современном обществе, состоящим из противоречий, но «способным с ними найти общий язык».

Таким образом, можно отметить, что религиозная нетерпимость – это, пожалуй, временный скоротечный феномен. Тогда как веротерпимость есть нечто постоянное и желаемое в обществе явление, способное «сгладить» любые противоречия.

Кантеров И.Я.
Москва, Россия

ПРОБЛЕМА «ЭКСТРЕМИСТСКИХ МАТЕРИАЛОВ» МИНЮСТА РФ: ПРИНЦИПЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ

Знакомство с содержанием «Списка экстремистских материалов», размещённых на сайте Минюста РФ, пробуждает в памяти один почти забытый до-

кумент - «Силлабус», обнародованный папой Пием IX 8 декабря 1864 г. и осуждающий главнейшие заблуждения в религиозном, политическом и общественном отношении. Напомним, латинское слово «Силлабус» переводится как «Список». В «Списке» Пия IX осуждаются 80 самых различных философских и политических концепций, религиозных учений и взглядов, начиная от республиканской формы правления и кончая предоставлением женщинам права участия в выборах. «Силлабус» отражал желание папства сохранить средневековые привилегии римско-католической церкви.

К середине мая 2012 г. в «Список» Минюста включены 1164 единицы материалов экстремистской направленности. Содержательно «Список» представляет собой сумбурно собранных и тематически разнородных материалов. Например, трудов авторитетного исламского богослова Саида Нурси и в то же время множество листовок, содержание которых или не раскрывается, или формулируется так, что невозможно понять, о чём идёт речь.

Правовые основания и замысел «Списка»

Статьей 13 Федерального закона от 25.07.2002 № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» на Минюст России возложены функции по ведению, опубликованию и размещению в сети Интернет федерального списка экстремистских материалов. В статье 13 ничего не говорится о целях и задачах составления, пополнения и обнародования «Списка». Однако дух и буква Закона позволяют составить представление о замысле составления и публикации «Списка». Правда, заглавие самой статьи 13 менялось. В первой редакции Закона (2002г) она называлась **«Борьба с распространением экстремистских материалов»**. Следовательно, основной целью **Списка** провозглашалась **борьба с распространением материалов, имеющих экстремистское содержание**. В последующих редакциях Закона статья 13 уже называется по-другому: **«Ответственность за распространение экстремистских материалов»**. Таким, образом, жёсткое, заточенное на борьбу заглавие статьи 13 меняется на более «спокойное», не сводящее противодействие экстремизму исключительно к борьбе. Применительно к экстремистским материалам термин «ответственность» может быть истолкован и как предназначение **Списка для профилактики экстремистских взглядов и деятельности**. Сам факт появления таких материалов «на доске позора» призван оказывать упреждающее воздействие. Авторы, распространители и хранители экстремистских материалов предупреждаются об ответственности за свои деяния. Это, по нашему мнению - основная цель, которую преследовали изобретатели учреждения «Списка» и придания ему статуса законодательной нормы.

Структура и содержание «Списка»

В списке преобладают материалы политического и националистического содержания. Но нередко они включают в себя и сюжеты религиозной направленности. Если классифицировать материалы, непосредственно относящиеся к религиозной тематике, то вырисовывается следующая картина.

С большим отрывом идут материалы исламского содержания - 291 единиц.

Новые религиозные движения (вместе с изданиями Свидетелей Иеговы) - 69 единиц.

Язычество представлено 45 материалами

Итого: 405 экстремистских материалов религиозного содержания.

При изучении материалов экстремистского содержания рассматриваемой категории обращает на себя внимание такая особенность. Начиная с 2010 года, в «Список» попадают публикации иеговистских журналов (в экспертных заключениях они почему-то иногда называются «брошюрами»), изданными в 1998 году. Но надо знать утвердившуюся традицию изучения на собраниях Свидетелей Иеговы публикаций журнала «Сторожевая Башня». Изучаются лишь материалы последнего номера журнала, обозначенные как «статьи для изучения на неделе». Именно эти журналы и распространяются миссионерами Свидетелей Иеговы на улицах, в транспорте, разносятся по квартирам. Ранее изданные журналы не изучаются на молитвенных собраниях и не задействуются в активном миссионерстве, они хранятся в личных или общинных архивах. Это замечание в полной мере относится и к личным библиотекам. Теперь, с испугом реагируя на практику привлечения к ответственности только за хранение литературы экстремистского содержания, религиоведам, историкам религии, просто интересующимся религией, следует, во избежание неприятностей, регулярно и основательно шерстить свои библиотеки в поисках в них следов экстремизма. И здесь встаёт вопрос об осведомлённости россиян о существовании и доступности «Списка экстремистских материалов», размещённого только на сайте Минюста. Бесспорно, что незнание закона не освобождает от ответственности, но каким образом не имеющие компьютеров, но имеющие личные библиотеки смогут постоянно сверять содержание находящихся у них книг с экстремистскими материалами, размещёнными только на сайте Минюста. К тому же «Список» непрерывно пополняется, и обладатели личных библиотек, во избежании неприятностей, должны стать постоянными посетителями сайта Минюста. С подобными проблемами уже сталкиваются и государственные библиотеки, особенно районные и сельские, у которых или отсутствуют компьютеры, или они не подключены к Интернету. Правда, в статье 13 Закона говорится об опубликовании Списка экстремистских материалов не только на сайте Минюста, но и в средствах массовой информации, однако пока, кроме как на сайте министерства, содержание «Списка» не размещается.

Экспертиза

Перед тем, как попасть Список экстремистских, материалы должны пройти экспертизу.

Как правило, экспертиза является комплексной (комиссионной). В неё входят психологи, лингвисты, а в случае религиозно мотивированного экстремизма привлекаются религиоведы. По закону «О противодействии экстремистской деятельности», информационные материалы признаются экстремистскими федеральным судом по месту их обнаружения, распространения или нахождения организации, осуществившей производство таких материалов. В реализации этого предписания выявляются любопытные «географические особенности». Обнаружение распространения таких материалов чаще всего происходит в районных центрах или городах Сибири и Дальнего Востока. И это при том, что офисы и издательства религиозных организаций, причастных к их распро-

странению в основном находятся в Москве и в Санкт-Петербурге. Но даже если литература, признанная судами экстремистской, издаётся за рубежом, то и она распространяется прежде всего в Москве и в Санкт-Петербурге, поскольку здесь сконцентрировано больше всего миссионеров. Но, по необъяснимым причинам, изъятия экстремистских материалов, содержащихся, например, в изданиях иеговистов и саентологов происходят в Горно – Алтайске и Сургуте (Ханты – Мансийский автономный округ - Югра), Йошкар –Оле, Чебоксарах. Здесь же проводятся следствия, заказываются экспертизы, выносятся судебные решения.

Несуразица наблюдается в организации и в качестве экспертных заключений по делам об экстремизме. Изучение составов экспертных комиссий показывает: к проведению ни одного экспертного заключения не были привлечены авторитетные религиоведы. Если судить по резонансным судебным процессам, то самые квалифицированные объективные религиоведы трудятся сегодня в Кемеровском госуниверситете, хотя здесь нет и никогда не было кафедры религиоведения и профессиональных религиоведов. Тем не менее, это учебное заведение более 10 раз назначалось для проведения экспертных заключений по обвинению в разжигании ненависти и вражды по отношению к религии. Именно «эксперты» этого университета взялись за проведение экспертизы по признанию книги «Бхагават - гита как она есть» экстремисткой после того, как в ходе первого судебного процесса в Томске авторы экспертного заключения по этой же книге отказались поддерживать выводы собственной экспертизы и вышли из процесса.

Но даже привлечённые в качестве экспертов профессиональные религиоведы порой демонстрируют удручающе низкий уровень религиоведческой культуры. На основании заключения экспертов по комиссионной комплексной судебной экспертизе (при участии Сергея Астапова) решением Ростовского суда была ликвидирована местная религиозная организация Свидетели Иеговы «Таганрог». При чтении пространного экспертного заключения Астапова поражает не только игнорирование принципов свободы совести и положений Федерального закона « О свободе совести и о религиозных объединениях», но и та легкость, с которой, походя, одним, двумя предложениями в публикациях вероучительного содержания обнаруживается формирование негативного образа других вероучений. Несмотря на кандидатскую степень, эксперт на полном серьёзе считает негативным восприятие Римско- католической церкви, используя «при этом исторические факты, компрометирующие католическую церковь (конкордат с фашисткой Германией, порочность некоторых римских пап, случаи безнравственного поведения священнослужителей...» Правда, затем следует оговорка о предостережении «против отождествления Католической церкви с Великой блудницей Апокалипсиса.

В религиоведческом разделе экспертизы перечисляются высказывания, будто бы демонстрирующие негативное отношение Свидетелей Иеговы к разным элементам традиционного христианства: «многие священники лживо утверждают, что могут помочь умершим», некоторые религии учат тому, что после смерти плохие люди вечно мучаются в огне». Отметим, что все приведён-

ные суждения содержатся не в трактате сравнительного религиоведения или полемическом сочинении, а экспертизе, которая, по определению, должна быть свободна от конфессиональной и идеологической ангажированности.

Но вершиной религиоведческого творчества Астапова следует назвать причисление к экстремистским высказывания великого русского писателя Льва Николаевича Толстого о вероучении и обрядовой практике Русской Православной Церкви.

В большинстве случаев тексты экспертных заключений перекачываются в судебные решения, тем самым юридически одобряя позицию экспертов, в том числе нередко имеющих весьма отдалённое отношение к теоретическому и практическому религиоведению. Не обладая необходимыми религиоведческими познаниями, судьи фактически принимают на веру любые заключения экспертов. Ни в одном судебном процессе судьи, прежде чем заслушать экспертное заключение, не выясняли уровень профессиональной квалификации эксперта, его образование, научную степень, наличие научных трудов, опыт участия в проведении религиоведческой экспертизы. На наш взгляд, игнорирование неуклонного установления в ходе судебного заседания способности эксперта объективно и качественно вынести заключение о наличии или отсутствии в предъявленных материалах является одной из причин низкого уровня судебных решений по делам об экстремизме. Поэтому подробный опрос эксперта на предмет выяснения соответствия его профессиональных качеств требованиям, предъявляемым к привлекаемым для проведения экспертизы, должно стать неуклонным условием судебных рассмотров дел об экстремизме. Соблюдение этого условия позволит существенно повысить качество экспертных заключений, отстраняя от участия в проведении экспертизы случайных людей. Не следует забывать, что «эксперт» - это лицо, обладающее специальными знаниями и привлекаемое для проведения экспертизы. Соответственно, современное значение слова «экспертиза» означает исследование вопросов, требующих специальных познаний в конкретных областях.

Результаты

Размещение на сайте Минюста «Списка экстремистских материалов» призвано было способствовать повышению эффективности противодействия распространению экстремистских идей и экстремистской деятельности. Однако, на деле «Список» не способен сколько – нибудь повлиять на снижение экстремизма во всех его проявлениях. Трудно себе представить, каким образом он может быть использован сотрудниками правоохранительных органов в их повседневной работе. Они просто утонут в этой постоянно увеличивающейся лавине экстремистских материалов, непрерывно поступающих из разных уголков нашей необъятной страны. К тому же, по содержащимся в Списке материалам экстремистской направленности весьма трудно составить объективное представление о масштабах распространения различных проявлений экстремизма, поскольку, как уже отмечалось, дела об экстремистских материалах зачастую рассматриваются не в местах дислокации религиозных центров, издательств, а по месту их обнаружения.

Мало пользы «Список» может принести и научному сообществу, так как исследователю состояния экстремизма, в том числе и религиозно мотивированного, придется заниматься идентификацией многих материалов, закодированных знаками, цифрами, непонятными аббревиатурами.

И, наконец, «Список» не выполняет профилактические функции, его продолжительное существование не оказывает упреждающее воздействие на потенциального изготовителя или распространителя экстремистских материалов. Почти 80% размещённых в списке экстремистских материалов можно найти в Интернете. Поэтому «Список» в его сегодняшнем виде может или вызывать любопытство к содержанию столь необычного документа, однако, куда хуже – может оказаться «наглядным пособием», своего рода «путеводителем для потенциального экстремиста. Его может воодушевить как внушительный массив экстремистских материалов, так и возможность беспрепятственного доступа к ним через Интернет. Поэтому составителям «Списка» следует подумать над тем, а нужен ли он вообще в его сегодняшнем виде. А если все же он нужен, то необходимо радикально изменить существующий формат размещаемых документов. Упоминание в Списке того или иного материала не должно ограничиваться одним лишь его названием, целесообразно раскрыть (хотя бы одним предложением) экстремистскую направленность такого материала. Список не должен быть документом, механически фиксирующим материалы, признанные судами экстремистскими. Придание этому документу большей содержательной ясности и прозрачности, будет способствовать более эффективному противодействию экстремистской деятельности.

Каримов Б.Р.

Ташкент, Узбекистан

ОБЕСПЕЧЕНИЕ МЕЖНАЦИОНАЛЬНОГО СОГЛАСИЯ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В УЗБЕКИСТАНЕ

В процессе глобализации происходит интенсивное развитие национальных и конфессиональных социальных групп и соответственно усложняется система межнациональных и межконфессиональных отношений. Формирующиеся в различных государствах национальные культурные центры имеют важное значение в этом процессе, способствуя развитию взаимопонимания и сотрудничества государствообразующей нации с другими нациями и с их национальными государствами. В современную эпоху глобализации, сопровождающуюся массовыми миграциями представителей различных наций и конфессий в рамках мирового сообщества возрастает роль межкультурного диалога как фактора обеспечения межнационального согласия и межконфессиональной толерантности в большинстве стран мира становящихся все более поликультурными. Во многих государствах возникает система национально-культурных центров наций, не являющихся государствообразующими, что способствует институционализации межнациональных отношений, формированию устойчивой системы их регуляции в направлении достижения межнационального со-

гласия, консенсуса, толерантности, терпимости в отношениях между различными нациями.

В основе определения понятий «межнациональное согласие», «межнациональная толерантность» лежит определение понятия «нация». В зависимости от различий в определениях понятия «нация» будут различаться и определения понятий «национальность», «национальная группа», «национальное государство», «идея национальной независимости», «межнациональное согласие» и «межнациональная толерантность». В современной мировой науке существуют различные подходы к определению понятия «нация»: примордиалистский, конструктивистский, инструменталистский, религиозный, этнический, этатистский, ойкуменический, гумелевский, релятивистский, антропобиологический, психологический, социологический, культурологический, политологический, правовой, экономический, философский, мистический и др. Каждый из этих подходов встречает трудности и противоречия в соприкосновении с реальной картиной развития наций и межнациональных отношений, в итоге выявляется их неполнота и недостаточность.

Одним из подходов является ойкуменическая теория нации. На ее основе развиты концепции этноцизма и этнолингвопанизма [1],[2]. Нация как социальная общность не может реализоваться вне отношений деятельности и общения своих представителей. Эти формы межличностных взаимодействий разворачиваются как внутри каждой нации, так и между представителями различных наций, являясь в этом случае формой выражения межнациональных отношений, деятельностей и общения. Таким способом нация формирует свою сущность как субъект общественно-исторической деятельности в рамках своей ойкумены. Между нациями в процессе межнационального общения происходит обмен материальной и духовной деятельностью и их результатами, что ведет к изменению структуры и сущности наций как субъектов взаимодействия. Это оказывает фундаментальное воздействие на процесс социализации личностей в аспекте становления их представителями общающихся наций, формирования у них национального сознания и самосознания; национальных потребностей, интересов, ценностей; национальной ответственности, гордости и психологической специфики.

Культуры межнациональных коммуникаций, интеракций и перцепций должны быть системно развиты в ходе совместной деятельности для развития культуры межнационального общения. Эффективная и плодотворная межнациональная совместная деятельность ведет к развитию толерантности, сплоченности и сотрудничества в системе межнациональных отношений.

Ойкуменическая теория нации показывает, что такие характеристики нации, как общность территории, экономики, языка, культуры, социально-психологических черт являются акциденциями, но не атрибутами. То есть это полезные желательные средства существования и развития нации, но они не являются атрибутивными, неотъемлемыми, сущностно необходимыми качествами нации. Согласно ойкуменической теории нации, атрибут нации — это место, субъектность и деятельность нации в системе межнациональных отношений в ее ойкумене. В процессе глобализации ойкумены большинства наций расширились

до охвата всей мировой цивилизации. Однако и в этой ситуации ойкумена каждой нации имеет свою уникальную структуру. Ныне нация выступает как субъект исторического социального действия в мировой цивилизации. Общечеловеческие, основанные на гуманизме, ценностные оценки деятельности этого субъекта истории приобретают доминантный приоритетный характер и обеспечивают стремление каждой нации к позитивному самоутверждению и самореализации в мировой истории, в региональной и мировой цивилизации.

Основывая свою деятельность на ойкуменической теории нации, каждая нация как социальная общность получает возможность сознательно регулировать меру развертывания элементов системы своих акциденций и не быть бескомпромиссной хранительницей, и в этом смысле заложницей всех своих акциденций, вынужденной даже в ущерб своей сущностной определенности в качестве позитивного субъекта всемирной истории, даже с применением антигуманных методов, обеспечивать принадлежность себе каждого элемента системы своих акциденций. Нация приобретает гуманную сущность, имеющую общечеловеческий духовный интеллектуальный характер. Это создает широкие возможности для достижения каждой нацией системы разумных консенсусов с другими нациями в межнациональных отношениях.

В Республике Узбекистан проживают в дружбе и сотрудничестве представители более 130 этносов и 16 конфессий. После достижения независимости в стране большое внимание уделяется развитию межнациональных и межконфессиональных отношений на основе общепризнанного в мировой цивилизации принципа толерантности, созданию равных условий и возможностей для представителей всех наций и конфессий. Одновременно уделяется внимание и формированию в стране национальной идеи, патриотическому воспитанию. Это особенно значимо в ходе включения страны в общемировой процесс глобализации. Национальная идея понимается в этатистском, государственном смысле, то есть как выражение идеологического единства всего народа Республики Узбекистан.

Обеспечение взаимосвязи общечеловеческого с национальными и профессиональными аспектами социальной жизни является важной особенностью национальной политики Республики Узбекистан. Представителям всех наций предоставлена возможность формировать свое национальное историческое самосознание, сохранять историческую память нации о своем этногенезе, об этнических, языковых и религиозных процессах развития своей нации, об отношениях ее с окружающими нациями, о процессе складывания своей нации наряду с ее ойкуменой.

Человек объективно и субъективно имеет место своего рождения, родной край, родной социум, Родину, у него формируется патриотизм, привязанность и любовь к ним. Субъекты социального действия не имеют права лишать человека его Родины. Человек имеет право добровольно покинуть свой родной край. Следовательно, только социум основанный на принципе толерантности может быть размещенным на единой территории и обеспечивающим одновременно право каждого человека на обладание Родиной и на свободное саморазвитие. Право человека, личности на свободу саморазвития и самовыражения не осу-

ществимо без реализации в практике социальной жизни принципа толерантности, взаимной терпимости в отношениях между национальными, языковыми и конфессиональными общностями, с которыми идентифицирует, отождествляет себя личность.

Конституции современных демократических государств, в том числе и Республики Узбекистан, закрепляют одинаковые права и свободы всех граждан, которые рассматриваются как равноправные перед законом вне зависимости от различия пола, расы, места рождения, национальности, родного языка, религии, социального происхождения, убеждений, личного и общественного положения.

Принцип толерантности возможен в коммуникации, общении между такими различающимися по определенным признакам группами населения социума, толерантность в общении которых не разрушает реализации основных прав и свобод человека в данном социуме в целом и глобально в рамках человечества.

Принцип толерантности во внутригосударственном общении является необходимым основным принципом, обеспечивающим механизм мирного сосуществования и сотрудничества в территориально едином государстве многообразия социальных групп, отличающихся по цивилизационной, национальной, конфессиональной, расовой, этнической, языковой, культурной, гендерной и другой идентичности.

Принцип толерантности в межгосударственном, международном общении является фундаментальным принципом обеспечивающим механизм мирного сосуществования и сотрудничества на территориально единой планете Земля в системе мировой цивилизации многообразия государств, их конфедераций и федераций, сформировавшихся на основе деятельности различных цивилизационных, конфессиональных, расовых, национальных, этнических, языковых, культурных, гендерных и других социальных групп.

Межнациональное, межконфессиональное, межязыковое, межрасовое согласие, компромисс, отказ от нетерпимого отношения к инаким и к инакомыслящим являются необходимыми компонентами осуществления принципа толерантности.

Гуманистические демократические государства исходят из принципа, что человек, личность является фундаментальной ценностью, а государство есть средство обеспечения прав, свобод и интересов человека. Поэтому этатистская концепция нации не должна абсолютизироваться и человек не должен рассматриваться как подчиненный элемент нации-государства. Положение представителей даже очень малочисленных этнических групп в Республике Узбекистан свидетельствует о том, что в их отношении в стране не проводится антигуманистической ассимиляторской национальной политики так называемого «правильного котла наций». Представители всех наций в Республике Узбекистан имеют право на свободное развитие своей национальной идентичности и национальной культуры. Обеспечиваемый в Узбекистане принцип толерантности в межнациональных отношениях способствует межнациональному согласию в стране.

В соответствии с Конституцией Узбекистана все граждане независимо от национальности имеют равные права и обязанности. Внимательное и уважительное отношение к языку, традициям и обычаям каждого народа, создание необходимых условий для сохранения и развития их самобытности являются приоритетами национальной политики нашего государства. Свидетельством этого является создание и успешное функционирование 150 национальных культурных центров, деятельность которых направлена на сохранение и развитие родного языка, культуры, традиций и обычаев своего народа. При ряде центров созданы воскресные школы и курсы по изучению родного языка. В Узбекистане создан Республиканский Интернациональный культурный центр, объединяющий деятельность всех национальных культурных центров страны. Преподавание в школах Узбекистана ведется на 7 языках. Организовано издание системы газет и журналов на узбекском, каракалпакском, русском, таджикском, казахском, кыргызском, туркменском, корейском, английском, французском и других языках. На 10 языках ведется теле- и радиовещание. При издательско-творческом доме «Узбекистан» созданы национальные редакции для подготовки учебников и методической литературы на различных национальных языках. В вузах Узбекистана имеются кафедры казахской, кыргызской, корейской, русской, таджикской, туркменской филологии. Республиканский интернациональный культурный центр помогает национальным культурным центрам в их работе, способствуя укреплению их роли в обществе. Представители различных наций и народностей участвуют во всех сферах деятельности страны, среди них много руководителей государственных органов, крупных предприятий, организаций и частных фирм. Они представлены и в высшем законодательном органе страны – Олий Мажлисе. Представителям многих национальностей присвоено высокое звание «Узбекистон Кахрамони» («Герой Узбекистана»), а также многие награждены орденами «Буюк хизматлари учун» («За выдающиеся заслуги»), и другими.

Свобода мысли, плюрализм и толерантность должны рассматриваться как общечеловеческие ценности, обеспечивающие как фундаментальное право каждого человека на творческое самовыражение, так и возможности прогрессивного развития каждой страны.

Конституции демократических государств мира, в том числе и Конституция Республики Узбекистан, обеспечивая принцип построения светского, демократического, правового, плюралистического государства и справедливого гражданского общества, в котором будут гарантированы все общепризнанные мировой цивилизацией интересы, права и свободы человека, предполагают реальное соблюдение принципа толерантности, свободы мысли и плюрализма во всем многообразии социальных, межличностных, внутригосударственных и межгосударственных отношений.

Успешное развитие наций и национальных культур в независимом Узбекистане является результатом государственной национальной политики, благодаря которой в стране обеспечивается гражданский мир и межнациональное согласие, идет процесс взаимообогащения наций, их национальных культур, традиций и обычаев. Этому содействует развитие законодательной базы, направ-

ленной на развитие национальных языков и культур. Развивающаяся в стране идея национальной независимости Узбекистана, национальная идея страны направлена на ее процветание и составляет духовный стержень, способствующий духовному и идеологическому единству народа Узбекистана.

Реализация суверенитетов человека, нации и государства, их интересов, прав и свобод также невозможны без осуществления принципа толерантности в аспекте совместного участия различных конфессиональных и атеистических групп в социальной жизни.

Религия в социальной жизни Человечества, Центральной Азии и, в частности, Узбекистана играет существенную роль. Ныне эта роль имеет тенденцию к усилению. В этой связи появляется проблема сочетания демократии, прав человека на свободу плюралистического саморазвития с существенной ролью религиозного мировоззрения в духовной и социальной жизни. Эта проблема является фундаментальной научно-теоретической проблемой Человечества и одновременно практической проблемой для многих регионов планеты и, в частности, для региона Центральной Азии.

После достижения независимости Узбекистана в стране произошло фундаментальное изменение в отношении к вопросам религии и свободы совести. Узбекистан выбрал общечеловеческий светский путь развития. Законодательство республики закрепило равные права и обязанности представителей всех конфессий и неверующих. Верующие Узбекистана свободно отмечают свои религиозные праздники. С 1992 года для согласования взаимоотношений государства и конфессий функционирует государственный орган – Комитет по делам религий при Кабинете Министров Республики Узбекистан. При нем образован Совет по делам конфессий. В состав Совета по делам конфессий входят руководители Управления мусульман Узбекистана, Ташкентской и среднеазиатской епархии Русской Православной церкви, Римско-католической церкви, Союза церквей Евангельских христиан-баптистов, Центра церквей христиан полного Евангелия, Евангелическо-Лютеранской церкви, еврейской общины Ташкента. В Республике Узбекистан зарегистрированы 2227 религиозных организаций 16 конфессий. Из них: мусульманских организаций - 2046, христианских организаций - 165, еврейских общин - 8, общин бахаи - 6, обществ кришнаитов – 1, буддийских храмов - 1. В 1999 году создан Ташкентский Исламский университет. В Узбекистане действуют 10 средне-специальных исламских учебных заведений (медресе), православная и протестантская семинарии. За годы независимости построено или реставрировано множество мечетей, медресе, церквей, синагог и религиозных храмов других конфессий. Праздники Курбан-хаит и Рамазан-хаит объявлены выходными днями. Переведены на узбекский язык и изданы Коран, Новый завет и 16 книг Ветхого завета.

В сфере научных разработок целесообразно исследовать соотношение понятий толерантного общества с понятиями атеистического общества, религиозного общества и открытого общества. В религиозном обществе абсолютизируется роль одной из религий и соответственно одного из мировоззрений, эта концепция жизни, жизнеустройства, социальной и индивидуальной жизни считается абсолютно верной, а все остальные неверными и заслуживающими от-

вержения. В атеистическом обществе абсолютизируется роль одного из атеистических мировоззрений, эта концепция организации социальной и индивидуальной жизни считается абсолютно верной, а все остальные неверными, заслуживающими отвержения.

В гносеологическом аспекте в основе обоих этих мировоззренческих позиций лежит уверенность в обладании абсолютной истиной и в отсутствии истины у других позиций. В социальном аспекте обе эти концепции принимают за основу своей позиции тезис о том, что социальные субъекты, духовно субъективно уверенные в обладании Истиной имеют право применить насилие против социальных субъектов, которые не принимают эту Истину. Признание этого тезиса приводит их к концепции существования неравноправия и неравенства социальных групп, к убеждению в привилегированности своей социальной группы, и в итоге приводит к бескомпромиссности, нетерпимости, нетолерантности их деятельности, ведет к конфликтам, антигуманистическим акциям, к нарушению мирного сосуществования различных социальных субъектов в едином поликультурном социальном пространстве.

Толерантное общество является фундаментальной необходимостью для обеспечения потребности каждого члена общества в свободном саморазвитии без ущемления такого же права других членов общества. Принцип толерантности является частным случаем кантовского категорического императива, который утверждает необходимость взаимодействия данного человека с другими людьми по тем принципам, которые он считал бы целесообразными для использования в качестве всеобщих принципов взаимодействия между всеми людьми. Толерантное общество это общество в системе общественных отношений которого действует принцип толерантности. Толерантное общество принципиально отличается от атеистического общества и религиозного общества, как от обществ с доминантой моноидеологии.

Проблема отношения государств и социумов с религиозными общинами (для государств Центральной Азии, в первую очередь, с мусульманской общиной), является судьбоносной для будущего развития мирового сообщества государств. Сумеют ли государства сохраниться как светские зависит от теоретического и практического решения этой проблемы. По моему мнению, актуальность, фундаментальность, стратегическая роль, сложность и недостаточная научная разработанность этой проблемы свидетельствуют о целесообразности создания при ЮНЕСКО Международного института религиоведения и толерантности и его региональных филиалов, в частности, и в регионе Центральной Азии.

Осуществление гарантированного Конституцией Республики Узбекистан принципа свободы совести обеспечивает реализацию принципа толерантности в системе межконфессиональных отношений в стране. Активная деятельность Республики Узбекистан в сфере отношений государства и религии, межконфессиональных и межнациональных отношений способствует обеспечению межрелигиозной толерантности и межнационального мира и согласия, формированию в Узбекистане общечеловеческой культуры межконфессионального и межнационального общения.

Библиографический список

1. *Каримов Б.Р.* Проблемы развития нации и национального языка. Ташкент, 1995.
2. *Каримов Б.Р.* Ойкуменическая концепция нации и проблемы развития языков. Якутск, 2004.

Комлева Е.В.
Дортмунд, Германия

ОТ ПРАВОСЛАВИЯ К ФЕНОМЕНУ ЯДЕРНОЙ ЭНЕРГИИ: ЗАИМСТВОВАНИЕ ФРАГМЕНТОВ МЕТОДОЛОГИИ АНТРОПО- СОЦИАЛЬНОГО ТОЛКОВАНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Нельзя сказать, что гуманитарные науки, философия, теология, литература и искусство XX-XXI веков оставили амбивалентный феномен ядерной энергии (основные понятия - http://narfu.ru/aan/archive/AaN_2012_5.pdf), как важную часть бытия, без внимания (см., например, три мои статьи по адресу <http://e-conf.nkras.ru/konferencii/econf/filos.html>). Тем более, в условиях глобализации и информатизации. Но этого внимания явно мало. И, пожалуй, недостает примеров, индивидуальных и коллективных, “высшей пробы” по таланту “исполнителей”. Нет достойной методологической базы и полноты смотра. Такая база может формироваться через фундаментальные аналогии, которые необходимо выбрать. Полезным обещает быть социокультурное соосмысление феноменов ядерной энергии и религии. Прежде всего - подход от постулатов и богословских достижений христианства и Православия. Обозначим лишь предпосылки и контуры такого подхода. Мы не будем затрагивать вопросы веры в Бога. Аналогично, в какой-то мере, учебным курсам “Основы православной культуры”. Это личное дело каждого. Будем направляемы лишь спецификой методологии Православия и, в контексте сопряжения феноменов, основными вопросами “зачем?”, “почему?” и “как?”

Особое значение предлагаемый подход имеет для Сибири. Всему миру известно, что именно в Сибири расположены уникальные российские (и крупнейшие мировые) ядерные предприятия военно-промышленного комплекса: Сибирский химический комбинат (рядом с Томском) и Красноярский горнохимический комбинат. Именно этим комбинатам мир обязан тем, что не было третьей мировой войны – ядерной. Эти комбинаты материально обеспечили ядерное сдерживание, пользу которого в тех конкретных исторических условиях теперь оспаривают лишь политиканствующие краснобаи, но не серьезные историки. В одном из первых документов, подписанных И. Сталиным в рамках развертывания Атомного проекта СССР, именно в Томске, на базе Томского политехнического института, было предписано готовить кадры для ядерной отрасли ВСЕЙ СТРАНЫ. Разве Краснокаменск, о котором прямо говорится в ста-

ть, это вне Сибири? Тобол, Иртыш, Обь, Енисей – все эти реки получили отпечаток ядерной индустрии. Не для изучения ли и этих последствий создано структурное подразделение РАН в Тобольске? Норильск и нефтегаз шельфа Карского моря (и восточнее) не могут работать без атомных ледоколов. Подземные ядерные взрывы производили в некоторых сибирских районах. Есть еще много подобных фактов. Это все история. А как дальше быть с наличием и дальнейшим развитием ядерной индустрии Сибири? Раньше никто никого об этом не спрашивал. Строили – и все. Так надо было. Теперь, в новых условиях и с учетом прожитого, возможно и нужно принимать решения иначе. И еще: давным-давно судьба показала Сибирь Ф. Достоевскому, без обращения к которому антропосоциальную ядерную тематику “не разрулить”. Об этом статья.

ВСЕЛЕНСКОЕ И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ РОДСТВО

У ядерного и религиозного феноменов много общего в базисе и пограничных темах. Ядерной энергии (равно как космологическим и геологическим процессам) присущи элементы вечности по сравнению с жизнью человечества, а также прямой “вклад” в реальность его существования. Что в сфере социальных явлений имеет хоть как-то схожие параметры времени и значимость для осмысления генезиса человека и проявления людей как цивилизации? Конечно же, прежде всего, религия, а также ее мировоззренческая составляющая. Христианство и Православие ориентируют человека на вечность, рассматривают ключевые, земные, проблемы в таком ракурсе. Они дают нормы, иногда парадоксальные, земной (внешней и внутренней) жизни людей – добра и зла, чтобы иметь достойную перспективу будущего.

Человек принадлежит двум мирам - материальному и духовному. С одной стороны, мы - дети энергии и вещества звезд. Мы состоим из молекул, атомов и атомных ядер, то есть ядерная энергия не только вне, но и внутри нас. В прямом и переносном смысле. С другой, - “Бог - Отче наш”. Уже начало материального мира и биологической жизни, как известно, трактуют именно эти две концепции. Недавно найденный (величайшее научное открытие последних пятидесяти лет) бозон Хиггса самими физиками назван “частицей Бога”. От них же и “Троица” – название первого в мире испытания технологии ядерного оружия.

Страны христианской культуры первыми освоили ядерную энергию. Западные христианские философы и теологи первыми в ядерном мире обозначили новый уровень проблем о сути и будущем, как христианства, так и человечества в целом [1],[2].

ЗАЧЕМ НУЖНО?

Согласно христианству и Православию, мир устроен так, что есть рай и ад. Человечество должно выбирать между ними. С полным осознанием и того, и другого. Ядерная энергия деяниями людей может на Земле обеспечить либо одно, либо другое. Познание ядерной энергии (в антропосоциальном контексте) и ее использование имеют обнадеживающий смысл только в единстве с глубоким пониманием (как основы действий в ядерной сфере) сути человека и общества.

Православие приводит к мысли, что наше нынешнее, так называемое нормальное, состояние глубоко ненормально по существу. Потенциал человека велик, но нельзя, чтобы человек “неочищенный” проявлял себя в полной силе. Богоподобная природа человека с огромным потенциалом глубоко повреждена. Как следствие, политическое и научно-техническое развитие человечества вопреки первоначальным благим намерениям привело к возможности краха земной цивилизации. В глобальном плане необходимо очеловечить человечество, победить внутреннее зло в человеке, чтобы не случались все новые и “совершенные” “Содомы” и “Гоморры”. Причем апологеты Православия (например, профессор-богослов А. Осипов) доказывают это вполне светски, научно, логично, исторично, на фактах [3]. Добавим, что далеко не все ладно с чистотой души и у профессионалов ядерного дела. А это - !?!?

Хотя у Православия пока нет однозначного, на все случаи “ядерной” жизни мировоззренческого “рецепта”, оно располагает общечеловеческим опытом, который формировался тысячи лет. Опыт этот и истина Откровения (если принять таковое за факт) позволяют черпать из них многое вновь и вновь. И это хороший базис при грядущем соосмыслении, совместно атеистами и верующими, ядерного феномена и человечества. Непродуктивно упорствовать и блокировать продвижение, сосредоточившись исключительно на анализе истинности и правомочности религии. Целесообразно методологически учиться у мировоззрения, которое “во веки веков”. Поэтому в предстоящем соработничестве предпочтительны каноны и апологеты религии. Хотя без внимания не должны быть оставлены и доводы критиков религии, особенно когда они мотивируют всестороннее обсуждение вопросов методологии.

Мы не призываем критиковать религию или примитивно подстраиваться под ее каноны. Мы ищем для духовно-гуманитарной рефлексии ядерного феномена достойные интеллектуальные ракурсы и ресурсы, основания, позиции, концепции, принципы, подходы. И тут богатейший опыт религии как особого рода мировоззрения и устойчивого социального явления никак нельзя не использовать. При тщательности и корректности обращение к этому феномену возможно без ущерба для религиозных каноников и без нареканий со стороны светских философов. Потому что христианство, в изначальном смысле, если не считать его Откровением, – это тогда все равно некая чья-то гениальная “задумка”, пример пути, который может обеспечить позитивное изменение гбнущего мира через изменение человека.

Богословам в духовно-гуманитарном осмыслении феномена ядерной энергии и формировании приемлемого социоядерного будущего, думается, должна быть отведена важная роль. Особенно православным. База – оставшаяся, на фоне радикальных изменений (искажений первоначальной сути) других ветвей христианства, ориентация Православия на внутренний мир человека, на его духовное самосовершенствование. Лишь Православие еще имеет шанс не увлечься исключительно омирщением и социализацией, не отойти от первоначальной и главной задачи христианства – видеть глубинный корень всех бед и радостей, потерь и благ, земного и вечного, индивидуального и общечеловече-

ского бытия. В итоге – сохранить стремление к полноте очищения души, внутреннего мира человека.

ПОЧЕМУ ВОЗМОЖНО?

Апологеты Православия “идут в народ” научно-технической сферы. Ныне Русская Православная Церковь активна не только в сфере традиционных печатных и электронных каналов информации, но и в Интернет.

Патриарх Московский и всея Руси Алексей II писал: “Без упования на Господа... невозможен подлинный успех в области ядерной энергии” [4]. Наука и религия методологически во многом не являются абсолютными антагонистами. В глобальной проблеме возможности познания мироздания (в познании микромира и мегамира особенно.) их взгляды сходятся – адекватно познать нельзя. Наука и религия не только не антагонистичны, но и морально-нравственно начинают сближаться.

Протоиерей Д. Кирьянов отмечает: “С момента возникновения во второй половине XX века междисциплинарной области исследований «наука и религия» сформировалось множество концептуальных подходов... соотношения науки и религии”. Рассматривалась даже “программа «критического реализма» как моста между наукой и религией”, а также - методологические параллели [5]. Достаточно известно к тому же, на большем уровне обобщения, что христианство, например, методологически взаимодействовало и взаимодействует с различными нехристианскими культурами.

Различные религии уже высказывались по поводу ядерного оружия [6]. Адекватная религиозная оценка “мирного атома”, видимо, впереди. Обращение к достижениям мыслителей религиозной философии, практическому опыту Церквей и религиозных средств массовой информации может дать многое. Русская Православная Церковь, например, считает, что “внедрение” незыблемых духовных ценностей в научно-техническое творчество далеко выходит за национально-государственные рамки, непосредственно относясь к поискам оснований для строительства общечеловеческой цивилизации в новом тысячелетии [7].

Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС) провел в Сарове слушания “Ядерные вооружения и национальная безопасность России” и “Проблемы взаимодействия Русской Православной Церкви и ведущих научных центров России”. Митрополит (в то время) Кирилл на упомянутых слушаниях “Ядерные вооружения и ...” с предупреждением процитировал Библию: “Ибо, когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба” (1Фес, 5, 3). Эта мысль в первоисточнике дается в контексте темы Мессии, спасения человека, Суда Божьего, эсхатологических представлений, постоянного духовно-нравственного бодрствования и работы для людей. Знаковым событием в процессе сближения подходов естественных наук и религии к познанию мира явилось присвоение в 2010г Патриарху Кириллу степени почетного доктора НИЯУ МИФИ, а в 2012г. - МГУ. Во время работы XVI ВРНС (2012г.) вновь неоднократно вспоминали мысль: “Православию есть что сказать миру”.

На примере Сарова, его многогранного служения Отечеству, многими раскрывается суть органичного сближения Русской Православной Церкви и

Минатома, предопределенного уникальным значением Церкви и ядерной сферы в контексте защиты, спасения России - в прошлом, настоящем и будущем. “Физики без священников – современные папуасы”, - так видит ситуацию относительно ядерного центра в Сарове православный журнал “Фома” [8].

Профессор-богослов А. Осипов в 1991-99 годы был сопредседателем резонансной ежегодной Международной Конференции “Наука. Философия. Религия” в Объединённом институте ядерных исследований. Он более двадцати лет успешно читал лекции и дискутировал в аудитории физиков-ядерщиков, напоминая об ответственности ученых, в 2011г. получил в Дубне почетную награду ОИЯИ за выдающиеся достижения в богословии и многолетнее сотрудничество с этим институтом. Он же при толковании догмата Святой Троицы как удачные аналогии неоднократно использует концепты “человек” и “атом” [3].

ПОТЕНЦИАЛЬНЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СОПРЯЖЕНИЯ

Назовем лишь некоторые возможные ракурсы:

космизм/вселенность;

Троица;

единение с человеком;

всечеловечность (“и иудей, и эллин...”);

“дух творит себе форму”;

“по делам и мыслям нашим...”;

вера в свое дело, идейная твердость, святоотеческие традиции.

СОВРЕМЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ: ПРАГМАТИКА “ТОЧЕК РОСТА”

В России есть два ядерно-религиозных центра - Саров и Сергиев Посад. Высказано предположение о третьем [9]. Рассматривая в связи с ядерной энергией различные социальные институты, за рубежом предложили для гарантии надлежащего общественного внимания к долгой (миллионы лет) судьбе радиоактивных отходов создать “ядерное высшее пасторство” [10]. Думается, что в российском варианте в рамках многогранной концепции SAMPO нечто подобное могло бы быть связано, прежде всего, с системой приграничных сочетаний, с не исключительно общественной, но государственно-религиозной скрепой лежащей между ними территории, а в конечном итоге – страны в целом:

1) подземное международное ядерное хранилище в пределах Печенгской геологической структуры плюс Трифонов Печенгский мужской монастырь Мурманской и Мончегорской епархии;

2) аналогичный объект в Краснокаменске плюс молодое Краснокаменское благочиние Читинской и Краснокаменской епархии.

Причем многое применительно к этому варианту будет зависеть от профессионализма и морально-нравственных качеств российских геологов и горняков.

Главный вопрос атомной энергетики сегодня не технологический, а психологический, сказал, подводя итоги состоявшегося в рамках Петербургского экономического форума – 2012 “круглого стола” “Атомная энергетика: год после Фукусимы”, генеральный директор Росатома С. Кириенко (<http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=3854>). Атомная энергетика в России умрет без поддержки общественности, заявил журналистам первый заместитель гендиректора Росатома А. Локшин в кулуарах

седьмого международного общественного форума-диалога "Атомная энергия, общество, безопасность - 2012"

(http://www.ria.ru/atomtec_news/20120905/743554229.html). Говоря, скорее всего, о сиюминутных частностях, чиновники, не ведая того, что называется, "попали в яблочко".

Осмысление ядерного феномена и укоренение в социуме ядерного техно в значимых для цивилизации, легитимных и безопасных масштабах, как и религии (по крайней мере – христианства), глобально должно иметь цель не погубить человека, а спасти его. Ядерный пример, экзаменованный в координатах канонов Православия и в контексте социоядерного антропного принципа и социокультурной парадигмы

(http://narfu.ru/aan/archive/AaN_2012_5.pdf;

<http://www.dialog21.ru/biblio/komleva.htm>), послужит формированию общей социоядерной ментальности, индивидуальной и государственной. Созданию цивилизованных мировоззренческих и социально-гуманитарных оснований мудрого развития других амбивалентных относительно всего человечества наук и технологий, число которых впредь будет лишь множиться. В совокупности это может способствовать консолидации человечества перед лицом глобальных вызовов, грозящих ему уничтожением. А также выработке механизма осознания всеобщей сопричастности и ответственности человечества за свою судьбу.



Более ранняя попытка постановки темы обозначена в предыдущих моих публикациях(<http://noc.chgaki.ru/?page=conf>;

<http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=print&sid=118>;

Религия и феномен ядерной энергии: контуры социокультурного сопряжения. Специальный диплом за статью на конкурс научных работ "Ответственность религии и науки в современном мире", ноябрь 2005 г., Библейско-Богословский Институт святого апостола Андрея, Москва;

<http://helion-ltd.ru/komleva-sp-11-2008/>;

<http://helion-ltd.ru/philosophical-base/>;

<http://www.voskres.ru/economics/komleva.htm>;

<http://e-conf.nkras.ru/konferencii/econf/filos.html>;

<http://www.lawinrussia.ru/node/164207>;

<http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/10627.html> и др.). Она соответствует тенденции общего усиления гуманизации и гуманитаризации естественнонаучной и технической сфер.

Благодарю за поддержку исследований и ценные комментарии профессора Brigitte Falkenburg.

Библиографический список

1. *Jaspers K.* Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: politisches Bewusstsein in unserer Zeit. Munchen, 1958, 506 s.

2. *Garrison J.* The Darkness of God: Theology after Hiroshima. London: SCM Press, 1982, 238 p.

3. *Осинов А.И.* Аудио-лекции

(http://www.aosipov.ru/audio/audio_obshchii_spisok_leksij.html).

4. Приветствие Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II участникам слушаний “Ядерные вооружения и национальная безопасность России” (<http://pravсарov.nne.ru/content/publication/461/552/486/518.html>).

5. *Кирьянов Д.В.* Наука и религия: многообразие методологических подходов // Труды Тобольской Духовной семинарии, выпуск 2. – Тобольск: Тобольская Духовная семинария, 2011. – С. 117-134.

6. Ethics and weapons of mass destruction: religious and secular perspectives / edited by S.H. Hashmi and S.P. Lee. - Cambridge, 2004. - 533 p.

7. Доклад Патриарха Алексия II на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ, 2000г.

8. Физики без священников – современные папуасы. Беседа с сотрудниками Российского федерального ядерного центра, г. Саров // Фома. Православный журнал для сомневающих. Одобрен Издательским Советом Московского Патриархата. – 2003, №2(16) и Новый Мир. – 2004, №2.

9. *Комлева Е.В.* Антропосоциоядерный феномен // Век глобализации. – 2011, №2. – С. 140-149.

10. *Weinberg A.* Social Institutions and Nuclear Energy. In: Science 177 (1972), S. 27-34.

Константинов В.Н.

Владимир, Россия

ДИАЛЕКТИКА ТОЛЕРАНТНОСТИ И ИНТОЛЕРАНТНОСТИ

В рассказе русского писателя К.Тренева «Травосеяние» я прочитал с немалой долей юмора написанную фразу: «Но, конечно, как может и вам известно, разные убеждения бывают... Тоже вот и насчет природы... Вся природа больше от начальства зависит». Верно, разноголосица в определении содержания понятий всегда существовала. Трудно судить, насколько состояние физико-географических условий зависит от властей, но что касается проблемы толерантности, то, конечно же, следует принимать во внимание определения, данные авторитетными международными организациями и государственными структурами собственной страны. В «Декларации принципов терпимости», подписанной в ноябре 1995 года 185 государствами – членами ЮНЕСКО, сказано, что этот термин означает «уважение и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности».

Но без оговорок и уточнений, связанных с этой категорией, не обойтись. Толерантность не совместима с квазиценностями и антиценностями, в том числе жадностью, паразитизмом, убийством, терроризмом, войной, наркоманией и многими другими извечными врагами человечества. Должны ли люди быть терпимыми к обману, лжи, дезинформации, порнографии, манипулированию общественным сознанием, которые в конечном счете уничтожают человека, раз-

рушают нацию? Труднее обстоит дело с вредными привычками, связанными с более мелкими, несущественными погрешностями поведения, мышления индивида. Сложно судить, насколько уместны безразличие, моральный нигилизм к указанным и иным порокам человеческого поведения. Разумеется, неумеренное неприятие людских слабостей может привести к враждебности, «войне» всех против всех.

Против толерантности в западном ее понимании выступают и некоторые представители православной церкви, считая, что подобная терпимость означает принятие народом чуждых нашему духу ценностей, нравов, верований. Так, против преподавания толерантности в российских школах выступил Пермский и Соликамский епископ Иринарх, по мнению которого нам лучше бы заниматься пропагандой традиционных ценностей.

Действительно, во многих случаях толерантность, если ее понимать в качестве потворства, уступок, снисхождения, пассивности, все терпимости, принесет больше вреда, чем пользы. Скорее здесь уместна интолерантность, активная борьба против нарушений прав отдельных лиц и групп людей, расизма, этнической и религиозной нетерпимости.

Думается, другие участники данной конференции расскажут о многих сферах толерантности: гендерной, расовой, возрастной, географической, образовательной, политической, межклассовой и маргинальной. Скажу лишь несколько слов о религиозном фанатизме. Видимо, не существует религии, терпимой к другим конфессиям, ибо почти каждый убежденный верующий считает, что только он обладает абсолютной истиной, неподсудной со стороны иного индивида с другим мировоззрением. Религиозные фанатики убеждены, что все люди должны поступать в соответствии с принципами и догматами той конфессии, к которой принадлежат они. Но разумный человек не может без разбору пассивно воспринимать все то, что существует вокруг него.

Приведем примеры. В «Новом православном противокатолическом катехизисе», изданном в 2003 году по благословению епископа Мурманского и Мончегорского Симона, сказано буквально следующее: «Нынешний папизм – это антихристианская неоязыческая религия», «ложная антихристианская еретическая вера», «католики отпали от Главы всей Церкви – Христа» и т.д. Здесь уважением и терпимостью к верующим иной конфессии и не пахнет. Уместен и такой сюжет на эту тему. В середине 90-х годов прошлого столетия я ехал автобусом из Москвы во Владимир. Моим соседом в салоне оказался молодой человек с «казахской» редкой бородкой. Он два года проучился на инязе в пединституте, а затем поступил в один из московских православных вузов. До самого Покрова мы мирно с ним беседовали. Затем я поведал, что готовлю к изданию «Очерки истории религии» для студентов ВГПИ. Для написания лекции по католицизму мне потребовались книги об указанной религии. С этой целью я зашел в костел к кнездзу господину Стефано, который помог мне с приобретением нужной литературы. По инициативе уже бывшего собеседника наши разговоры тут же прекратились. Православный юноша, видимо, в знак протеста по поводу моего общения с католиком, напрочь замолчал, не проронив ни одного слова.

А уж об отношении к атеистам, светским гуманистам со стороны убежденных верующих и фанатиков и говорить не приходится. Однажды выпускник филфака пединститута, встретив меня на автобусной остановке, с немалой долей ехидства спросил: «Вы до сих пор преподаете научный атеизм?». Я ответил: «К сожалению, нет». До сих пор он со мной не здоровается, проходит мимо, выказывая явное небрежение к преподавателю, который смеет иметь иное мировоззрение. Лишь попутно замечу, что по многочисленным опросам студентов, указанная научная дисциплина значительно превосходила другие общественные науки по степени интереса и уровнем психологической удовлетворенности проводимых занятий. У меня до сих пор сохранились десятки положительных отзывов студентов о преподавании научного атеизма и истории свободомыслия.

Газета «Аргументы и факты» (28.03.2012 – 3.04.2012) поместила выдержку из выступления протоиерея В. Чаплина, хотя я никак не могу поверить, что подобное можно произнести. Он сказал: «Нравственное дело, достойное поведения христианина, уничтожить как можно больше большевиков». Хотя бы уж «большевистских лидеров», «руководителей», но не рядовых приверженцев коммунизма. Может быть, этот церковный активист не знаком с высказыванием бывшего главы Московской патриархии Алексия II, который на вопрос об отношении к атеистам ответил: «Отношусь к этим людям так же, как и другим. Среди атеистов есть разные люди. Одни лишь называют себя таковыми, другие слишком мало задумываются над смыслом бытия, третьи действительно убеждены в своих позициях». Можно только приветствовать подобное заявление, которое способствует налаживанию цивилизованных отношений между верующими и неверующими в нашей стране.

И последнее. Хотелось бы несколько слов сказать об «исторической» толерантности, конструктивному отношению к нашему недавнему прошлому, которое ныне оплевывается, отвергается, обихихивается. Антисоветизм и антикоммунизм становится чуть ли не государственной идеологией. Оказывается, мы, старшее поколение, наши отцы, деды – это «антропологические выродки», «совки», «безликие люди», «рабы». Многим из нас, преподавателям гуманитарных дисциплин, следовало бы воспитывать у студентов высокие моральные качества, такие, как справедливость, совесть, гуманизм, патриотизм, порядочность, правдивость. Кстати, вряд ли много будет пользы от изучения философии, если ее проблематику не наполнять этическим содержанием.

Кристиансен Р.И.
Тромсё, Норвегия
Перевод А.Н.Соловьевой

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В НОРВЕГИИ

Европейские истоки

В прошлом изучение религии в высших учебных заведениях велось в контексте теологических изысканий, т.е. другие религии рассматривались с позиции той, которую разделял исследователь. Факультет теологии был создан одновременно с основанием Университета Осло в 1811 году и два года позже начал свою работу. В течение 19 века изучение религии было синонимом изучения христианства, а другие религии рассматривались только в качестве дополнительного источника знаний по истории христианского учения. Основной целью было использовать знание о религии как таковой в качестве подготовки к лучшему пониманию Ветхого и Нового Завета.

Переворот в религиозных исследованиях связан с деятельностью Фредерика Макса Мюллера (1823-1900). Его лекции в Лондоне 1870 на тему «Введение в науку о религии» представляют собой начало современного религиоведения. Мюллер был лингвистом и использовал методы сравнительной лингвистики в области религии для создания нового подхода к исследованию религий в их сравнительном аспекте.

Теория религии Мюллера – это комбинация идей Просвещения и Романтизма. В соответствии с взглядами романтиков религия понимается как опыт переживания безграничного, а боги – как персонификация сил природы. Эта позиция, однако, уравнивается представлениями, относящимися к эпохе Просвещения, когда религия в основном связывается с формированием морального облика человека. Применительно к изучению религий, это означает, что для исследователя религиозных традиций человечества равно необходимо и осознавать сущностное единство, лежащее в основе вариативности религиозного опыта, и развивать такие человеческие качества, как толерантность и объективность. Каждая религия должна быть оценена как принципиально равная любой другой религии, и изучать чужие религиозные традиции нужно с той же долей уважения, какой пользуется своя религия. Вопрос религиозной истины внутри определенной религии необходимо вынести за границы ее изучения. *Истина* религиозного знания не находится в самом объекте изучения (индивидуальной религиозной традиции), но состоит в *методе* используемом для исследования религии как феномена культуры.

Институализация религиозных исследований связана с секуляризацией голландских университетов (Гронингена, Лейдена, Утрехта и Амстердама) в 1877 году. Чтение теологических курсов, таких как систематическая и практическая теология, было прекращено и заменено лекциями по общей истории религии и философии религии. Подобные изменения скоро произошли во Франции, в то время как во многих других странах, например Скандинавии, религиозные исследования долгое время продолжали быть областью знания, тесно

связанной, или даже включенной в предметное поле христианской теологии. Именно так обстояло дело в Норвегии.

Университет Осло.

Первая университетская кафедра истории религии была основана в 1914 году, несмотря на то, что лекции по этому предмету начали читаться на несколько лет раньше (1898). Норвежским первооткрывателем в этой области был Вильям Бреде Кристенсен (1867-1953). Он прервал изучение теологии через год после начала и сконцентрировал внимание на Египетской религии и других ближневосточных религиозных традициях. Изучив несколько языков, он использовал филологический подход к исследованию так называемых исчезнувших религий. Он продолжал свои изыскания, как в университете Осло, так и в других университетах за рубежом, но в результате стал преемником своего бывшего учителя проф. Корнелиуса П. Тъеле в Лейдене. В 1912, его пригласили на должность профессора Университета Осло, но предложение он отклонил. Он предпочел сохранить положение независимого исследователя, занимаемое им в голландском университете, вместо того чтобы принять конфессиональный подход к изучению религии, который преобладал в академических кругах Норвегии.

В то время, когда Бреде Кристенсен служил в университете Лейдена, самым распространенным взглядом на религию был эволюционный. Его целью было понимание развития религиозных традиций от их примитивных истоков до более высоко организованных систем. Кристенсен отвергал подобный взгляд и находил более интересными новые перспективы исследования с позиций зарождающейся феноменологии религии, представленной Герардусом Ван дер Лиувом и С. Дж. Бликером. Позже, ведущим представителем этой школы стал Мирча Элиаде.

В Норвегии появились и другие религиоведы, такие как Йохан Фридрих Шхенке (1869-1946), изучавший религию Израиля в ее историческом и культурном контексте. Шхенке стал первым профессором истории религии в Норвегии в 1914 году, после того как Кристенсен отклонил предложение стать профессором. Он занимал должность на факультете Истории и Философии, а не на факультете Теологии, хотя также был обязан читать лекции по общей истории религии студентам - теологам. Церковь, однако, была недовольна таким положением дел и настраивала студентов-теологов против его лекций. Так в Университете Осло началась история длительного конфликта связанного с изучением теологии и общим подходом к изучению религий.

После II Мировой войны на кафедре истории религии было два ведущих преподавателя. Первый – Георг Дж. Свердруп (1885-1951), получивший образование историка, но специализировавшийся в области социальных аспектов новых религиозных движений, религии в контексте фольклорной культуры, религии эпохи Викингов. Другим был Герман Лудин Янсен (1905-1986), теолог по образованию, позже сконцентрировавший внимание на гностических и ранних ближневосточных религиозных традициях.

Основание самостоятельного Факультета истории религии в Университете не происходило до 1956 года, и в течение нескольких лет Лудин Янсен был

его единственным преподавателем. В 1963 году, Алв Крагеруд был избран доцентом кафедры (став профессором Университета Бергена в 1967 году). Он преподавал целый ряд предметов, таких как феноменология религии, история религии, религии Греции и Рима, Ветхий и Новый завет и т.д. Курсы читались студентам отделений Истории религии, Христианства и для священнослужителей, обучавшихся на факультете Теологии. Отделение Христианства было частью факультета Истории и Философии. Оно было основано в 1957 году для обучения студентов по специальности учителя религии в государственных школах. С 1974 года отделение стало подразделением факультета Истории Религии, а в 1989 году перешло в структуру факультета Теологии в результате изменения его учебного плана.

Другие академические институты

В структуре Церкви Норвегии существует большое количество общественных организаций, особенно групп, поддерживающих миссионерскую деятельность в станах мира. Норвежское Миссионерское общество – это одна из групп, организовавшая в 1843 году учебное заведение по подготовке миссионеров. Сегодня оно преобразовано в Колледж Миссии («Misjonshøgskolen») предназначенный не только для миссионеров, но также для обучения рядовых священнослужителей для Церкви Норвегии и учителей религии в государственных школах. Колледж расположен в Ставангере на юго-западе Норвегии. Благодаря историческим связям с миссией, в этом образовательном учреждении придается особое значение знакомству с другими, не христианскими, религиями. Однако это обучение в большей степени подчинено интересам христианской религии и миссионерской деятельности. Подобная оценка распространяется, и даже в большей степени, на деятельность Норвежской лютеранской школы теологии в Осло («Menighetsfakultetet»), образовательного учреждения для подготовки священников и школьных учителей с более консервативных теологических позиций, чем на факультете Теологии Университета Осло, а также на Норвежскую Педагогическую Академию исследований Религии и Образования («Norsk Læretakademi») в Бергене, связанную своими корнями с Норвежским Христианским движением, существовавшим в течение 19 века. Академия является одним из нескольких частных университетских колледжей в Норвегии. Она состоит из двух школ: Школы образования и религии и Педагогического колледжа.

Отделения религиоведения норвежских университетов возникли в результате изменений, тесно связанных с теологическим образованием – исторической связи, которая время от времени становилась причиной множества конфликтов и антагонизма: результата сильного расхождения задач теологического и религиоведческого образования. Целью факультетов истории религии и религиоведения является изучение религии, свободное от конфессиональных и церковных оценок, в то время как целью теологического факультета считается исследование определенной религии с конфессиональных позиций, преследующих собственные интересы. На светском факультете религиоведения изучение религиозных традиций должно не только помочь студенту лучше понимать Христианство, но также обеспечить его средствами понимания любой

другой религиозной традиции на его собственное усмотрение. Конфликты же часто возникали в связи с академическим контекстом обучения религии. Религиозное образование в государственной образовательной системе Норвегии традиционно велось с конфессиональных позиций. Система общеобразовательных школ в Норвегии возникла в условиях, когда церковь являлась средством обучения молодежи христианской вере и «светская» точка зрения на религию до настоящего времени не встречалась. На самом деле, система государственного образования была реформирована только после II Мировой войны, таким образом, необходимым стало создание факультетов религиоведения, где учителя могли бы освоить более вне-конфессиональный и светский подход к религии как важному культурному феномену. Изучение религии также может включать в себя так называемые «светские мировоззрения» (светский гуманизм, Марксизм, натурализм и т.д.), часто оцениваемые способом сопоставления двух понятий «религии и мировоззрений».

Сегодня существует 3 отделения теологии, где готовят священников для Церкви Норвегии (два – в Осло, одно – в Ставангере). Другие церкви располагают собственными независимыми семинариями для подготовки священников на базе их теологических традиций. Далее, на сегодняшний момент существует 4 факультета религиоведения. В дополнение к Факультету истории религии в Университете Осло, также действуют факультеты религиоведения в Университете Бергена (реорганизованном в 1991 году так, что Факультет Христианства стал частью Факультета религиоведения), в университете Тронхейма (основанный в 1964 году) и в университете Тромсё (основанный в 1995 году). Все они осуществляют «светский» подход к исследованию религий, хотя в Тронхейме и Тромсё достаточно сильно акцентируется изучение христианства. Факультет религиоведения университета Тромсё включает в себя особое направление, целью которого является преодолению разрыва между религиоведением и теологией. Студенты могут по собственному желанию выбрать такой путь обучения, который позволит им быть рукоположенными в сан священника Церкви Норвегии.

Изучение религии в норвежских университетах обычно понимается как исследование религиозных традиций, как в прошлом, так и в настоящем. Факультет в Университете Осло специализируется на исторических аспектах изучения религии, используя термин «история религии» в качестве самоназвания. Подобные исторические исследования часто основаны на изучении священных текстов. Термин «наука о религии» или «религиоведение» также употребляется остальными тремя факультетами в Бергене, Тронхейме и Тромсё для того, чтобы акцентировать направленность на изучение религии как современного явления. В то время как исторический подход в религиоведении в большей степени основан на применении филологических и археологических методов, религиоведческий подход дополняется использованием социологических и антропологических методов. Таким образом, не существует какого-либо *уникального* или специфического *метода*, характеризующего изучение религии, но есть множество подходов, использование которых зависит от конкретной цели исследования.

Цель изучения религии в том, чтобы понять любую ее форму «изнутри», т.е. с точки зрения верующего. Религиозная интерпретация реальности и связанные с ней ценности принимаются как данность, поскольку обладают значимостью внутри определенной религиозной культуры. Подобная исходная позиция позволяет студенту религиоведу использовать различные методы и подходы. Не существует универсальной теории или метода, который гарантировал бы точность результатов исследования конкретного религиозного феномена. Конечная цель, однако, обуславливает необходимость выхода за пределы горизонтов самой религии. Научный подход к изучению религии обязательно включает в себя анализ и объяснение религиозного феномена на базе различных теорий и методологических подходов. Традиционно, религиоведческий подход фокусируется на объяснении исторической природы, но объяснения и анализ другого характера также должны играть в нем значительную роль.

Исследования религии в Тромсё

Факультет религиоведения Тромсё – самое молодое подразделение системы религиоведческого образования в норвежских университетах. В настоящее время в штате три полных ставки. Когда факультет будет полностью укомплектован кадрами, на ставок будет 7, 4 – религиоведов общего профиля и 3 – исследователей христианства. Цель факультета религиоведения – дать студентам необходимую квалификацию для проведения систематического и сравнительного анализа феномена религии как важной части общества и культуры, как в прошлом, так и в настоящем. Университет Тромсё выполняет особую задачу изучения саамов, северных норвежцев, также как и религиозных традиций народов Арктики в целом. Специальное место отводится антропологическим подходам к изучению религии и будущего меньшинств. В соответствии с региональными и национальными интересами акцент делается на исследование христианства, особенно его истории и этики.

Организация изучения религии в Тромсё может быть описана следующим образом (смотри таблицу ниже). Первый год целенаправленное изучение религии включает в себя три основных компонента: 1) введение в теорию и методы, используемые в изучении религии; 2) общее введение в различные религиозные традиции с акцентом на основных мировых религиях (Иудаизм, Христианство, Ислам, Индуизм и Буддизм), а также других религиозных традициях (Даосизм, Конфуцианство, Синто, Джайнизм, Сикхизм, Шаманизм и некоторые исчезнувшие религии, такие как Зороастризм, Египетские религии, Греческие и Римские религии, т.д.); 3) древние религиозные традиции саамов (шаманизм) и проявление религиозных традиций в контексте общества и культуры Северной Норвегии; 4) Христианство, его история и теология, включая этическую теорию и ценности в контексте современного общества.

После завершения первого года обучения, студенты могут решить продолжать изучение религиоведения в следующем семестре, в течение которого им дается общий курс методологии и отдельная тема из общего раздела истории религий. Далее студенты выбирают определенную сферу изучения. Выделяется пять основных разделов: Саамы/религии Северной Норвегии, Христианство, Ислам, Восточно-азиатские религии, древнескандинавская религия или

новые религиозные движения. В будущем могут быть дополнены и другие разделы, в зависимости от интересов и квалификации сотрудников факультета.

После 1½ лет специального религиозоведческого образования, выполнив рекомендации по двум другим академическим предметам, студенты могут подать заявку на написание Магистерской диссертации, что занимает два года (обычно дольше). Первый семестр посвящается изучению теории и метода, потом факультетом утверждаются предложения студента по написанию диссертации, которая выполняется им самостоятельно под руководством назначенного факультетом руководителя. Структура программы похожа на предлагаемые другими университетами. Специфической особенностью университета Тромсё является особое внимание, уделяемое региональному аспекту (религии саамов и религиозным традициям Северной Норвегии), а также возможность выбрать направление «христианской теологии», дающее право быть рукоположенным в Церкви Норвегии. Вся программа может быть обобщенно представлена в следующем виде:

<i>Базовый уровень: 4 общих компонента (1 год):</i>					
1. Теория и метод в религиоведении	2. Общая история религий; религия в современных обществах	3. Арктические / саамские/северные религиозные традиции	4. Христианство: теология, история церкви и этика		
<i>Промежуточный уровень: структура и темы (½ года)</i>					
Общие компоненты: <i>религиозный плюрализм</i> и методология					
1. Арктические/Саамские/Северные норвежские религии	2. Христианство: теология, история и этика	3. Ислам: история и теология	4. Восточно-азиатские религии	5. Древнескандинавские религии	6. Новые религиозные движения
<i>Уровень магистра: структура и темы изучения (2 года)</i>					
Общие компоненты: Теория и метод (один семестр)					
Альтернатива 1. Общее религиоведение Один из следующих компонентов: <ol style="list-style-type: none"> 1. Саамская / Северно Норвежская религия 2. Христианство 3. Ислам 4. Восточно-азиатская религия 5. Древнескандинавская религия 6. Новые религиозные движения + Магистерская диссертация (75 %)			Альтернатива 2: Христианская теология Обязательные темы: <ol style="list-style-type: none"> 1. один семестр: греческий язык (koine`) 2. Христианство: история и этика 3. Новый завет + Магистерская диссертация: 50%		

Лукша Е.С.
Владимир, Россия

ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Владимир Сергеевич Соловьёв родился в Москве 16 января 1853 г. в семье известного русского историка Сергея Михайловича Соловьёва. Род Соловьёва принадлежал к среде великорусского крестьянства, а затем перешёл в духовное сословие. Сергей Михайлович не продолжил линию отцов, обратившись к научной деятельности. Кропотливым трудом он шаг за шагом завоевал место в обществе, но оставался чужим в дворянской среде профессорских кругов из-за неприятия авторитета Карамзина.

Одарённая натура Владимира Соловьёва и его постоянные поиски истины сказались в ранние годы жизни. Сначала он поступил на физико-математический факультет, где преподавались не только математика и физика, но и все естественные науки. На тот момент он увлекался биологией. Но стоило ему не сдать какой-либо экзамен, как он сразу перевёлся на историко-филологический факультет и с большим рвением приступил к изучению чисто философских наук.

После окончания института он занялся преподавательской деятельностью, которая закончилась после его лекции в защиту убийц Александра III.

Глубокий ум и широкая натура обеспечили ему литературно-критическую и эстетическую работу. Впрочем, к концу жизни он возвращается к философии.

Владимир Соловьёв человек одинокий, можно сказать бездомный. Он был порывистый и восторженный, часто жил у друзей или за границей. К концу 90-х годов его здоровье стало ухудшаться, и он был вынужден приехать к другу князю Петру Николаевичу Трубецкому в его имение Узкое. В этом же имении 31 июля 1900 г он скончался.

Теперь нужно перейти к философии Владимира Соловьёва. В основе всего его творчества лежит стремление к универсальному всеединству, достижению «цельной жизни» на основе «цельного знания» и «цельного творчества». Путь к этому единству он видел в универсальном синтезе философии, науки и религии, т.е. опыта, знания и веры. Философия может и должна обладать относительной самостоятельностью, но только для того, чтобы вместе с наукой «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой теологией»[1, с. 449]. Философия является функцией религиозной сферы, которую она обслуживает, ибо отсюда философия получает свое зада-

ние. Смысл ее «относительной самостоятельности» еще не ясен, но важно то, что своего собственного задания философия не имеет.

«Цельная жизнь» не есть чисто субъективная целостность, т. е. не есть простое внутреннее единство интеллектуальных, эмоциональных и творческих движений, но есть живое и подлинное общение с Абсолютом.

Цель человеческой истории он видит в преобразении мира. Но преобразование человека и человечества он понимает магически-натуралистически, призывая к «теургическому деланию»- к участию человека в осуществлении божественного Промысла, к превращению мирского царства в царство Божие.

Абсолютная сфера, к которой устремлен человеческий дух, есть «положительное всеединство». Эта формула, подчеркивая укорененность отдельных «начал» в Абсолюте, конечно, сохраняет прежний религиозный смысл философии, но она здесь «нейтрализована», и постепенно, через принцип «всеединства», преобразует построения Соловьева в систему имманентизма.

Соловьев постоянно стремится показать тождество или близость того, что открывается религиозной вере через Откровение, с тем, к чему приходит наш ум, опирающийся на «идеальную интуицию». Это как бы 2 разные сферы, — и «совпадение» их построений лишь подчеркивает взаимную их отделенность.

От сближения философии и веры у Соловьева больше выиграла философия, чем вера, — иначе говоря, философия более взяла у него у веры, чем наоборот. Это, конечно, подлинный поворот философии к сокровищам веры, но еще не настоящая, органическая, изнутри растущая система философии христианства. Но, может быть, потому значение Соловьева в истории русских исканий и лежит более в области философии, чем в сфере религиозного сознания, Соловьев ставит вопрос не об «оправдании» философии тем, что дает вера, а, наоборот, ставит вопрос об оправдании веры итогами философского развития на Западе.

Так же идея универсального всеединства Соловьева подразумевала подчинение Православия католицизму. Отсутствие православного национального сознания толкало Соловьева на утопические проекты соединения Православия и католичества в «свободную теократию, в рамках которой русский народ должен пойти на самоотречение и признать папу главой вселенской церкви»[2, с. 11].

Природа, по учению Соловьева, одновременно множественна и едина. С одной стороны в ней царит начало разобщенности — пространство и время отделяют точки бытия друг от друга. Многообразие в природе есть, в сущности, повторение изначального многообразия в сфере идей, и в этом смысле природа в сущности своей не отлична от Абсолюта. Но не даром она есть его «другое»; пусть в природе те же элементы, что и в Первоначале, но они находятся в ней «в недолжном соотношении»: взаимное вытеснение, вражда и борьба, «внутренняя рознь» выявляют темную основу в природе, то хаотическое начало, которое характерно для «внебожественного бытия». Вместе с тем буйствующие в природе силы не разрушают ее; природа сохраняет свое единство, хаос постоянно укрощается самой природой, являющейся в целом подлинным космосом.

Учение Соловьева о том, что человечество как целое есть некое единство (метаэмпирическое или метафизическое), принадлежит к числу наиболее устойчивых его взглядов. В «Философских началах...», читаем, напр.: «Субъектом исторического развития является человечество как действительный, хотя и собирательный организм»[3, с. 175]. «Все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе и универсальный и индивидуальный, организм — организм всечеловеческий». «Душа мира или идеальное человечество, — пишет Соловьев о развитии нового понятия “всечеловеческого организма”, — содержит в себе и связывает все живые существа или души»[3, с. 141].

Значение Соловьева чрезвычайно велико и в истории русской философии, как таковой. Помимо того что его литературный талант приблизил труднейшие философские темы к широким кругам русского общества, он для целого ряда поколений был вождем в определенном философском направлении. Соловьев не поставил новых тем перед русским философским сознанием, но он с поразительной силой и, бесспорно, с огромным талантом поставил на первый план вопрос о системе философии. В том, как он сам строил свою систему, было много недостатков и слабых мест, но систематическая задача философии была им утверждена с исключительной силой.

Библиографический список

1. *Зеньковский В.* История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
2. *Платонов О.* История русского народа в XX веке. – М.: Родник, 1997. - 189 с.
3. *Соловьёв В.* Сочинения в 2-х т. Т 2. – М.: Мысль, 1988. – 824 с.

Любимова Т.Б.
Москва, Россия

РЕЛИГИЯ БУДУЩЕГО

Ответить на вопрос, какова будет религия через 100 лет можно только одним способом: спроектировать ее. Если продлевать существующие сейчас тенденции, то развитие должно пройти по крайней мере два этапа. На первом возникает религия Человечества, которую проектировал О.Конт. А после ее неизбежного краха – религия Жизни, Любви, Вселенной, основанная на духовном творческом женском принципе, в отличие от патрицентрического принципа, характерного для современных религий.

Религий много, а истина – одна...

Следовательно, все они ложные, утверждал ар-Рази.

Множество и единство

Семейные, домашние боги, т.е. предки рода, заключают договор между собой и с богом вождя, лидера – единого для племени Бога. Заключают завет, который санкционирует установленный порядок общения и жизни всего

сообщества. Единый бог – изначально это бог рода. Племена сливались, образуя более крупное сообщество, соединялись и их боги, вступая в самые различные соотношения, имена Бога множились. Сообщества воевали друг с другом – воевали и их боги. Раздваиваясь внутри себя, Бог побеждал себя, сохраняя в памяти людей одно из своих бесчисленных имен и одну из многообразных форм. Каждая религия, естественно, претендует на истинность, а значит, мир должен быть устроен в соответствии с представлениями каждой из них. Такое мировое «разделение труда» среди племен и народов создает иллюзию того, что люди верят всегда во что-то разное, свое и непередаваемое. Они на самом деле верят в разные имена и формы. И сражаются, и убивают друг друга, ведут страшные войны, изуверски терзают себе подобных под знаменами разных имен и форм. Религии не вечны, боги умирают и, как правило, не своей смертью. Религиозный мир всегда хрупок, подлинный синтез разных религий неосуществим, да он и не нужен. Эфемерные союзы образуются точно так, как в политике союзы между государствами: очередной «вечный мир» или «священный союз» разрывается еще более ожесточенной войной. Война богов одновременно и производна от интересов конкретных общностей, но она же и порождает эти интересы и создает новые сообщества. Эмпирическая сторона религии фрагментарно и частично отображает метафизическое начало универсального существования, остающееся вне и по ту сторону религиозных представлений. Эмпирическое представление о возможности объединения религий (ведь все они «говорят об одном и том же») следует логике обобщения, Метафизический принцип противоположен обобщению: изначально - единое, которое рассыпается во множественность религиозных форм и представлений. Единство их остается за порогом проявления.

Религии могут примириться друг с другом только в том случае, если их будет столько же, сколько людей на белом свете. Тогда согласие будет достигаться как в оркестре, когда в одном произведении каждый инструмент ведет свою партию и только свою, а состав этого оркестра – бесконечен. Примирение религий в жанре объединения при том, что каждая из них стремится к монопольному владению душами и к господству в идеологии, невозможно, потому что все они суть сложившиеся и завершенные в себе формы, каждая говорит на своем языке; их соединение ничего не произведет, кроме химер. Так что же, так и жить в постоянном раздоре, способном разразиться в настоящую катастрофу?

Предсказывать, прогнозировать или проектировать

Предсказание сродни пророчеству. Существуют люди, одаренные способностью видеть фрагменты будущего. Как правило, в картинках, но без их внутренней смысловой связи. Картины стройного хода истории, наподобие шествия гегелевской Абсолютной Идеи, в предсказаниях не получается. Картинки будущего приходят из тонкого мира (можно его назвать информационной средой физического мира), они суть возможные варианты будущего, планы, которые могут реализоваться совместными усилиями человечества и этой информационной средой.

Прогнозирование пользуется научными методами, сущность которых в данном случае есть продление в неизвестное тех тенденций, которые наблюдаются в настоящем. Такое продление – экстраполяция – всегда исходит из локальных и ограниченных во времени данных, полученных к тому же с помощью весьма ограниченных средств. Наблюдаемые тенденции ограничены прежде всего масштабами обзора – мы различаем события в определенном диапазоне, подобно тому, как мы различаем свет, звук и другие колебания среды также в определенных диапазонах. Слишком «мелкие» события и слишком «крупные», т.е. происходящие на протяжении сотен или даже тысяч лет (длинные ритмы) для нас не различимы. Мы, правда, можем их сконструировать, смоделировать. Следовательно, прогнозирование, ориентируясь на научные методы, должно исходить не только из очевидных тенденций, но и из всевозможных, доступных для современного теоретического уровня, моделей больших, растянутых во времени и одновременно мелких, незаметных для восприятия событий. Мы должны знать «начала и концы», обладать властью «связывать и развязывать», чтобы создать правдоподобный прогноз. Эта принципиальная незавершенность определения исходной ситуации для экстраполяции тенденций есть причина их ненадежности.

Проектирование. Проект есть синтез знания и желания. Желательное будущее в процессе проектирования протискивается сквозь преграды, суть которых в ограниченности наших познаний и материальных возможностей воплощения предполагаемого желательного будущего. Проект включает в себе моменты и предсказания, и прогнозирования. Идеи, касающиеся будущего религии, других социальных институтов, вообще социальных отношений и будущего человечества, были и будут всегда проектами. Энергия их воплощения – это желания людей. Насколько долго может сохраняться воплощение того или иного проекта зависит не только от свойств самого проекта, но и от энергетического импульса, бывшего при начале, при его запуске. Христианство продержалось 2 тысячи лет, потому что изначальный импульс вбирал в себя энергию всего юга, направленную против севера (тогда – против Рима); разные светские проекты длились и того меньше, например, царская Россия Романовых – 300 лет, коммунистическая Россия всего 70. Это, конечно, не единственная, но значительная причина, идеологическое оформление тоже важно, как и учет психологии людей, в особенности, массовой. Постоянно возникает множество новых религиозных проектов, программ; они, разумеется, нещадно подавляются, поскольку сохраняется идеологическая монополия больших религий. Религию будущего поэтому невозможно предсказать или прогнозировать, но ее можно проектировать.

Религия, культура и власть

Религии, как и все другие социокультурные институты, морально устаревают, как устаревают всякие технологии. А религия – это технология, это даже производство. Что она производит? Очевидно, идеологию, организацию быта, социальных отношений, оформляя их. У религий в традиционном обществе было много функций. Они производили образцы поведения, чувствования, оценки; посредством внушений и убеждений, психического и

физического, явного и неявного насилия принуждали следовать этим образцам, осуществляя тем самым интеграцию сообщества. Помогали приспособляться к жестоким условиям существования, к страданию, давая утешение. Делали жизнь осмысленной, предлагая цели, скорее всего, иллюзорные. А массы как раз нуждаются в утешении, и не нуждаются в метафизике, способной рассеивать иллюзии.

Современный человек это индивид, получивший относительную независимость от любых коллективных образований, он завоевал право быть самим собой. Н. Элиас высказал мысль в связи с современным индивидуализмом, что самостоятельность индивида, его автономность перед лицом любой группы и организации, включая государство, есть предвестие нового типа интеграции, не основанного на насилии. Страх, подавление индивидуальной воли, всевозможные кары и угрозы, все это характерные признаки патрицентрической религии. А все современные религии – патрицентрические. Можно сколько угодно повторять, что «Бог есть любовь», но ни любви не прибавится, ни Бог не возникнет. Мир изменился. А сами религии, реально ли они те же самые живые организмы – со всеми их благотворными и жестокими сторонами, – какими они были на ранних стадиях своего возникновения?

Нет, они только оболочки, оставшиеся от прежних организмов. Некоторые из них агрессивные, и агрессивны они потому, что оболочки. Роль религии в прошлом была в организации «картины мира» для большинства. В глубине этой «картины» оставалось нечто эзотерическое, тайное, но не потому, что это специально скрывалось, а потому что знание об этом «тайном» и соответствующее этому знанию состояние становится доступным только при достижении человеком высокого уровня, называемого посвящением. В современной культуре (не только в религии) отсутствует это самое эзотерическое ядро, которое по своей природе есть духовный центр человечества, и является единым для всех религий, духовных движений, в том числе и индивидуальной духовной жизни; именно к нему восходит человек в своем духовном продвижении, если, конечно, он стремится реализовать себя не только как социальное существо, но в полноте своих возможностей, в том числе и не проявленных на физическом и социальном плане.

Процесс индивидуализации – установление дистанции и автономии по отношению и к власти с ее институтами, и ко всей культуре с ее принудительными стандартами, а значит, и к любой религии, - дойдет до своего предела. И когда человек столкнется с самим собой, так сказать, лицом к лицу, только тогда, обнаружив в себе изначальную неопределенность, отсутствие границ, он сможет осознать, что его жизнь есть часть жизни планеты Земля, которая в свою очередь есть часть вселенской жизни. Тогда не потребуются другие боги с их разнообразными именами и обрамляющими их событийными сюжетами. Религия, если она действительно есть связь, будет непосредственно соединять средоточие жизни каждого человека со всем живым, с живой Землей и Вселенной. Это будет не религия слепой веры, основанной на чьих-то словах, сказанных или написанных в книге, это будет живая причастность к

всеобъемлющей жизни Вселенной. В физическом теле человека представлены все элементы физического мира, он есть аналог большой Вселенной. Если это так, то нельзя отрицать, что и Вселенная есть не только то, что мы видим на небе, не только звезды и галактики, она обладает и духовным измерением, «в ней есть душа, в ней есть свобода». Кстати это никогда и не отрицалось в подлинной традиционной культуре. Боги – это многоликая душа мира, а Бог – высший единый принцип универсального существования (исходным всегда был не политеизм, как утверждают религиоведы, а чистый монотеизм или, скорее, монизм, поскольку в Единой Традиции есть не религии, а метафизика). Такая всепроникающая единая связь всего со всем, т.е. вселенская жизнь, одним из центров которой осознает себя человек, и будет религия вселенской любви, будущее человечества, если, конечно, будущее вообще будет. Это будет религия любви, но вселенской, а не просто того чувства, которое внушает человеку дух рода, толкая его в объятия лица противоположного пола. Этот импульс от духа рода Гиппократ назвал «бешенством черной желчи». Любовь сама есть Бог, утверждает Ошо, это вселенская, океаническая Любовь. Предвосхищением такой религии, возможно, являются и раннее христианство, и бхакти, и суфизм, хотя все равно эти предвестники остаются в плену у патристического взгляда на мир и на человека. Для последнего неустранимо подавление женского начала, пусть даже и под прикрытием чего-то противоположного, например, идеи вечной женственности и пр. Религия в своем начале хочет властвовать над природой, выдвигая в качестве природы женское начало, а мужское в качестве субъекта власти. Власти не только над душами, но и над социумом, ведь социум есть общение душ, организованное определенным образом.

Религия близкого будущего – религия Человечества

Новая, возникающая на наших глазах религия Человечества (назовем ее религией предбудущего) полностью погружает человека в социальное пространство; и надо сказать, что она уже в действительности вызрела. Этот проект задуман еще И.Кантом в его идее космополитического гражданского общества, кое представлено как будущее единое человечество, а также в проекте вечного мира. Гражданское космополитическое общество И.Канта превратилось в религию Человечества О.Конта. Надо сказать, что идея религии Человечества является продуктом полного разрыва с любой духовной Традицией. И новая интеграция тоже может оказаться совсем не тем, что мерещилось как переход из царства необходимости в царство слободы. Однако глобализация (стало быть, Человечество в качестве Бога) кажется неизбежной. Вовсе не обязательно она должна проходить как подчинение всех одной программе. Новая интеграция в религиозной окраске, как всегда, будет чем-то неожиданным, не похожим на мечты, предсказания и обещанные ужасы. Религия Человечества распластывает мир в горизонтальном плане, если представить себе шар, то по широте, по экватору. Все точки на экваторе равноценны, неразличимы, хотя и индивидуальны. В такой религии Человечества должно быть абсолютное отрешение от всякого направления, выходящего из плоскости экватора, от всякой трансценденции, от метафизики. Это будет последней страницей цивилизации

человека, построенной на принципе доминирования мужского начала. Разделение двух начал само по себе метафизично, а их противостояние стало основой культуры. Нашу цивилизацию, основанную на принципе господства и подчинения, можно назвать невротической, поскольку она не уравновешена творческим женским духовным принципом. Этот недуг явлен в симптомах всеобщего недоверия и настороженности, веры в военную силу; такой невротический мир балансирует на краю самоуничтожения. Конечно, наивно полагать, что человечество может осознать глубинную причину угрозы. Тем более наивно считать, что можно отказаться от культуры, истории, проекта «космополитического человечества». Но именно тот факт, что ход истории ведет к становлению новой нерелигиозной религии, религии политики, истории, культуры, науки и всечеловечества, совершенно антитрадиционной, антидуховной и тупиковой, взывает к осознанию. Чего же не хватает такому варианту новой религии будущего? Метафизического измерения, духовной насыщенности, которую невозможно получить в подарок от прежних, изживших себя религий (они не могут дать того, чего у них давно нет), не хватает женской энергии, которая гасится в начале истории, а также и в конкретной жизни, воспитанием, всеми стандартами культуры. Вероятно, после краткой эпохи «религии Человечества», метафизика вновь вступит в свои права, равновесие двух духовных принципов должно стать основой цивилизации без господства и насилия.

Эпилог

Представление о женском начале, как правило, есть только негативный образ существующей культуры. Пока образ этого начала остается скрытым, настоящей тайной. Существующая культура не может проявить этого образа. Акцент делается на биологическом, психологическом, в лучшем случае, нравственном начале. Женское начало есть Дух жизни («Ева» переводится как «жизнь», Ева-изначальная равнозначима Адаму-Кадмону, т.е. изначальному Адаму). Но возрождения Духа жизни не может произойти только на социальном, культурном, душевном или биологическом уровнях. Это метафизическая проблема. Как сказал Р.Генон, «конец мира — это конец иллюзии», мир, религией которого будет само Человечество, исчезнет подобно иллюзии. Каков будет новый мир, проявляющий вселенское духовное равновесие, мы не можем себе представить. После крушения «религии Человечества» естественно должно восстановиться изначальное равновесие двух принципов, формирующих весь проявленный мир, включая все формы жизни. Возрождение Духа жизни послужит основанием для восстановления метафизики Традиции, универсальные принципы которой удерживали человечество на протяжении всей истории от его окончательного разрушения. Как писал И.Кант, человечество делает все возможное для своего уничтожения, но существует некая сила, которая останавливает его от окончательного разрушения. Он думал, что это моральная сила. Вряд ли было бы ее достаточно, чтобы остановить человечество перед окончательным самоубийством. Понятно, что сейчас это выглядит как утопия, но хорошая утопия всегда реализуется.

Резюме

«Религия Человечества», предсказанная О.Конттом, есть воплощение идеи «космополитического» единого человечества И.Канта. Она антитрадиционна и антиметафизична. Моральный принцип вместо духовного ориентирует индивида только на социум. Подготавливается эта новая квазирелигия многими феноменами современной культуры, в том числе и самими религиями, уже лишенными эзотерического «ядра». Настоящая религия будущего – это религия жизни. Жизнь – священна, истина эта станет, наконец, очевидной для каждого живущего на Земле.

Маркин А.В.
Владимир, Россия

СПЕЦИФИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ АДМИНИСТРАЦИИ ОБЛАСТИ С ОБЩЕСТВЕННЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ В РАМКАХ ПРОЦЕССОВ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА НА ОСНОВЕ ПРИНЦИПОВ ТОЛЕРАНТНОСТИ

В российском государстве термин «неправительственные организации» не получил широкого распространения и не вошел в законодательную практику. В основном этим термином пользуются общественные объединения западного типа, занимающиеся тематическими проектами в сфере прав человека и экологии. В отечественном лексиконе принято называть добровольные союзы граждан общественными или некоммерческими организациями и объединениями.

Появление общественных объединений как формы формирующегося гражданского общества сопровождалось процессом смены политического устройства страны. Граждане стали создавать правозащитные, социальные, культурные, образовательные, спортивные и другие общественные организации. И сегодня по количеству общественных объединений на один миллион человек в сравнении с другими странами Российская Федерация занимает не последнее место. Во Владимирской области, например, по состоянию на текущее время зарегистрированы и действуют более тысячи некоммерческих организаций, в том числе свыше тридцати правозащитных, 17 национальных организаций. Кроме того, свою деятельность осуществляют около трехсот пятидесяти религиозных объединений. По нашим оценкам практически каждая вторая из зарегистрированных некоммерческих организаций осуществляет свою деятельность в социальной сфере, а каждая третья репрезентирует общественно-гражданские отношения.

Вообще классификация НПО содержит высокую степень вариативности. Например, опыт работы служб общественных связей государственных и муниципальных органов власти говорит о значительных трудностях, возникающих при попытках классификации правозащитных организаций. Это обусловлено не только их количеством, но и наличием множества различных критериев, на основе которых она в принципе возможна. Поэтому, например, специалисты

Управления Министерства юстиции РФ по Владимирской области, в соответствии с ведомственным реестром некоммерческих организаций, действующих на территории города Владимира и Владимирской области, выделили в 2010 году только три некоммерческие организации, соответствующие по своему функционалу квалификации «правозащитная». Наиболее соответствующей реальности представляется все-же классификация правозащитных организаций *по сферам деятельности*. Исходя из этого критерия, предлагаю вниманию следующую классификационную схему:

1) неправительственные правозащитные организации *общего действия*; сфера их деятельности включает в себя преимущественно работу по содействию реализации и защите основных гуманитарных прав: на жизнь; на свободный труд; на обращение, не унижающее достоинство; на свободу и личную неприкосновенность; на справедливое публичное судопроизводство; на свободу мысли, совести; на свободу выражения своего мнения; на социальную защиту в широком смысле, и другие;

2) неправительственные правозащитные организации *специального действия*; сфера их деятельности взаимосвязана с правами на труд, на защиту определённых категорий трудящихся, с профсоюзным правом, а также с отраслевыми правами, не имеющими прямого отношения к трудовой деятельности: с правами матерей и семей, детей и подростков; с правами людей с ограниченными возможностями; с правами призывников и военнослужащих; с правами беженцев и вынужденных переселенцев; с правами лиц, находящихся в местах принудительного содержания; с правами жертв политических репрессий, ветеранов военных конфликтов, пострадавших от техногенных катастроф; и многими другими категориями общественно-правового действия.

Необходимо учитывать, что мнение и представление о деятельности общественных объединений у наших сограждан неоднозначное. По данным специальных опросов Фонда общественного мнения, «российские граждане в большинстве своем продолжают видеть в общественных организациях номинальные структуры, а не реально действующие социальные институты»: 70% респондентов или вообще ничего не знают, или лишь «что-то слышали» об этих организациях; почти столько же (73%) ответили отрицательно на вопрос, хотели бы они участвовать в деятельности одной из них. Многие из тех, кто осведомлен о деятельности таких организаций, часто не верят в их эффективность¹. Примечательно, что данные оперативного социологического опроса, проведенного в 2008 году Комиссией по правам человека при Губернаторе области, на тему «Восприятие и оценка существенных признаков гражданского общества жителями Владимирской области», фактически, подтверждают эти данные.

Видимо, этот факт можно объяснить несколькими причинами: во-первых, незначительной пока географией влияния общественных объединений; во-вторых, недостаточно активной популяризацией социально востребованных результатов деятельности общественных организаций; в-третьих, дискредита-

¹ См.: Дилигенский Г.Г. Что мы знаем о демократии и гражданском обществе? // Pro et Contra. Гражданское общество. М., 1997. С. 16.

цией лидеров общественных объединений, которые ушли в политику; в четвертых, убеждением части населения в том, что многие общественные объединения существуют за счет западных грантов. Поэтому существование надежной социальной организации нашего гражданского общества невозможно без по-настоящему пророссийских, активных и жизнестойких общественных объединений.

В свою очередь, жизнестойкость, выживаемость общественного объединения может быть обеспечена, если оно решает значимые социальные проблемы и реально заботится о нуждах людей, приобретая тем самым к себе доверие граждан, государственных и коммерческих структур. Другими словами, любая общественная организация проверяется делом, свидетельствующим, что она создана не для реализации каких-либо частных интересов, а для общественной пользы. Таких организаций еще мало, поэтому и говорить об относительной завершенности процесса формирования гражданского общества в нашей стране преждевременно.

В этой связи выделю проблемный узел. Степень активности общественных объединений существенно ниже степени их реальной необходимости. Кроме того, неизвестно точное количество общественных объединений, которые полноценно осуществляют свою деятельность. Ведь на деле может оказаться так, что только часть общественных объединений дееспособна. Остальные общественные объединения в силу экономических, политических, криминальных и разных других причин прозябают и не несут обществу никакой пользы. Поэтому в интересах активного и эффективного строительства гражданского общества посредством общественных организаций целесообразно применять аттестацию общественных объединений по качеству реализации их уставных задач, с результатами которой можно было бы ознакомить руководителей общественных организаций и государственных служб. Критерии подобной аттестации могли бы явиться предметом отдельной коллегиальной работы. В определенной степени такую задачу помогает решать недавно принятый Федеральный закон от 05.04.2010 № 40-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты РФ по вопросу поддержки социально ориентированных некоммерческих организаций».

Соответственно, по количеству дееспособных и полезных общественных объединений формально можно будет судить об уровне развития гражданского общества. Однако взаимодействие государства с социально ориентированными общественными организациями, естественно, нуждается в дальнейшем долгосрочном, целенаправленном и комплексном развитии.

Администрация Владимирской области постоянно развивает конструктивное взаимодействие с организациями, общественными объединениями. Одной из важнейших системных составляющих этого взаимодействия является координация и обеспечение деятельности общественных формирований, созданных при Губернаторе и администрации области: общественно-политического консультативного Совета, Комиссии по правам человека, Совета по вопросам религиозных и национальных объединений.

Общественно-политический Консультативный Совет при Губернаторе области действует более 13 лет. ОПКС формируется на добровольной основе из представителей политических партий, областных общественных и иных объединений, предпринимательских союзов, профсоюзных организаций.

На сегодняшний день в состав ОПКС входит около 70 представителей ведущих политических партий и общественных объединений. Перед лидерами общественных объединений выступают с информацией руководители территориальных представительств федеральных ведомств, органов и структурных подразделений администрации области. Вопросы, выносимые на заседания ОПКС, предлагаются и формируются представителями общественных объединений. Предварительно вопрос рассматривается на заседании постоянно действующей комиссии, где вырабатываются предложения по обсуждаемой теме и выносятся для утверждения на заседание ОПКС.

В целях повышения качества подготовки рассматриваемых на ОПКС вопросов, сложилась практика проведения выездных заседаний комиссий.

Теперь в составе ОПКС действуют 5 комиссий: по социальной политике; по экономической политике; по науке, образованию и культуре; по экологии; по вопросам материнства, детства и защиты прав женщин.

Исполнение рекомендаций ОПКС отслеживается и Губернатором и самими членами Совета.

Активно работает и Комиссия по правам человека при Губернаторе. В своей деятельности Комиссия утвердила ряд принципов: взаимодействие с неправительственными правозащитными организациями области, независимость в процессе выработки рекомендательных решений, постоянный контакт с Губернатором области. Тщательная проработка членами Комиссии обсуждаемых на ее заседаниях проблем, квалифицированная аргументация принимаемых решений при участии Губернатора позволяют расширить рамки ее возможностей.

Кроме того, по инициативе Комиссии по правам человека впервые введён в действие ещё один формат межорганизационной консолидации: 4 года назад состоялось официальное подписание Декларации о принципах взаимодействия неправительственных правозащитных организаций области и Общественного Соглашения о сотрудничестве лидерами и активистами 26 организаций. По итогам подписания документов был создан Координационный Совет правозащитных учреждений Владимирской области для добровольного участия в коллегиальном решении наиболее важных социальных проблем, который возглавила председатель Комиссии по правам человека Л.В.Якушева. Его основная цель — расширить социальную базу общественных инициатив, создать правовые и социальные условия для эффективного формирования гражданского самосознания. Теоретическим концептом процесса формирования гражданского самосознания является понятие «общественное правозащитное действие», которое включает в себя основу социальной практики Комиссии по правам человека и Координационного Совета правозащитных организаций. Председатель Комиссии по правам человека Лина Васильевна Якушева формулирует его, например, следующим образом: общественное правозащитное действие — это любая неполитизированная общественная, направленная, во-первых, на изуче-

ние значимых социальных проблем, мешающих обеспечению конституционного права на достойное существование личности, во-вторых, на выработку рекомендаций соответствующим государственным структурам по преодолению таких проблем или их нейтрализации, в-третьих, на гражданский контроль исполнительной власти по обеспечению ею условий для соблюдения прав человека и гражданина на соответствующей территории и, в-четвёртых, на преодоление конкретных неправовых обстоятельств жизни отдельного человека, открывшихся в обращениях, жалобах, заявлениях.

В 2008 году Координационный Совет принял непосредственное участие в реализации на территории области Федерального Закона «Об общественном контроле за обеспечением прав человека в местах принудительного содержания и о содействии лицам, находящимся в местах принудительного содержания» № 76-ФЗ от 10 июня 2008 года, вступившего в силу с 01.09.2008. В результате, фактически, был создан новый институт общественного контроля.

Актуальна и работа, проводящаяся Советом по вопросам религиозных и национальных объединений при администрации области. Совет представляет собой институциональное формирование, главной целью которого является предупреждение фактов нарушений прав граждан на свободу совести и свободу вероисповеданий. В рамках этой организации задачи государства и общества в этноконфессиональной сфере решаются на основе широкоформатного диалога.

В целях ознакомления жителей области с деятельностью общественных объединений комитет общественных связей и СМИ на протяжении ряда лет проводит пресс-конференции с их лидерами. В 2010 году их проведено 24. Кроме того, комитет постоянно совершенствует координацию деятельности некоммерческих организаций, оказывает помощь участникам ежегодного конкурса на получение государственной поддержки, объявленного Общественной Палатой Российской Федерации.

Нельзя не сказать и о том, что реализация административной реформы интенсифицировала процессы непосредственного сотрудничества институтов власти со структурами гражданского общества в рамках принципов прозрачности и взаимопомощи. Конечная цель такого сотрудничества — вовлечение людей в решение их же существенных проблем, но через активные и консолидированные гражданские проявления. Центральной функцией сотрудничества является общественный контроль в форме мониторинга положения дел на ключевых позициях обеспечения населения области социальными гарантиями и услугами, а также развитие гражданской инициативы как важнейшего компонента технологий социального управления и стратегического ресурса антикоррупционной направленности.

В конечном итоге все перечисленные и реально действующие образования — общественно-политический консультативный Совет, Комиссия по правам человека, Совет по вопросам религиозных и национальных объединений, и многие другие — позволяют внедрять эффективные формы социального партнёрства, обеспечивать практическую реализацию механизмов поддержки деятельности общественных и иных некоммерческих организаций, а также формировать обширную инфраструктуру для действенного взаимодействия органов государственной и муниципальной власти с институтами гражданского общества.

Маркова Н.М.
Владимир. Россия

ТОЛЕРАНТНЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ П.Я. ЧААДАЕВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ОТНОШЕНИЙ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Творчество П.Я. Чаадаева, которого В.В. Зеньковский называет одним из первых и наиболее ярких православных религиозных философов, подчеркивал, вслед за современными ему европейскими мыслителями, что «высшее начало в человеке... формируется благодаря социальной среде» [2, с.161]. В традиции философов эпохи Просвещения Чаадаев отходит от радикализма «конфессионального эксклюзивизма», полагающего, что спасительной и «истинной» может быть только приверженность к конкретной юрисдикции, утверждая толерантное понимание «православия» как особенной формы в рамках «христианства» как всеобщего содержания, причем истинная духовность (вместе с мощным нравственным потенциалом) составляет исключительную прерогативу «таинственного единого» христианства, характер которого «беспределен по самой своей природе» [4, с.6].

Он одним из первых, будучи православным верующим [2, с.158], начинает настолько широко смотреть на соотношение православия и католичества, что утверждает в качестве прямой и законной наследницы апостольской церкви именно католическую церковь, которая в силу исторических обстоятельств видится ему единственным носителем соборного, собственно «кафолического» начала. Образцовую реализацию «животворного принципа единства» он находит в католическом средневековье, когда и движение умов, и эмоциональные порывы были ориентированы на поиск «всемирной идеи», служившей «гением – вдохновителем нового времени». В этом контексте в Реформации он видит попытку восстановить языческую «обособленность умов и души», разрушительную интенцию протестантизма, которой противостоит заложенная в средние века «храмина» христианской (католической) цивилизации [4, с.7].

Сознавая несовершенство европейского христианства, автор «Философических писем» тем не менее, дает ему вполне оптимистическую оценку: «Царствие Божие до известной степени осуществлено в нем» [4, с.7]. Он видит в общественном укладе и институтах Запада претворение той идеи, которая была возвещена Спасителем. Католицизм его времени, на взгляд Чаадаева, не утратил активной цивилизаторской роли («начало деятельное, начало социальное»), составляющей его существенную черту.

Особенности православия Чаадаев рассматривает преимущественно в первом «Философическом письме», опубликованном при жизни и вызвавшем скандальную реакцию властей и общества, вплоть до объявления его «сошед-

шим с ума». Выход восточного христианства из «всемирного братства» в результате схизмы имел для России, по его мнению, самые тягостные последствия, поскольку громадный религиозный опыт (к которому в определенной мере приобщились и протестантские страны), «великая мировая работа», сделанная за 18 столетий Европой, почти не затронул Россию [4,с.7]. Он полагает, что «Европа и сейчас еще христианский мир, чтобы она ни делала и что бы она ни говорила. Без всякого сомнения, она не вернется более к тому состоянию, в каком она была в пору своей юности и роста; но нельзя сомневаться и в том, что некогда черты, разделяющие христианские народы, снова сотрутся, и первоначальный принцип нового общества, хотя и в новой форме, обнаружится с большей силой, нежели когда-либо прежде».[4,с.100]

Он верит, что «день, когда соединятся все христианские вероисповедания, будет днем, когда отколовшиеся церкви должны будут признать в покаянии и в уничтожении... А папство – пускай оно и будет, как говорят, человеческим учреждением – как будто предметы такого порядка совершаются руками людей – но разве в этом дело? Во всяком случае достоверно, что оно возникло по существу из истинного духа христианства, это – видимый знак единства, и вместе с тем, ввиду происшедшего разделения, и знак воссоединения. Почему бы, руководствуясь этим, не признать за ним первенства над всеми христианскими обществами? Во всяком случае, кого не удивят его необычайные судьбы? Кого не поразит удивлением его вид, непоколебимый и более чем когда-либо крепкий, несмотря на собственные ошибки и грехи, несмотря на все атаки и неслыханное торжество неверия...»[4,с.112-113].

История, как полагает Чаадаев, содержит в себе глубинный провиденциальный смысл, непосредственно проявляющийся в формировании базовых категорий мирозерцания и мироощущения, при этом «изо всех же понятий, которых христианство застало на земле, понятие о государстве Римском было самое всеобщее; таким образом, на всемирном престоле кесарей воссел всемирный пастырь, всемирная религия наследовала всемирной державе». Он тем самым полагает, что даже в событиях истории нехристианских стран и народов есть универсальный смысл и «судьбы рода человеческого таинственно уготовлялись до пришествия Спасителя».

В этом контексте и «Рим, включивший в себя все человеческое понятие, уже вышел тогда из пределов своей языческой народности, стал постигать и созидать человечество; и как бы в предведении того великого события, которое должно было совокупить все народы в один народ христианский и все царствия в одно Царствие Божие, назвал себя миром; Церковь же Христова, в этом мире возникшая, его создала так, как он сам себя создавал, и на его земных основаниях соорудила свои земные основания. Должно полагать, что это первобытное ее сооружение не было противно евангельскому учению. В области чистой правды внешнее нераздельно с внутренним, так как в самом Христе, высочайшем его знамени, человеческое нераздельно с божественным; а смешно и подумать, чтобы Божие дело, с самого зачатия своего, уже отклонилось от правды». Здесь и далее в подтексте подразумевается протестантский и светско-гуманистический индивидуализм, который противопоставляет и отделяет не-

зримо-мистическую субъективно-личную «веру» от внешних, церковно-канонических форм исповедания, «конфессий».

Россия тоже приобщила к этой универсальной «кафоличности-католичности», и первоначально «беспрестанные, дружественные и родственные сношения со всеми почти государствами Европы питали в нас чувство общего гражданства христианского и, вероятно, приносили к нам множество светлых понятий»[4,с.238]. При этом, «получив из нового Рима семена христианского учения и продолжая из рук его принимать первосвятителей, мы, кажется, чуждались его престольного соперничества с старым Римом, с которым пребывали в братском общении почти до самого того времени, как монгольская вьюга отторгла нас от Запада и создала нам особую жизнь в наших полуночных улусах. Но это бедственное во многих отношениях отторжение в других отношениях было нам полезно. Тут-то в нашем невольном одиночестве, совершилось наше воспитание, созрели все те высокие свойства народные, которых семена до того времени невидимо таились в русском сердце. С непостижимым, с истинно христианским смирением приняли мы это тяжкое, невиданное на земле иго...»[4,с.239]. Здесь он намечает пути отображения особенностей России в противостоянии первого и второго Рима, ищет подходы к последующему определению особого места страны во всемирном целом.

Он рассматривает вопросы соотношения власти церковной и государственной, противопоставляя не Восток и Запад, но католицизм с православием, с одной стороны, и протестантизм со светским индивидуалистическим гуманизмом, с другой, полагая что «спор о светской власти пап был поднят не Греческой церковью, а новейшими протестантами, чадами семнадцатого столетия и предтечами нынешних мудрецов. Они-то в первый раз открыли, что ...Царствие Божие – царствие невидимое, как Его церковь, что Бог предполагает царствовать только в сердцах людей и другие тому подобные вещи. Греческие отцы на Флорентийском Соборе ничего такого не говорили. Что их главным образом занимало – это знаменитое Filioque, гибельное преувеличение христианского чувства, воздавшее Иисусу Христу не принадлежавшую Ему почесть. Что же касается до папы, то у него оспаривали его первенство, а не его самодержавие, которое все находили весьма естественным, потому что все находили его весьма полезным, и более, нежели все, конечно, знаменитый гость Евгения IV, православный император, прибывший в Италию испрашивать его помощи против турок, лагерем расположенных у ворот Византии»[4,с.247-248].

В папоцезаризме Чаадаев видит отнюдь не суть католичества, как это было принято в то время, но результат конкретных исторических обстоятельств: «Слишком часто забывают, с кем христианство имело дело на Западе, с какими могуществами ему там приходилось бороться. Не обращают внимания, что там создали церковь не догмат, не честолюбие нескольких старых попов, но повелительные необходимости целого рождающегося мира, потребности этих победоносных народов, которые воссели на дымящихся развалинах Рима, на этих самых развалинах, все еще всемогущих в своем прахе, в своем пепле; что ежели там «церковь создавалась как земное государство», так это потому, что она не могла поступить иначе, потому что великим ее делом в этом полушарии хри-

стианского мира было спасение общества, угрожаемого варварством, точно так же, как великой задачей ее в другом было спасение догмата, угрожаемого растленным дуновением Востока и утонченно-хитрым духом греков; что не папа отправился в Ахен (так!) для возложения императорского венца на голову Карла Великого, но что этот последний прибыл в Рим за получением его из его рук; наконец, что не папство создало историю Запада, как, кажется, думает наш приятель Тютчев, а совсем напротив того – эта-то история создала папство»[4,с.248-249].

Он критически рассматривает представления о властолюбии как принципе католичества: «находить в проповеди католической отсутствие живого сочувствия с массою слушателей до такой степени смешно, что не знаешь, что на это сказать, что новоизобретенное им различие между церквами католической и православной совершенно ложно; что церковь православная столько же, сколько и католическая, требовала и требует себе подчинения внешнего; что католическая отнюдь не довольствуется одною только наружною или юридическою покорностию, а лучше только прочих христианских исповеданий постигает своим здравым практическим смыслом человеческую природу и необходимую в ней связь наружного с внутренним, вещественного с духовным, формы с существом; что понятие об этой связи прямо выводится из того ученья евангельского...»[4,с.442-443]

Он прекрасно понимает, что «светское могущество... они употребили во зло, вследствие вечного естества человеческого сердца, но который ничего общего не имеет с самим принципом Римской церкви и за который всю ответственность должна нести на себе история; внешнее облечение их духовного первенства, вот и все, которое самые великие и самые религиозные умы Запада, и весь Запад во всей своей целостности, считали необходимым для сохранения власти преемников Св. Петра и влияния, которое они были призваны иметь на вселенную»[4,с.250].

Он стремится максимально отвлеченно сопоставить историческую роль религии в двух сообществах, отмечая, что «таково наследие, которое мы получили от Византии вместе с полнотою догмы и ее первоначальной чистотой. Эта чистота, без сомнения, – неоценимое благо, и она должна утешать нас во всех недостатках нашего духовного строя; но у нас идет речь сейчас только о нашем социальном развитии, и вы согласитесь, что западный религиозный строй гораздо более благоприятствовал такого рода развитию, нежели тот, который выпал на нашу долю. Надо все время помнить одно: что в нашем обществе не существовало никакого другого нравственного начала, кроме религиозной идеи, так что ей одной обязан наш народ своим историческим воспитанием и ей должно быть приписано все, что у нас есть, - доброе, как и злое. Итак, возвращаясь к нашему предмету, мы видим воочию, что эта наша готовность подчиняться разнородным предначертаниям извне есть неизбежное последствие религиозного строя, лишённого свободы, где нравственная мысль сохранила лишь видимость своего достоинства, где ее чтут лишь условием, чтобы она держалась смиренно, где она пользуется авторитетом лишь в той мере, в какой его уделяет ей политическая власть, где, наконец, ее беспрестанно стесняют в

деятельности ее служителей, в ее движениях и духе. Не знаю, согласитесь ли вы со мною, но мне кажется, что этим способом очень легко можно объяснить всю нашу историю. Народ простодушный и добрый, чьи первые шаги на социальном поприще были замечены тем знаменитым отречением в пользу чужого народа, о котором так наивно повествуют наши летописцы, - этот народ, говорю я, принял высокие евангельские учения в их первоначальной форме, то есть раньше, чем в силу развития христианского общества они приобрели социальный характер, задаток которого был присущ им с самого начала, но который и должен был, и мог обнаружиться лишь в урочное время. Ясно, что нравственная идея христианства должна была оказать на этот народ только самое непосредственное свое действие, то есть до чрезвычайности усилить в нем аскетический элемент, оставляя втуне все остальные начала, заключенные в ней - начала развития, прогресса и будущности. Христианская догма, как плод Высшего Разума, не подлежит ни развитию, ни совершенствованию, но она допускает бесчисленные применения в зависимости от условий национальной жизни. Известно, какие громадные явления, какие неизмеримые последствия породила жизнь западных народов, оплодотворенная христианством. Но это было возможно лишь потому, что эта жизнь, сама исполненная всевозможных плодотворных элементов, не была скована узким спиритуализмом, что она находила покровительство, сочувствие и свободу там, где у нас жизнь встречала лишь монастырскую суровость и рабское повиновение...»[4,с.456-457].

Соответственно с этим он полагает не менее исторически обусловленным то, что провидение «поставило Восточную церковь в самые благоприятные условия на свете для того, чтобы упражняться в христианском смирении и ему поучать, но не станем слишком обвинять церковь Западную за ее честолюбие, потому что, кто знает, что бы случилось с первою тогда, когда ей привелось бы находиться в подобных обстоятельствах? Тому примером может служить наш знаменитый Никон»[4,с.249].

Различия в полноте верований не только православных и католических народов, но и нехристианских, он полагает не поводом для взаимного отрицания, но возможностью для взаимообогащения: «Да возмугут счастливые народы, обладатели истины во всей ее полноте, сохранить, как и их заблудшие братья, всю энергию, всю деятельность своего разума и возвратить им когда-нибудь с лихвою те знания, которые они от них получили»[4,с.251].

Чаадаев убежден, что «необходимо чтобы церковь была свободна, чтобы извне и изнутри она повиновалась только самой себе, т.е. Иисусу Христу, всегда в ее среде присутствующему. А как же сделать, чтобы это было так? Знаете ли для этого какое-нибудь другое средство, кроме того, которое придумали народы Запада при помощи истории, очарования имени Рима, наследия главы апостолов, духа логики, их отличающего? Знаете ли вы другое разрешение этой великой задачи, иное, кроме видимого главы, независимого от всякой человеческой власти, самого по себе самодержавного, живого выражения единства церкви и ее авторитета в тех необходимых промежутках, когда голос ее не может быть слышен, когда она не может провозглашать свою волю, священную и непогрешающую. Что до меня, то я не знаю. Все соображения - теологические, догмати-

ческие, канонические и другие – не пропадают ли перед этим верховным соображением независимости церкви; весь авторитет семи Вселенских Соборов не должен ли склониться перед этим авторитетом, из всех главным потому, что в нем вмещается самое существование церкви, невозможное для постижения, если церковь не пользуется всей своей свободой. Вот весь вопрос о Filioque, приведенный к самому простому своему выражению»[4,с.252-253].

Он убежден, что католичество правильное должно восприниматься как «та часть церкви, в которой идея ее всемирности и ее единства наиболее глубоким образом была прочувствована, в которой необходимость в этой идее наиболее искренним образом была принята, потребовала себе повиновения в лице своего главы, вот и все; потому что она захотела быть независимой, самодержавной, свободной от всякой человеческой оковы, и это в интересах истины, религии, человечества, вверенных ее заботам самим Иисусом Христом; потому что она не пожелала быть носимой по воле дуновений каждой новой власти, каждого человека, который себя провозгласит повелителем себе подобных. Это-то и назвали честолюбием, похитительным завладением Рима, и это-то в основании, как видим, ничем другим было, как естественным последствием самых серьезных интересов народов Европы, прилагаемых к самому серьезному делу на свете; не чем иным, как необходимым развитием религиозной идеи в обществе, то есть той самой среде, в которой она должна достигнуть до всех своих результатов, до всех своих выводов. Без сомнения, и этого никогда никто не отрицал, эта необыкновенная судьба, которую порядок вещей, история и религия создали для Римской церкви, должны были ей сообщить охоту и средства употребить ее во зло...»[4,с.253].

Он ищет свой ответ на до сих пор дискутируемые проблемы соотношения светского и духовного, отмечая, что «чаще, нежели бы следовало, человек смешивался с принципом, что в ней не раз земные выгоды не отделялись от небесных, - но не менее того вероятно, что, вынося неудобства судеб, наложенных на церковь в одной из частей христианского мира, человечество вообще вынесло из них великие преимущества, изумительные упражнения разумения, высокое уважение к могуществу мысли, зародыш глубокого презрения ко всем brutальным силам общества, необыкновенное стремление к тем высотам, откуда падают на землю все истины и все блага, все то, чего не было бы, если бы духовная власть не поставилась бы как могущество, независимое и самодержавное, на самой вершине общества, если бы она осталась в лакейских светской власти. Наконец, как бы ни постигали церковь, с точки зрения протестантов, просто как собрание верующих, или, с точки зрения Римской церкви, - как представляемую своим духовенством, все же необходимо, чтобы она была свободна думать, действовать и особенно проповедовать, как ей угодно, а это-то именно и невозможно без такого устройства, которое ее обеспечивало бы против завладений мирских властей»[4,с.254].

Возвращаясь к догматическим спорам, он отмечает, что «Символы веры были всегда редактированы не иначе, как ввиду какой-нибудь ереси; а так как участие Сына в исхождении Святого Духа до осьмого столетия никогда не было оспариваемо, то и было совершенно бесполезно об нем поминать в Символе

веры, вот и все»[4,с.255]. Он полагает, что подлинное различие состоит в умеренной «верности букве» одних (православия) и «смелости» других (католичества), и что следует «надеяться, что Бог удостоит отпустить им их заблуждение в вознаграждение за их пламенную любовь к Его Сыну возлюбленному»[4,с.256-257].

Активность католичества он отмечает и в письме А.И. Тургеневу, где пишет, что хотел бы установить отношения с одним из католических священников (де Генудом): «Есть что-то живое в этой душе священника: он не смотрит, сложа руки, на проходящих мимо людей, он стучится во все двери, он везде со своим Христом. Такова католическая философия. Начало католическое есть начало деятельное, начало социальное прежде всего. Этот характер вы найдете в нем во все эпохи нового времени. Одно оно восприняло Царство Божие не только как идею, но еще и как факт, ибо одно оно владело теми священными традициями, тем учением избранных, которые во все времена поддерживали существование мира, причем этот последний даже и не подозревал об этом. В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал» [4,с.381].

В этой связи он обращается к вопросу о его собственной религиозной идентичности, выводящей на актуальные и сегодня проблемы конфессиональной и неконфессиональной религиозности: «моя религия не совсем совпадает с религией богословов, и вы можете мне сказать, пожалуй, что это и не религия народов. Но я вам скажу, что это та религия, которая скрыта в умах, а не та, которая у всех на языке; что это религия вещей, а не религия форм; что это религия, какова она есть, а не какова она нам кажется; наконец, что это та предвосхищенная религия, к которой в настоящее время взывают все пламенные сердца глубокие души и которая, по словам великого историка будущего, станет в грядущем последней и окончательной формой поклонения и всей жизнью человечества; но которая в ожидании этого не сталкивается с народными верованиями, а напротив, в своей любвеобильности приемлет их, хотя и идет дальше их. Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил бы в окружающей меня среде готовую, я, наверное, принял бы ее; но, не найдя таковой, я принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Беконов. Вы, между прочим, были неправы, когда определили меня как истинного католика. Я, конечно, не стану отречься от своих верований; да, впрочем, мне было бы и не к лицу теперь. Когда моя голова начинает покрываться сединой, извращать смысл целой жизни и всех убеждений моих; тем не менее, признаюсь, я не хотел бы, чтобы двери убежища захлопнулись передо мной, когда я постучусь в них в одно прекрасное утро»[4,с.381].

Он, критически настроенный как к собственному православию, так и к католицизму, еще более критически относится к протестантизму и новой философии, которые нередко сознательно или бессознательно искажают подлинное понимание древних христианских традиций: «преобладание формы в католицизме есть не что иное, как жалкий бред протестантизма, не умевшего постигнуть своим отрицательным тупым понятием, что одним разумным, глубоким сочетанием формы с мыслию возможно было сохранить и мысль и форму христианства посреди той великой борьбы всякого рода сил и понятий,

на почве Европы собравшихся, которые составляют новейшую историю мыслящего человечества»[4,с.443].

Негативное отношение к протестантам просвечивает и в письме С. Д. Полторацкому, где он вновь уточняет, что «спор о светской власти пап был поднят не греческой церковью, но протестантами, и еще современными протестантами, детьми философов восемнадцатого века и отцами сегодняшних рационалистов. Именно они вздумали первыми учить нас тому, что Иисус Христос услышал с неба слова, будто Царствие Божие невидимо, как и Его Церковь, будто Бог восхотел царить лишь в сердцах людей, и другим подобным вещам»[4,с.487].

История показала, что «переход к пост-индустриальному обществу знаменует упадок христианства как коллективной ответственности людей перед сверхбытием и начало христианства как индивидуальной ответственности перед Богом. Христианство как форма традиционной ритуальной культуры утрачивает актуальность и музеефицируется. Его место занимает христианство как личные свобода и долг», что, однако, часто воспринимается как угроза «для религиозных моноструктур с их духом системы, насильственным объединением различий и подавлением религиозных меньшинств», превращающими сами моноструктуры в тоталитарное «спорное христианство», ввиду их нетерпимости к существованию других мнений, противоречащей в корне всей современной системе цивилизованного мироустройства [1,с.8]. Образ «моноструктуры», беспощадно раскритикованный К.Марксом, Ф.Ницше

В работе «Апология сумасшедшего» Чаадаев отмечает, что Россия и Запад находятся в сложных отношениях, что «уже триста лет Россия стремится слиться с Западной Европой, заимствует оттуда все наиболее серьезные свои идеи, наиболее плодотворные свои познания и свои живейшие наслаждения. Но вот уже век и более, как она не ограничивается этим. Величайший из наших царей, тот, который, как говорят, начал для нас новую эру, которому, как все говорят, мы обязаны нашим величием, нашей славой и всеми благами, какими мы теперь обладаем, полтора ста лет тому назад перед лицом всего мира отрекся от старой России ... и с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу.» [3,с.524].

Восток и Запад выступают как идеалы созерцательной и деятельной жизни: «Первым выступил Восток и излил на землю поток света из глубины своего уединенного созерцания; затем пришел Запад со своей всеобъемлющей деятельностью, своим живым словом и всемогущим анализом, овладел его трудами, кончил начатое Востоком и, наконец, воспринял все его достижения. Но на Востоке покорные умы, коленопреклоненные пред историческим авторитетом истожились в безропотном служении священному для них принципу»[3,с.529].

Он иронизирует над тем, что «новоиспеченный патриотизм уже спешит провозгласить нас любимым детищем Востока. Какая нам нужда, говорят они, искать просвещения у народов Запада? Разве у нас самих не было всех зачатков социального строя неизмеримо лучшего, нежели европейский? Почему не выжидали действия времени? Предоставленные самим себе, нашему светлому разуму, плодотворному началу, скрытому в недрах нашей мощной природы, и особенно в нашей святой вере, мы скоро опередили бы все эти народы, предан-

ные заблуждению и лжи. Да и чему нам было завидовать на Западе? Его религиозным войнам, его папству, рыцарству, инквизиции? Прекрасные вещи, нечего сказать! Запад ли родина науки и всех глубоких вещей? Нет – как известно Восток. Итак, удалимся на этот Восток, которого мы всюду касаемся, откуда мы не так давно получили наши верования, законы, добродетели, словом, все, что сделало нас самым могущественным народом на земле»[3,с.530].

Он убежден, что «мы имеем пока только патриотические инстинкты. Мы еще очень далеки от сознательного патриотизма старых наций, созревших в умственном труде, просвещенных научным знанием и мышлением; мы любим наше отечество еще на манер тех юных народов, которых еще не тревожила мысль, которые еще отыскивают принадлежащую им идею, еще отыскивают роль, которую они призваны исполнить на мировой сцене; наши умственные силы еще не упражнялись в серьезных вещах; одним словом, до сего дня у нас почти не существовало умственной работы. Мы с изумительной быстротой достигли известного уровня цивилизации, которому справедливо удивляется Европа. Наше могущество держит в трепете мир, наша держава занимает пятую часть земного шара, но всем этим, надо сознаться, мы обязаны только энергичной воле наших государей, которой содействовали физические усилия страны, обитаемой нами»[3,с.547].

Библиографический список

1. *Аржанухин В.В.* Предисловие к русскому изданию// Христианство: догмы и ереси: компактэнциклопедия./Пер. с франц- СПб.: Академический проект, 1997 -352с. – ISBN 5-7331-0113-Х
2. *Зеньковский В.В.* История русской философии. – М.: Академический проект, 2001. – 880 с. – ISBN 5-8291-0127-0.
3. *Чаадаев П.Я.* Апология сумасшедшего//Полное собрание сочинений и избранные письма. Т.1. М.: Наука, 1991 – 800с. ISBN 5-02-008075-6, 5-02-008076-4.
4. *Чаадаев П.Я.* Сочинения. - М.: Правда, 1989 –655с.

Мичурин А.В.
Уфа, Россия

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ОСОБЫЙ ВИД ТЕРПИМОСТИ

В отечественном обществознании в целом и философии, в частности, наиболее распространенная, «классическая» дефиниция толерантности звучит следующим образом: толерантность (от лат. *tolerantia* – терпение) – это «терпимость к иного рода взглядам, нравам, привычкам» [14, с. 457]. От этого – «классического» – определения толерантности мы и будем отталкиваться в ходе наших дальнейших рассуждений. Тем не менее, это отнюдь не означает, что мы с ним полностью согласны. На наш взгляд, упомянутая дефиниция толерантности является слишком широкой. Терпимость, действительно, является ближай-

шим родом толерантности. С этим мы солидарны. Однако, как справедливо отмечает П.К. Гречко, «не установив, какие именно мысли и действия подпадают под действие толерантности, мы не сможем уловить ее *differentia specifica* и проблемную суть» [5, с. 173].

К вопросу о том, что подпадает под действие толерантности, мы вернемся немного позже, когда будем говорить о ее предмете. А пока рассмотрим другие не менее важные элементы толерантного отношения: субъект и адресат толерантности.

Субъектом толерантности является тот, кто терпит чьи-либо взгляды, нравы, привычки, мнения, обычаи, традиции и т.п. Он может быть как индивидуальным, так и групповым. В первом случае мы имеем дело с отдельным человеком, во втором – с различными видами человеческих объединений: от малых социальных групп до мирового сообщества в целом.

Человек, к которому, в конечном счете, сводится любой субъект толерантности – существо биосоциальное. Следовательно, можно говорить о биологических и социальных предпосылках толерантного отношения.

При прочих равных условиях, одной из важнейших научно установленных биологических детерминант терпимости/нетерпимости человека, впрочем, как и любых других его действий, является присущий ему тип темперамента. От темперамента индивида зависит его общая психическая активность, двигательные проявления и эмоциональность.

Проведя анализ пересечения качеств толерантной личности и качеств, характерных для обладателей различных типов темперамента, Г.В. Безюлева и Г.М. Шеламова пришли к выводу, что наибольшим количеством признаков толерантности обладают сангвиники, в то время как холерики скорее склонны к интолерантности [2, с. 74]. Флегматики также обладают рядом толерантных качеств. Однако в отличие от сангвиников, они более склонны не к активной (основанной на небезразличии), а к пассивной (основанной на равнодушии, привычке и т.п.) терпимости. Меланхолики, в свою очередь, обладают признаками пассивной терпимости и интолерантности одновременно.

Конечно, не следует думать, что всех людей, в зависимости от их типа темперамента, а-priori можно разделить на толерантных и интолерантных. Даже при наличии холеристического темперамента, человек, по мнению Г.В. Безюлевой и Г.М. Шеламовой, на основе выстроенной системы ценностей, а также при условии знания собственных особенностей и целенаправленной коррекции своих негативных проявлений, может изменять свое поведение и реакции.

Любой толерантный субъект должен соизмерять свои мнения и действия с Международным биллем о правах человека и другими, не противоречащими ему нормативно-правовыми документами, а также с общечеловеческими нормами нравственности. Кроме того, субъекту толерантности должна быть свойственна гибкость мышления в познании другого, честность и правдивость, внимательность и доброжелательность. Догматизм в мышлении, предвзятость и фанатизм в суждениях, идейная и нравственная косность исключают толерантность [7, с. 106].

Следует отметить, что идентификация толерантных поведенческих актов на практике – дело весьма непростое. В некоторых случаях, толерантность может оказаться лишь кажимостью. Для того чтобы не впасть в заблуждение, стоит учитывать мотивацию субъекта, который, как мы полагаем, ведет себя толерантно.

Таким образом, толерантность необходимо отличать от квази- и псевдотолерантности [8, с. 23-24]. В случае с собственно толерантностью индивид, социальная группа или любой другой социальный субъект терпят различные проявления своего оппонента в силу признания и уважения его права на выражение собственной индивидуальности. Все иные мотивы при этом отступают на задний план.

Квазитолерантный социальный субъект может и не знать о сущности и типах толерантности, о содержании и даже о существовании разделяемых современным международным сообществом норм и ценностей. Его терпимость может быть основана на прагматизме, традиции, привычке, хорошем настроении, симпатии к своему оппоненту и т.п. Квазитолерантность – это хоть и положительная, но все же неустойчивая, случайная терпимость.

Псевдотолерантность в морально-ценностном отношении находится на более низком уровне, чем квазитолерантность. Те, кто ее осуществляют, сознательно прибегают к обману. Они целенаправленно маскирует свои негативные намерения. В дальнейшем, когда оппонент будет ослаблен, псевдотолерантный социальный субъект способен изменить свое поведение на противоположное.

Адресат толерантности – это оппонент субъекта толерантного отношения, тот, чьи проявления (взгляды, нравы, привычки, мнения, обычаи, традиции и т.п.) субъект толерантности терпит. Он также как и толерантный субъект может быть представлен индивидом, группой, государством и т.п.

Одной из наиболее существенных проблем, стоящих на пути практической реализации толерантных отношений, является отсутствие между людьми единого мнения относительно того, допустимо ли какой-либо социальной группе проявлять интолерантность по отношению к своим членам, ограничивать их личные права и свободы. Иными словами, возникает вопрос о том, кто есть конечный адресат толерантности – индивид или группа.

В Российской Федерации, в соответствии со ст. 2 Конституции РФ, человек, его права и свободы являются высшей ценностью [9]. Отсюда следует, что интересы индивидов не могут приноситься в жертву интересам отдельных властных структур, а также каких-либо иных социальных групп. Автономия того или иного социального объединения допустима лишь до тех пор, пока не происходит нарушения прав и свобод составляющих ее индивидов.

В свою очередь, приоритет личных прав над правами коллектива не означает, что Конституция РФ провозглашает абсолютную свободу индивида. «Осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц» [9].

Таким образом, с точки зрения российской государства тот или иной индивид, прежде всего, человек и/или гражданин, а уж потом представитель группы, объединенной по этническому, религиозному, политическому или иному

признаку. Этот способ соотношения личных и групповых прав предопределен международными нормативно-правовыми актами.

«Если смотреть на международные законы, которые касаются прав человека, – пишет европейский эксперт-правозащитник Марек Новицкий, – то можно найти только одну статью, которая говорит о коллективных правах. Это ... первая статья Международного Пакта о социальных, культурных и политических правах. Она говорит, что нации имеют право на самоопределение. Но проблема в том, что обозначает слово “нация”, используемое в этих документах. Оно настолько сложное, что вообще не развивается в дальнейшем в документах по этой проблеме. И там, где имеются законы, которые говорят о правах меньшинств, говорится не о правах каких-то сообществ, а лишь о правах отдельных лиц, принадлежащих к этим меньшинствам» [11, с. 10].

Предмет толерантности представляет собой нравы, привычки, обычаи, традиции и т.п., присущие адресату толерантности, которые, в свою очередь, должен терпеть и терпит толерантный субъект. Перечислить все многообразие терпимых проявлений индивидуальной или групповой специфики если и возможно, то представляется крайне затруднительным. Вместо этого, принято идти от противного: говорить о том, чего не следует терпеть субъекту толерантного отношения.

О том, что не требует терпимости со стороны толерантно субъекта, в частности, говорится в Декларации принципов терпимости ЮНЕСКО. Так, в ее ст. 1 отмечается, что толерантность не может служить оправданием посягательств на универсальные права и основные свободы человека. Там также упоминается и о том, что толерантность не предполагает терпимого отношения к социальной несправедливости, отказа от своих убеждений или уступок убеждениям других.

Таким образом, мы приходим к следующему выводу: толерантность не тождественна пассивному терпению и всепрощению – тому, с чем она довольно часто ассоциируется у носителей русского языка. Это отнюдь не терпимость «ко всем мерзостям, творящимся в мире».

Толерантность есть «признание легитимности законных и не расходящихся с моралью интересов другого и открытость по отношению к его опыту, готовность к диалогу и к расширению собственного опыта» [13, с. 10].

Как справедливо отмечает М.С. Джунусов: «Есть все предпосылки рассматривать толерантность как интеллектуальное, моральное и в некотором смысле правовое пространство между терпимостью к инакомыслию (на наш взгляд, это справедливо и по отношению к инакодействию. – А.М.) и убежденностью человека. Это именно золотая середина между тем, что человек хочет и чего не хочет, что для него приемлемо и что, может быть, приемлемо не во всем» [6, с. 35].

Абсолютная терпимость в своем пределе может привести к гибели субъекта терпимости. Это положение подтверждается не только обширной исторической практикой, но и теоретически. В частности, Ю.И. Бродский, используя математические методы, доказал, что при взаимодействии терпимой и нетерпимой культур, первая со временем просто перестает существовать, гибнет.

«Самое плохое, что может случиться с толерантной культурой, – подводит итог своего исследования Ю.И. Бродский, – ее встреча с культурой нетерпимой!» [4, с. 33].

Отсюда следует, что при столкновении с нетерпимым оппонентом, толерантный социальный субъект, если, конечно, он заинтересован в самосохранении и дальнейшем воспроизводстве толерантных отношений, вынужден либо сам проявить ответную нетерпимость, либо обратиться к кому-то за помощью. И в том и в другом случаях речь идет о так называемой «конвенциональной» [1, с. 117] или «положительной», «нравственно оправданной» [3, с. 3-10] нетерпимости. Подобный вид нетерпимости имеет ряд существенных отличий от противоположности толерантного отношения – интолерантности.

Конвенциональная нетерпимость представляет собой нетерпимость, которая необходима для обеспечения устойчивого функционирования и развития любого общества. Ее частными проявлениями выступают критика, моральное осуждение, допустимые законом меры самообороны, судебная защита своих прав, свобод и законных интересов, способы физического принуждения, делегированные членами данного общества государству и т.п.

К числу основных типов толерантности, соответствующих наиболее важным сферам человеческих отношений, по мнению С.Д. Щеколдиной, относятся: расовая, межклассовая, межнациональная, религиозная, географическая, образовательная, физиологическая, гендерная, сексуально-ориентированная, политическая и внешнеполитическая толерантность, а также толерантность по отношению к маргиналам [15, с. 60-63].

Приведенная выше типология достаточно полно отражает возможные формы существования толерантности. Тем не менее, по нашему мнению, она требует уточнения. В частности, целесообразным будет сделать следующее:

- использовать вместо термина «межнациональная толерантность» термин «этническая толерантность»;
- включить в объем понятия «этническая толерантность» расовую толерантность;
- рассматривать внешнеполитическую толерантность не в качестве самостоятельного типа толерантности, а как один из видов толерантности политической.

Необходимость замены термина «межнациональная толерантность» на «этническую толерантность» вызвана тем, что большинство исследователей уже давно использует термин «этническая толерантность» для обозначения толерантности между представителями различных национальностей. Кроме того, подобное переименование актуально в свете готовящегося Правительством Российской Федерации законопроекта, предполагающего масштабную замену терминологии в сфере межэтнических отношений. Предполагается, что этот законопроект установит, что во всех официальных государственных документах слово «национальный» должно употребляться исключительно в отношении всего российского государства. При этом по отношению к населяющим Россию народам предполагается использовать термины, производные от слова «этнос» [10].

Целесообразность включения в объем понятия этническая толерантность расовой толерантности диктуется двумя причинами. Во-первых, понятия этнос и раса довольно тесно связаны друг с другом. Так, в число представителей одного этноса могут входить представители различных рас. Справедливо и обратное утверждение – к одной расе могут принадлежать члены двух и более этносов. Во-вторых, многие методические документы (анкеты, тесты и т.д.), применяющиеся для измерения степени этнической терпимости респондента, как правило, включают в себя вопросы об отношении опрашиваемого к представителям иных рас [12].

Рассматривать внешнеполитическую толерантность в качестве одного из видов политической толерантности представляется нам более корректным не только с точки зрения формальной логики, но и исходя из установившейся в общественном сознании традиции исследовать политические явления и процессы в двух срезам: внутри- и внешнеполитическом. Между тем, понятие политической толерантности в приведенной выше типологии отражает не политическую толерантность вообще, а только один из ее видов – внутривнутриполитическую толерантность.

Итак, подведем итоги нашей статьи.

Толерантность – это особый вид терпимости. В ее основе лежит интеллектуальная, нравственная и правовая солидарность людей. Толерантный социальный субъект должен руководствоваться законами формальной логики, знать и реализовывать на практике нормы и принципы общечеловеческой нравственности и права.

Толерантность не тождественна пассивному терпению и всепрощению. Толерантность – это терпимость, имеющая определенные интеллектуальные, нравственные и правовые границы.

Толерантность следует отличать от квази- и псевдотолерантности. Толерантность осуществляется осознанно. Квазитолерантность похожа на толерантность лишь внешне. Это хоть и позитивная, но, в сущности, «случайная» терпимость. Псевдотолерантность – сознательное введение окружающих в заблуждение интолерантным социальным субъектом.

Основными элементами толерантного отношения служат: субъект, адресат и предмет толерантности. Субъектом толерантности является тот, кто терпит чьи-либо взгляды, нравы, привычки, мнения, обычаи, традиции и т.п. Адресат толерантности – это оппонент субъекта толерантного отношения, тот, чьи проявления субъект толерантности терпит. Он, так же как и субъект толерантного отношения может быть либо индивидуальным, либо коллективным, групповым. Предмет толерантности представляет собой совокупность взглядов, нравов, привычек, обычаев, традиций и т.п., которые должен терпеть и терпит толерантный субъект.

Опираясь на вышесказанное, мы можем сформулировать следующее определение понятия толерантности. ***Толерантность*** – это сознательная, основанная на признании и уважении универсальных прав и свобод человека терпимость к неприятным для субъекта толерантности, но не нарушающим при этом разделяемых современным мировым сообществом правовых, нравствен-

ных и интеллектуальных норм мнениям и действиям (бездействиям) своего оппонента – адресата толерантности. На психологическом уровне толерантность выступает в виде убеждения, установки или ценностной ориентации, на социальном – в качестве действия, ценности или социальной нормы.

В случаях, когда адресат толерантности нарушает общепринятые интеллектуальные, правовые или нравственные нормы в какой-либо из сфер человеческих отношений толерантный социальный субъект может, а в некоторых случаях – в силу своего профессионального статуса – обязан быть нетерпимым. Речь идет о «конвенциональной», «положительной», «нравственно оправданной» нетерпимости. Такая нетерпимость необходима для обеспечения устойчивого функционирования и развития любого общества. Ее частными проявлениями выступают принципиальность, критика, моральное осуждение, допустимые законом меры самообороны, судебная защита своих прав, свобод и законных интересов, способы физического принуждения, делегированные членами данного общества государству и т.п.

Конвенциональную, положительную нетерпимость не следует отождествлять с интолерантностью. Под **интолерантностью** нами понимается лишь та нетерпимость, которая находит воплощение в социуме в виде негативного девиантного, делинквентного или криминального поведения.

Библиографический список

1. Бардиер Г.Л. Толерантность как социальное представление и этическая норма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. – 2005. – №4. – С. 109-118.
2. Безюлева Г.В., Шеламова Г.М. Толерантность: взгляд, поиск, решение. – М.: Верум – М, 2003. – 168 с.
3. Бондырева С.К. Толерантность (введение в проблему) / С.К. Бондырева, Д.В. Колесов. – 2-е изд., стер. – М.: МПСИ; Воронеж: МОДЭК, 2011. – 240 с.
4. Бродский Ю.И. Толерантность и нетерпимость с точки зрения системной динамики и исследования операций. – М.: ВЦ РАН, 2008. – 53 с.
5. Гречко П.К. О границах толерантности // Свободная мысль – XXI. – 2005. – №10. – С. 173-182.
6. Джунусов М.С. Поиск «золотой середины»: терпимость к инакомыслию и принципиальность человека // Российский журнал социальной работы. – 1995. – №2. – С. 33-35.
7. Жямайтис В. К вопросу о сущности толеранции // Мораль, традиции, воспитание. – Уфа: изд-во БГУ, 1987. – С. 105-107.
8. Зимбули А.Е. Почему терпимость и какая терпимость? // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право. – 1996. – №3. – С. 22-27.
9. Конституция Российской Федерации. Режим доступа: <http://www.constitution.ru/10003000/10003000-3.htm>.
10. Межнациональные конфликты отменяются. Останутся лишь «межэтнические». Режим доступа: http://www.ng.ru/politics/2011-08-23/1_national.html
11. Новицкий М. Власть и единица // Карта. – 1997. – №17-18. – С. 3-15.

12. Психодиагностика толерантности личности. Под редакцией Г.У. Солдатовой, Л.А. Шайгеровой. – М.: Смысл, 2008. – 172 с.
13. Федотова Н.Н. Толерантность как мировоззренческая и инструментальная ценность // Философские науки, 2004. – №4. – С. 5-27.
14. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2002. – 576 с.
15. Щеколдина С.Д. Тренинг толерантности. – М.: «Ось-89», 2004. – 80 с.

Морозова Е.А.
Владимир, Россия

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК КУЛЬТУРА

*Подвиг толерантности
– это и подвиг сорадования и подвиг сострадания
(А.Г. Асмолов)*

В истории человечества достаточно часто встречаются примеры кровавых и подчас абсурдных столкновений, причиной которых является враждебное восприятие «иногo» человека. Деление людей на «своих» и «чужих» («чужой» – опасен, потому что не знаешь как он будет себя вести) проявляется и в наши дни. Несмотря на призывы к милосердию и сохранению мира, проявлению толерантности, увы, в мире нет стабильности, часто проявляют себя межконфессиональные и межэтнические конфликты. По какой причине они возникают, что можно сделать для примирения враждующих сторон, как жить с людьми, которые на тебя вовсе непохожи, как мотивировать поведение человека на установление доверительных отношений между непохожими друг на друга людьми? Поиск ответов на эти вопросы является важной задачей, стоящей перед современной философией и педагогикой. В этой связи актуальным становится восклицание, как призыв А.Г. Асмолова: не является ли толерантность нормой существования гражданского общества, главным направлением пути, по которому движется весь мир.

Ф. Лосано в своей статье «Толерантность – важнейший принцип равноправия» отмечает: «Нетерпимость ведет человечество к братской могиле, поэтому проблема терпимости, сегодня приобрела международный смысл... Великие цивилизации, сложившиеся на протяжении столетий и даже тысячелетий, думается, не исчезнут в ближайшем будущем. И поэтому различные человеческие сообщества в течение еще многих лет должны сосуществовать вместе, несмотря на различия между ними. И не надо пытаться, чтобы более развитые государства господствовали над другими, развивающимися с уверенностью в том, что их принципы, их оценки единственно правильные. Нет цивилизаций, превосходящих другие. Есть принципы, оценки и религия одной цивилизации, которые являются приемлемыми для тех, кто родился данной стране или отождествляет себя с ней, а не для всего остального человечества»[1, с. 47].

Идея о необходимости психической готовности воспринимать Другого как Другого возникла еще в эпоху античности. Так, например, Протагор заявлял, что он ничего не знает о богах по причине неясности этого предмета и краткости человеческой жизни, а также, что «все на свете истинно», поэтому терпимость совершенно естественна. Марк Тулий Цицерон употреблял слово *tolerantia* в отношении к духу мудреца, обладающему терпимостью к делам человеческим. Однако понятие толерантности вошло в научный обиход тогда, когда невозможно было терпеть несправедливость религиозных войн. Вспомним четвертый крестовый поход: резня между христианами католиками и христианами православными в Айя-Софии. В результате этого абсурда, который сейчас уже можно назвать политикой, ушли из жизни сотни молодых людей, навсегда были утеряны миллионы книг (рукописи на греческом, сирийском, коптском, латинском языках) и т.д. В данном случае речь шла о сотнях. А если о тысячах? В Страсбурге в 1349 году две тысячи евреев были сожжены по обвинению в распространении «Черной смерти».

Сотрясения на религиозной почве сотрясали великое множество и других стран (Ирак, Босния и Герцеговина, Испания, Ирландия и др.).

Провозглашение толерантного мира стало объективной необходимостью. Как считает В.Л. Гентшке, однажды Европе стало ясно, что в обществе будет больше согласия, если ему не навязывать сверху религиозного единства. По ее мнению проблема толерантности в западной цивилизации возникла на религиозном уровне, а религиозная толерантность положила начало всем другим свободам, которые были достигнуты в свободном обществе. Культура и религиозный плюрализм породили толерантность как условие дальнейшего продолжения жизни.

Формирование культуры толерантности в современной России может быть осуществлено посредством внедрения в школьную практику такой предметной области как «Основы духовно-нравственной культуры народов России».

Данная предметная область может быть реализована через две модели: курс «Основы религиозной культуры и светской этики» и, непосредственно, «Основы духовно-нравственной культуры народов России».

Какая из двух моделей действительно отвечает цели предметной области: формирование мотива к нравственному поступку и уважения к представителям иных национальностей и конфессий?

Первая модель, предусматривая право выбора родителями модуля, либеральна. Но действительно ли учитель, на первом родительском собрании может дать конструктивный анализ всех модулей (основы православной культуры, основы иудейской культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы мировых религиозных культур, основы светской этики)? Скорее всего на первом родительском собрании возникнет ситуация столкновения двух точек зрения на способ формирования духовно-нравственной культуры: традиционной, когда нравственное совершенствование происходит на основе традиционной православной культуры и поликультурной (светская этика,

основы мировых религиозных культур), в рамках которой действительно создаются условия для культурного диалога, базирующегося на принципах:

- открытости, требующем выхода за пределы православной культуры, направленной на сближение культур;
- процессуальности как средстве движения к всеобщности;
- симметрии, когда культуры «встречаются», пересекаются в общей точке, сохраняя свою уникальность, специфические смысловые пласты, культурные традиции, но одновременно наполняются новым содержанием, новым смыслом за счет преодоления односторонности, узости видения проблемы.

При выборе модуля (как это не странно) мы опять возвращаемся к старому спору славянофилов и западников, имеющему место в истории России в прошлых столетиях. Славянофилы как сторонники монополизации курса ОРКСЭ основами православной культуры являются представителями традиции, которая проявляет себя, прежде, всего как традиция, запечатлевшая в себе православные нравственные ориентиры. «Определим культурно-историческую традицию как ценностно-утверждаемый ее субъектом способ жизнеустройства, воспроизводимый на протяжении ряда поколений в меру активности субъекта традиции. В форме культурно-исторической традиции может заявлять и конституировать себя любая форма жизнеустройства, возросшая в лоне истории, коль скоро та или иная социальная группа в современности заявит себя в качестве ее продолжателя. Для этого формы прежней исторической жизни должны быть переведены в ряд практических идеалов, норм и ценностей» [2, с. 14] .

Поликультурный подход, определяющийся модернизацией и рационализацией, является деконструкцией традиции. М. Вебер считал проблему рационализации ключевой проблемой западной цивилизации. «Ее позитивность определяется, с точки зрения М. Вебера, возможностью сознательной ценностной рационализации» [3, с. 72, 74] .

Следует отметить также, что, по мнению М.В. Захарченко «В антропогуманитарном праксисе, содержанием которого является созидание человеком самого себя и собственной социальности, деятельность, направленная на совершенствование, связана с преодолением традиционности и с деконструкцией рамок традиционного сообщества, по определению узких и неизбежно стесняющих человека» [4]. Поэтому на пути нравственного совершенствования стоит интеграция и сотрудничество, предлагающие многовариантность нравственных идеалов.

А.Г. Асмолов в своей статье «Толерантность как культура XXI века» пишет: «вопрос о создании установок толерантности – это вопрос о создании мотивации человеческого поведения, направленного на обеспечение меры согласия и доверия между непохожими друг на друга людьми. Напомню, что культура толерантности – это культура обеспечения баланса интересов конкурирующих сторон. Если мы не найдем возможность создавать мотивы поведения, направляемого социальными нормами культуры толерантности, если мы не найдем пути формирования установок, определяющих наше сознание, у нас никогда ничего не получится» [5].

Развивая мысль о том, что ничего не получится, добавим, что не получится договориться друг с другом, жить в мире и согласии. Поэтому необходимо усилие. А.Г. Асмолов сравнивает это усилие с подвигом «Подвиг толерантности – это и подвиг сорадования и подвиг сострадания» [6]. Вместе с тем, необходимо отметить и то, что «Закон об образовании» в новой редакции [5] призывает к широкому использованию, внедрению в школьную практику принципа ведущей роли образования в преодолении ксенофобии и интолерантности. «Образование рассматривается как “социальный лифт”, позволяющий преодолеть поляризацию населения и обеспечить социальную консолидацию за счет достижения социального равенства групп и отдельных личностей с разными стартовыми возможностями и высокой социальной мобильности. Образование, прежде всего, поликультурное образование, становится ключом к решению проблемы преодоления ксенофобии и интолерантности в обществе. В исследованиях выявлена прямая связь уровня толерантности и уровня образования: чем выше уровень образованности, тем меньше риск возникновения ксенофобии, социальной напряженности, межэтнических и религиозных конфликтов» [7, с. 73].

Соответственно, «соревновательность» за выбор модуля, имеющая, к сожалению, место быть в рамках первой модели внедрения в школьную практику курса ОРКСЭ, не ведет к формированию толерантной культуры, т.к. нарушается сам принцип свободного выбора родителем модуля ОРКСЭ. Только поликультурный подход, являющийся по своей сути системным, может обеспечить свободный выбор способа нравственного и духовного совершенствования. Системность поликультурного образования заложена в этнофункциональном методологическом подходе, который обусловлен следующими проблемами:

- этнической маргинальности, проявляющейся в том, что личность в поликультурном пространстве, интериоризировав ценности 2-х или более конфликтующих систем, испытывает дискомфортные чувства, проявляет отрицание ценностных установок, не адаптируется к информационным потокам;

- отношений человека к этническим признакам, вызванными тем, что присвоение иных культурных форм создает конфликт в психике человека (данный подход придерживается взглядов Н.Я. Данилевского, Л.Н. Гумилева, О. Шпенглера, А. Тойнби и др. о том, что наряду с общностью законов и цикличностью культурного развития существует этнокультурная независимость человечески сообществ);

- отношений к природной среде, обусловленными тем, что приоритетным фактором в психическом онтогенезе является его отношение к природной среде собственного рождения и проживания.

Заметим, что поликультурное образование вовсе не отрицает традиционную культуру. Более того, оно исходит из принципа культуросообразности. Однако для того чтобы, диалог культур состоялся необходима встреча с иной культурой. На этом постулате зиждется культурно-историческая концепция психического развития (Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, М. Коул и др.). В ее основе заложено утверждение, что источники и детерминанты психического

развития лежат в исторически развивающейся культуре. Л.С. Выготский был убежден в том, что всякая функция в культурном развитии личности проявляется в 2-х планах: сначала в социальном, потом в психическом (т.е. первоначально как интерпсихическая, затем как интрапсихическая). Между этими двумя выходами лежит процесс усвоения, вращения функции вовнутрь. Интериорируясь, психические функции приобретают автоматизированность. Затем, благодаря наработанным алгоритмам внутренних преобразований, возможен процесс экстериоризации – вынесения вовне результатов умственной деятельности. Высшие психические функции, превращаясь во внутренние психические процессы, сохраняют свою социальную природу, т.е. за этнокультурной идентификацией личности стоит гармонизация межэтнических отношений.

Таким образом, если мы не готовы к реализации свободного справедливого выбора модуля, то не лучше ли сосредоточиться на той модели новой предметной области, которая не предусматривает процедуру разделения класса по выбору модуля, а направлена на изучение всех религиозных культур традиционных для России, а также этики.

Ведь по своей сути родитель сам, впервые, вместе со своим ребенком образовывается, изучая предметную область «ОДНКНР». В восьмидесятых, девяностых годах в школе не было такой предметной области, как не было ее никогда в советском и постсоветском образовательном пространстве. Необходимо время на то, чтобы созреть для выбора модуля, т.е. получить основы знаний традиционных религиозных культур для России. На наш взгляд, только после получения первоначальных основ религиозных культур можно говорить о реальном выборе пути совершенствования, в соответствии с определенной религиозной культурой.

Раскрывая понятие толерантности как культуры, мы имеем в виду открытость миру (активное взаимодействие с представителями иных конфессий). Следовательно, перед современной педагогикой стоит задача: необходимость изменения стереотипов мышления школьников. Для ее решения необходима целенаправленная образовательная стратегия (логичная, последовательная, направленная на объединение, а не на разъединение). Мы надеемся, что такой стратегией и станет новая предметная область «Основы духовно-нравственной культуры народов России».

Библиографический список

1. *Лосано Ф.* Толерантность – важнейший принцип равноправия [Текст] / Ф. Лосано // *Право и образование*, 2000. – №1, с. 47-51.
2. *Захарченко М.В.* Христианство: духовная традиция в истории и культуре. – СПб.: СПбГУПМ, 2001. – С.14.
3. *Гайденок П.П., Давыдов, Ю.Н.* История и рациональность. – М.: Политиздат, 1991. – С. 72, 74.
4. *Захарченко М.В.* Путь к традиции: опыт теоретического осмысления понятия традиция. – [электронный ресурс] \\ http://www.pokrovforum.ru/science/spirit_etic_kult/statia/zaharchenko_put_k_tradicii.php

5. *Асмолов А.Г.* Толерантность как культура XXI века. – [электронный ресурс] \\[zaoisc.ru>metod/publikacii/asmolov...kak-kultura.doc](http://zaoisc.ru/metod/publikacii/asmolov...kak-kultura.doc) e

6. Закон об образовании (редакция №68 от 10.07.12) . – [электронный ресурс] \\<http://mamamasi.ru/index.php?id=27>

7. *Карабанова О.А.* Стратегия внедрения психотехник толерантности и управления рисками ксенофобии в изменяющемся мире // Образовательная политика. – №2 (52). – 2011. – С. 73.

Назарова М.Г.
Владимир, Россия

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ И СУЩНОСТИ КАТЕГОРИИ «ТОЛЕРАНТНОСТЬ»

В последние годы не угасает интерес и по-прежнему остро обсуждается на международных научных конференциях и семинарах такая категория, как «толерантность». Чтобы понять сущность данного термина, обратимся к истории его появления.

Проблемы толерантности, терпимости являлись предметом изучения представителей многих школ и течений на протяжении всей истории философской мысли.

Впервые понятие «толерантность» (от лат. *tolerantia* — терпение) появилось в медицине для обозначения отсутствия или ослабления иммунологического ответа на данный антиген при сохранении иммунореактивности ко всем прочим антигенам. Английский иммунолог П. Медавар в 1953 году ввел понятие «толерантность» для обозначения "терпимости" иммунной системы организма к пересаженным инородным тканям.

На самом деле, как отмечают исследователи, истоки понимания данной категории заложены еще в античности в трудах Аристотеля, Гераклита [1] и простираются до современных исследований, как в западноевропейской, так и в отечественной социально-философской, антропологической, публицистической мысли.

В настоящее время данное понятие – «толерантность» используется чаще всего в философском, социальном, религиозном и психолого-педагогическом аспектах. Например, в одной из энциклопедий можно увидеть, что толерантность (от лат. *tolerantia* – терпимость) обозначает качество, характеризующее отношение к другому человеку как равнодостоинной личности и выражающееся в сознательном подавлении чувства неприятия, вызванного всем тем, что знаменует вдругом иное (внешность, манера речи, вкусы, образ жизни, убеждения и т.п.). Толерантность предполагает настроенность на понимание и диалог с другим, признание и уважение его права на отличие [4].

Латинский термин «*tolerantia*» первоначально означал пассивное терпение, добровольное перенесение страданий, ассоциировался с такими понятиями, как «боль», «зло» и т.п. В XVI в. к этим значениям добавляются еще новые:

«позволение», «сдержанность». С этого времени толерантность трактовалась также и как уступка в вопросе о религиозной свободе – разрешение со стороны государства и официальной церкви проведения иных религиозных культов. Здесь используется близкое к этому слово – веротерпимость. Веротерпимость является формой проявления толерантности. Важнейшим периодом в ее становлении как общественно значимого принципа была эпоха Нового времени, когда проблема толерантности решалась в форме ответа на два основных вопроса: каковы принципы сосуществования соперничающих церквей и какими должны быть взаимоотношения светской и духовной власти. Главным средством достижения толерантности в государстве являлось ограничение власти светского правителя мирскими заботами, а также отказ в праве карать иноверцев.

Осмысление проблемы толерантности как свободы совести верующего было характерно как для деятелей Реформации (М. Лютер и его последователи), так и для гуманистов, осудивших предпринятую Лютером реформу церкви (Эразм Роттердамский, Т. Мор). Отстаивая толерантность как добродетель и социальное благо, мыслители разных эпох обращались к нравственным аргументам, содержащимся в евангельских текстах. В период конфессионального соперничества ради утверждения в обществе толерантности предлагалось забыть о догматических разногласиях и помнить об идентичности христианской моральной доктрины, основу которой составляет любовь к ближнему, милосердие, праведная жизнь (Я. Бёме и др.).

Отказ от насилия как неприемлемого средства приобщения человека к вере и акцент на искренности убеждений, которая возможна только при условии добровольного вступления в общину верующих, — вот два основных аргумента в пользу толерантности, которые сохранялись и в XVII в. (Б. Спиноза, Дж. Локк и др.), и в XVIII в. (Ф. М. Вольтер, Д. Дидро, Г. Э. Лессинг и др.). Третьим аргументом, обусловленным общей традицией всей социальной философии XVI–XVIII вв., была защита сильного централизованного государства. Отсюда неизбежность трактовки толерантности с точки зрения политического утилитаризма, как средства избежания большего зла — социальной нестабильности, а также всевозможные ограничения сферы действия данного принципа (М. Монтень, Локк, Ж.-Ж. Руссо). Особая роль в теоретическом осмыслении и практическом воплощении принципа толерантности принадлежит эпохе Просвещения, провозгласившей свободу совести и слова. Так, благодаря ученым-просветителям XVIII в., в особенности французским, понятие «толерантность» прочно вошло в политический словарь.

В XIX в. проблема толерантности получила дальнейшую разработку в либеральной философии. В ней толерантность понималась как выражение внешней и внутренней свободы, как способность к продуманному выбору между альтернативными точками зрения и способами поведения. Многообразие опыта и мнений философы-либералы считали непременным условием все более полного постижения истины, общественного прогресса. В продолжении данной традиции современные сторонники толерантности видели предпосылку плодотворности научных дискуссий, средство взаимопонимания оппонентов. Важно

подчеркнуть, что терпимость к чужой точке зрения не предполагает отказа от ее критики или от собственных убеждений. Она означает признание плюрализма. Особенно необходима толерантность в тех областях, где отсутствует точный критерий оценки и доказательства предпочтительности каких-либо взглядов, принципов или решений (будь то вопросы религиозной веры, моральных убеждений, национальных традиций и т. д.).

Как элемент современной культуры общения толерантность признается важным условием духовного, социального единения людей различных верований, культурных традиций, политических убеждений. В этом плане она выступает как спонтанное восприятие другого и в противовес неприятной осуждению идет позитивное действие в адрес другого (принятие его взглядов, допущение его образа мыслей, традиций). При этом учитывается, что толерантное принятие не тождественно снисходительности к другому или попустительству или вынужденному примирению с осуждаемым явлением.

Толерантность должна стать ключевым нравственным принципом развития современного гражданского общества. В тоже время, как показывает социально-исторический опыт, терпимость, возведенная в абсолют, может выйти на путь произвола и насилия; так что ни при каких обстоятельствах толерантность не должна оборачиваться попустительством ко злу, в частности терпимостью по отношению к посягательству на свободу и нравственное достоинство человека.

Толерантность трактуется также в 2 смыслах: 1. - в физиологической антропологии (лат. *tolerantia* терпение) - терпимость иммунной системы организма (отсутствие или ослабление иммунологического ответа) к конкретным антигенам. 2 - в широком смысле: способность переносить неблагоприятные воздействия окружающей среды на индивидуальном, популяционном или видовом уровнях [5].

В. Василенко объясняет толерантность следующим образом: (от лат. *tolerare* - выдерживать, терпеть) - это уважение и терпимое отношение одних общин к религиозным взглядам других (в ситуации современного уровня религиозного состояния является особенно актуальным), признание их права быть другими, иметь и выражать свои верования и убеждения, исключение принуждения в вопросах веры, способность к диалогу и умение сотрудничать с ними. Выражает интеллектуальную, эмоциональную и социальную зрелость, достигнутую такими общинами; например, экуменизм является проявлением толерантности в христианстве [6]. В. Зорин дает понимание толерантности как склонности к принятию точек зрения, способов действия и чувств, отличных от наших, терпимость к чужим мнениям, убеждениям, верованиям [7].

Толерантность сегодня выступает важнейшим духовно-нравственным фактором, способствующим стабильности и надежности взаимодействий на различных уровнях культуры; и в наши дни является цивилизованной формой реагирования на несовпадения позиций сторон договорных отношений. В политическом плане толерантность противоположна обращению к насилию и политическим правонарушениям (существование политических заключенных). Сформировавшаяся философия толерантности признает принцип равенства

между людьми (вне зависимости от расы, религии, страны, политических интересов и т.д.); ее задача – установить отношения диалога и сотрудничества вместо соотношения сил и противостояния, ее максима – всегда понимать точку зрения другого. Толерантность предполагает благожелательность или «великодушие», ведь только оно может оживить собой истинную симпатию (Декарт).

В.Н. Савченко отмечает, что понятие толерантность (от лат. *tolerantia* – терпение) имеет несколько значений: 1) терпимость к иному рода взглядам, нравам, привычкам; 2) способность организма переносить неблагоприятное влияние некоторых экологических факторов; 3) полное или частичное отсутствие иммунологической реакции – потеря организмом способности вырабатывать антитела [8]. Удовиченко Е.М. выделяет сразу несколько смыслов толерантности (приравнивая этот термин к другому - "терпимость") – 1. В биологии и психологии – устойчивость организма к внешним воздействиям; способность сохранять свою стабильность, свою качественную определенность. 2. В философии, этике, социологии – качество личности, ее направленность на уважительное отношение к другому человеку, на принятие его индивидуальности, на понимание права иметь эту индивидуальность. Толерантность – терпимое отношение к другому мнению, к другой позиции, к другой культуре, какими бы экстравагантными они не казались. Толерантность, как одобряемое этикой, необходимое и положительное качество человека, не следует путать с равнодушием и примирением с асоциальными и аморальными формами бытия и поведения [10].

С конца 60-х годов прошлого века в западной литературе не прекращаются оживленные дискуссии по проблеме толерантности. Причем она представляется не просто как традиционная проблема западной мысли или западного общества, но именно как новая общая проблема глобального мира. XX век создал условия для ослабления границ между странами и народами благодаря небывалому скачку информатизации общества и расширению международного сотрудничества. Вместе с тем мир вопреки всем ожиданиям стал более конфликтным, обострились этнические, религиозные и экономические проблемы как на международном, внутригосударственном, так и межличностном уровне. Поэтому в настоящий период развития любого общества на первый план выдвигаются принципы и ценности, необходимые для общего выживания и свободного развития: этика и стратегия ненасилия, идеи терпимости к чужим и чуждым позициям, культурам; идеи диалога и взаимопонимания, поиска взаимоприемлемых компромиссов. Это заставляет вновь обращаться к феномену толерантности, чтобы понять, какую роль он играет в нравственно-этическом, религиозном и этническом поведении современного человека, а также искать пути к мирному сосуществованию представителей различных культур и цивилизаций.

Следует отметить, что в отношениях между представителями разных культур уже накоплен определенный опыт решения проблемы толерантности, который требует более серьезного научного рассмотрения с точки зрения применимости к современной сложной ситуации – ситуации «столкновения цивилизаций» (по С.Хантингтону). Толерантность в настоящее время также рас-

сма­три­ва­ет­ся как принцип организации человеческого сообщества на всех уровнях его функционирования. В нем как в универсальной форме содержится отношение к иным ценностям, смыслам, установкам и усматривается не только желаемый тип поведения, но и в некоторых случаях - императив. При этом толерантность пред­ста­ет как проблема межсубъектного взаимодействия, обусловленная динамикой развития общества.

В условиях современной России толерантность приобретает особое значение в связи с выстраиванием принципиально новой для страны социальной организации, основанной на плюрализме и культурном диалоге. Об этом свидетельствуют, в частности, разработка и реализация федеральной целевой программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе на 2000 - 2005 годы». Все выше сказанное подчеркивает значимость принципа толерантности в жизни современного общества, и тянет за собой по цепочке целый ряд других проблем: вопросы реформирования системы образования и воспитания в дошкольных и школьных учреждениях, усиление внимания к семейному воспитанию, закладыванию основы чувств религиозной терпимости и способности к культурному диалогу с малых лет в каждой личности.

Библиографический список

1. *Аристотель*. Поэтика. - Л., 1957. – 120 с.
2. *Этика Аристотеля*. – СПб., 1908.
3. *Гераклит*. Материалисты Древней Греции. Собрание сочинений Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М., 1955.
4. *Новая философская энциклопедия*. – М., 2003.
5. *Большой глоссарий по антропологии*. – М., 2001.
6. *Краткий религиозно-философский словарь*. - М., 1996.
7. *Евразийская мудрость от «а до Я»*. Толковый словарь. – М., 2006.
8. *Тезаурус* /В. Н. Савченко, В. П. Смагин. – Ростов н/Д.: Феникс, 2006. – 336 с. – (Высшее образование).
9. *Философия: конспект лекций и словарь терминов (элементарный курс): учебное пособие*. – М., 2004.
10. *Головатая Л.В.* Толерантность как проблема философии образования :Дис. канд. филос. наук : 09.00.13 Ставрополь, 2006 179 с. РГБ ОД, 61:06-9/456

Петросян Д.И.
Владимир, Россия

УРОВЕНЬ ТОЛЕРАНТНОСТИ ЖИТЕЛЕЙ ВЛАДИМИРА В СФЕРЕ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Весной 2012 г. «Среднерусский консалтинговый Центр» совместно с Владимирским филиалом Нижегородского лингвистического университета

провел исследование уровня терпимости жителей Владимира в сфере межнациональных отношений. Методом анкетирования были опрошены 600 чел. по репрезентативной квотной выборке со смещением в сторону молодежи (47% в выборке). Смещение было вызвано особым интересом к уровню толерантности именно в молодежной среде.

В данной статье приводятся основные результаты исследования.

Степень конфликтности в сфере межнациональных отношений представляется респондентам достаточно высокой. Подавляющее большинство опрошенных (в сумме 86%) отмечает наличие на территории Владимирской области межнациональных конфликтов. Почти треть (32%) считают, что они существуют явно, еще треть убеждены, что конфликты существуют в скрытой форме (32%). Каждый пятый убежден, что конфликты хотя и не носят серьезного характера, но все же имеют место.

МНЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА О НАЛИЧИИ В ОБЛАСТИ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Боле 50 лет
Да, они явно существуют	32,3	39,0	26,8	25,6
Да, но в скрытой форме	32,1	28,9	36,3	33,1
Да, но они не носят серьезного характера	21,6	23,5	20,0	19,8
Нет, но угроза таких конфликтов существует	10,9	6,5	13,2	17,4
Нет, таких конфликтов не существует	3,1	2,2	3,7	4,1

Конечно, большинство респондентов сами не участвовали в межнациональных конфликтах (72%). Однако, 5% опрошенных указали, что имели личный опыт вовлеченности в такие конфликты, а 22% указали, что становились их свидетелями. Таким образом, четверть участников опроса знает о межнациональных конфликтах не понаслышке.

Как и следовало ожидать, молодежь чаще сталкивается с межнациональными конфликтами. Среди молодых респондентов доля участвовавших в конфликтах лично составляет 6% против 3% в других возрастных группах, а доля свидетелей – 27% против 20% среди лиц среднего (31 - 50 лет) и 11% среди лиц старшего возраста (более 50 лет).

Вину за возникновение межнациональных конфликтов население Владимира склонно возлагать прежде всего на представителей национальных меньшинств, которые провоцируют местное население агрессивным поведением (43%) или нарочитым неуважением к традициям большинства (42%). Особенно такая точка зрения характерна для молодежи (соответственно 47% и 44%). С агрессией со стороны представителей этнического большинства возникновение конфликтов также связывает достаточно большая доля респондентов – 30%. Интересно, что и этот вариант ответа молодежь отмечает чаще представителей других возрастных групп (39%). Очевидно, что молодые люди связывают конфликтность с агрессивным поведением любой из сторон.

Почти треть опрошенных – 32% - видят основные причины возникновения межнациональных конфликтов вполне в духе П.Сорокина, связывая их не с этническими противоречиями как таковыми, а с общим низким уровнем жизни и с нерешенностью большинства социальных проблем. Такой подход среди молодежи распространен реже (27%).

МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О ПРИЧИНАХ ВОЗНИКНОВЕНИЯ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ ?

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Боле 50 лет
Неуважение представителей национальных меньшинств к традициям большинства	42,0	46,9	35,3	41,3
Агрессивное поведение со стороны представителей национальных меньшинств	43,5	44,4	42,1	42,1
3. Агрессивное поведение представителей местного национального большинства по отношению к лицам других национальностей	30,4	39,7	29,1	22,3
Религиозные различия	27,6	25,6	33,7	22,3
Политические проблемы между Россией и странами, из которых приехали лица других национальностей	16,7	18,4	16,3	13,2
Приезжие других национальностей отнимают рабочие места у местного населения	19,2	18,8	18,9	20,7
Низкий уровень жизни в целом, социальные проблемы	32,0	27,1	32,6	41,3
Провокации со стороны средств массовой информации	13,6	14,1	12,6	14,0

Конфликты, как правило, связаны не с национальностью, а носят обычный межличностный характер	15,6	15,5	14,2	17,2
--	------	------	------	------

Достаточно часто причину межнациональных конфликтов жители Владимира видят в религиозных различиях и противоречиях (27%).

Заметно реже возникновение межнациональных конфликтов связывают с тем, что приезжие других национальностей отнимают рабочие места у местного населения (19%) или с политическими противоречиями между Россией и бывшими республиками СССР (17%).

Еще 16% уверены, что конфликты носят не столько межнациональный, сколько обычный межличностный характер.

Интересно, что подавляющее большинство жителей города – 88% - соглашается с тем, что в нашей области живет много представителей других национальностей. Противоположной точки зрения придерживается в 4 раза меньше респондентов (19%). Эти результаты говорят о довольно тревожном восприятии жителями Владимира потенциального изменения этнического состава населения.

При этом каждый пятый считает, что представителям других национальностей живется в нашей области тяжело. Большинство склоняется к тому, что они живут также, как все (63%). Лишь 15% уверены в том, что представители других национальностей живут лучше, чем русские.

Большинство опрошенных имеют среди своих знакомых лиц других национальностей (72%). Достаточно заметная доля респондентов - около трети (30%) - испытывает определенные трудности в общении с людьми других национальностей. К ним можно добавить еще 16%, которые испытывают трудности в общении лишь с представителями определенных этносов. В сумме получается 46% жителей города, для которых общение с представителями других национальностей является в той или иной степени проблемным. Точно такая же доля респондентов – 46% - ответили, что никаких трудностей в общении с представителями других этносов не испытывают. Остальные 8% указали, что стараются избегать такого общения. Получается, что более половины жителей города испытывают определенную степень ксенофобии. Возраст здесь не играет существенной роли, хотя среди молодежи доля не испытывающих трудностей в общении с людьми других национальностей и меньше, чем в среднем по выборке (43%), но разница не выходит за рамки статистической погрешности. Выделяются лишь представители старшего поколения, которые вдвое чаще молодежи стараются избегать общения с людьми других национальностей.

ИСПЫТЫВАЮТ ЛИ ЖИТЕЛИ ГОРОДА ТРУДНОСТИ В ОБЩЕНИИ С ЛЮДЬМИ ДРУГИХ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Боле 50 лет
Да, постоянно	1,9	3,2	1,1	0

Да, иногда бывает	28,1	31,0	27,0	23,1
Это зависит от их национальности	16,0	14,4	19,6	14,0
Нет, не испытываю	46,5	43,7	49,7	47,9
Стараюсь избегать общения с людьми других национальностей	7,5	7,6	2,6	14,9

Уровень ксенофобии проявляется и в ответах на вопрос о том готовы ли респонденты работать вместе с представителями других национальностей или под их руководством. Прежде всего отметим, что каждый пятый уже работает вместе с представителями других национальностей, а каждый двадцатый и под их началом.

ГОТОВЫ ЛИ ЖИТЕЛИ ГОРОДА РАБОТАТЬ ВМЕСТЕ С ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ДРУГИХ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ?

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Боле 50 лет
Уже работаю	20,9	15,2	30,5	19,0
Да, готов	33,3	40,1	27,4	27,3
Лучше этого избежать	23,5	23,8	24,7	20,7
Затрудняюсь ответить	22,3	20,9	17,4	33,1

Избежать работы с представителями иных этносов хотели бы 23,5% опрошенных. Не видят в этом проблемы 33% респондентов. В вопросе о начальнике другой национальности картина меняется. Не желающие такого руководителя составляют 39%, а доля не придающих значения национальности руководителя сокращается до 25%. В первом случае затруднившиеся составили 22%, а во втором – 29%. Таким образом, вновь выявляется достаточно заметная доля жителей города, проявляющих известную степень ксенофобии (от 23% до 39%).

ГОТОВЫ ЛИ ЖИТЕЛИ ГОРОДА РАБОТАТЬ ПОД РУКОВОДСТВОМ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ДРУГИХ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ?

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Боле 50 лет
Уже работаю	5,8	3,6	6,8	9,1
Да, готов	25,0	26,4	27,4	18,2
Лучше этого избежать	39,3	38,6	39,5	40,5

Затрудняюсь ответить	29,9	31,4	26,3	32,2
----------------------	------	------	------	------

Молодые респонденты в вопросе работы с людьми других национальностей оказались более терпимыми, чем представители средней и старшей возрастных групп. Не видят проблем в таком сотрудничестве 40% молодых против 27% представителей старших поколений. Что касается принятия или не принятия руководителя другой национальности, здесь все единодушно вне зависимости от возраста.

Достаточно противоречивой оказалась оценка жителями Владимира положительных и отрицательных сторон многонационального характера России. С одной стороны, доля респондентов, которые находят в многонациональном характере России больше положительного, превышает долю считающих это отрицательным фактором (26% против 18%). С другой стороны, наиболее заметной является группа жителей города, занявших промежуточную позицию, выраженную в варианте ответа «в многонациональности России много положительного, но это может привести к межнациональным конфликтам» (35%).

МНЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА О МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ ХАРАКТЕРЕ РОССИИ

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Боле 50 лет
В этом больше положительного - разные народы обогащают друг друга	26,1	19,1	32,6	31,7
Много положительного, но это может привести к межнациональным конфликтам	35,4	40,8	29,5	32,5
В этом больше отрицательного - одни народы живут за счет других	18,1	20,2	15,3	17,5
Затрудняюсь с ответом	20,4	19,9	22,6	18,3

Высокий уровень нетерпимости проявляется и в том, что более трети опрошенных считают, что патриотами России могут быть только представители русского этноса (38%). Среди молодежи доля разделяющих такую точку зрения возрастает до 44%.

МНЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА О ТОМ, КТО МОЖЕТ БЫТЬ ПАТРИОТОМ РОССИИ

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Боле 50 лет
Только русские	37,9	44,4	29,5	36,4

Представители любых национальностей	43,7	39,7	51,6	40,5
Затруднились с ответом	18,4	15,9	19,0	23,1

Почти каждый пятый (19%) однозначно выступает против браков между людьми разных национальностей, а еще 31% ответивших на вопрос хотя и допускают такие браки, но считают, что вступающие в них испытывают серьезные проблемы. Отрадно, что неприятие межнациональных браков в большей степени характерно для респондентов старше 50 лет, среди которых доля видящих в них проблему составляет в сумме 64% против 45% среди молодежи.

Успокаивает, что ксенофобия носит в основном латентный характер, поскольку подавляющее большинство жителей города не готово участвовать в каких бы то ни было акциях, имеющих националистический характер (75%). Готовность к участию в таких акциях выразили лишь 5% опрошенных. Среди молодежи доля подобных респондентов вырастает до 7%, однако и молодые люди в большинстве своем не планируют участвовать в акциях националистов (69%).

ОТНОШЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА К МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫМ БРАКАМ

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Боле 50 лет
Не вижу в таких браках ничего плохого	50,5	55,2	52,6	36,4
Такие браки допустимы, но вступающие в них испытывают серьезные проблемы	30,8	27,1	30,5	39,7
Брак следует заключать только с представителем своей национальности	18,7	17,7	16,8	24,0

ГОТОВЫ ЛИ ЖИТЕЛИ ГОРОДА УЧАСТВОВАТЬ В АКЦИЯХ, ИМЕЮЩИХ НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Боле 50 лет
Да, готов участвовать	5,1	7,9	3,2	17,7
Нет, не готов	74,8	69,7	80,0	78,5
Затруднились с ответом	20,1	22,4	16,8	19,8

Таким образом, хотя уровень ксенофобии жителей Владимирской области и не может быть назван чрезмерным и носит латентный характер, он все же вызывает некоторую тревогу. Она связана со следующими факторами:

- наличие в массовом сознании ощущения высокой степени конфликтности в межнациональных отношениях;
- представление о том, что представителей других национальностей в регионе слишком много;
- трудности в общении с людьми других национальностей, которые испытывает почти половина жителей города;
- неприятие четвертью жителей города представителей других национальностей в качестве коллег по работе и более чем третью – в качестве непосредственных руководителей;
- убежденность более чем трети владимирцев в том, что никто, кроме русских не может быть патриотом России.

Получается, что в той или иной степени нетерпимость в межнациональных отношениях характерна в среднем для трети жителей Владимира. Причем молодежь ничуть не терпимее представителей старшего поколения.

Пивоваров Д.В.
Екатеринбург, Россия

ПОНЯТИЕ И ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Сегодня в общественном сознании получил распространение социальный смысл толерантности — как особого отношения между людьми и притом не столько в смысле «вынужденной терпимости к другим», сколько в смысле готовности уважать идеалы других в такой же мере, в какой уважаешь свои собственные идеалы. В современном мире толерантность есть скорее идеал, нежели общепринятая норма. Пока значительная часть человечества, по-видимому, более склонна к нетерпимости (интолерантности), из-за которой разгораются разные конфликты. К тяжелым формам интолерантности относят: расизм, боязнь носителей других культур (ксенофобию), этноцентризм, агрессивный национализм, религиозный фанатизм, антифеминизм (сексизм), государственный тоталитаризм.

Тезаурус понятия человеческой толерантности составляют такие понятия, как терпимость, компромисс, согласие, понимание, уступка, мир, спор, конфликт. На Западе лучшим качеством успешного человека считается его умение выражать и до конца отстаивать свою точку зрения, поэтому европейские и американские толковые словари переносят акцент в понятии человеческой толерантности на стремление услышать, определить и уважать чужое мнение. В китайских словарях понятие толерантности определяется в конфуцианском духе в двух смыслах: 1) относиться к людям мирно, не строго; 2) уметь прощать, чтобы не испортить дела. В «Толковом словаре русского языка» Д. Н. Ушакова основное значение слова «толерантность» определяется как «способность и умение терпеть что-нибудь чужое, мириться с чужим мнением или характером». Специфические черты терпимости в российском культурном контексте — милосердие и снисхождение.

По определению ЮНЕСКО (1995), толерантность есть «уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность — это свобода в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая, и правовая потребность. Толерантность — это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира». С неравными бывают почтительными либо снисходительными, а толерантность проявляют по отношению к равным и ассоциируют ее с идеями равенства и свободы.

Не бывает ни абсолютной толерантности, ни безусловной нетерпимости. По мнению видного социолога религии В. И. Гараджи, в рамках древней и очень жесткой бинарной оппозиции между своими и чужими — «кто не с нами, тот против нас» — нет места для нормальной толерантности; господствующими являются нетерпимость, ксенофобия, гетерофобия, негативные стереотипы и враждебность к чужакам, ко всем «не таким, как мы сами». Критерием степени толерантности, по Гарадже, может служить мера допустимой «инаковости», индивидуальных особенностей и отклонения от общего образца; при этом разные общества можно классифицировать по степени их толерантности.

В современной России тема толерантности стала особо актуальной, поскольку обостряется проблема преодоления внутренней разобщенности ее населения, в том числе и в плане религиозной конфронтации. Возрастание религиозной нетерпимости, начиная с 90-х гг. XX века, у нас проходит по мере либерализации религиозной жизни и эволюции религиозного плюрализма. В XVII—XVIII вв. понятие социальной терпимости преимущественно применялось в отношении к религиозной практике, и философская проблема толерантности впервые была эксплицирована в западной цивилизации применительно именно к сфере межрелигиозных отношений. Так, Нантский Эдикт (1598) легализовал терпимое отношение католиков к протестантам; в соответствии с этим законом гугеноты получили «на вечные времена» права свободно развивать собственную религиозную жизнь на территории Франции. В свою очередь, религиозная толерантность явилась истоком всех других форм социальной терпимости. Ныне понятие толерантности приобрело самый широкий смысл. Его применяют для обозначения благожелательного отношения не только к религиозному инаковерию, но и ко всем возможным видам чуждых убеждений и образов действий. Ныне понятие толерантности приобрело самый широкий смысл. Подробное освещение истории проблемы толерантности дано в двухтомном курсе лекций Е. А. Степановой [3].

Во время английской революции (1640) в армии Кромвеля среди разных пуританских сект были индепенденты и левеллеры, крайне заинтересованные в свободе и терпимости. Они держались тезиса, что ни одно убеждение не может быть настолько непогрешимым, чтобы ему в жертву можно было принести другие убеждения, существующие в сообществе. Принцип толерантности рождался в Англии и Америке в XVII—XVIII вв. в трудных условиях плюрализма, когда остро ощущалась необходимость восстанавливать разрушенное монолитное

единство общества. Вот тогда-то и выяснилось, что хотя нет ничего труднее, чем быть терпимым к иноверцам, тем не менее, в обществе будет больше мира, если не пытаться навязывать ему сверху религиозного единства. Наблюдая за тем, как в Англии в условиях плюрализма развивается религиозная толерантность и утверждается гражданский мир, Вольтер, как известно, заявил: «Я не согласен с тем, что вы говорите, но пожертвую своей жизнью, защищая ваше право высказывать собственное мнение».

В философии английского Просвещения понятие толерантности имело протестантскую окраску, было тесно связано с учением эмпириков о субъективном характере «вторичных качеств» («на вкус и цвет товарищей нет»), а также с энергичным отрицанием теократии [4, с. 35—72]. Отцом мысли о терпимости считают Джона Локка, первым употребившего термин «*tolerantia*» в социальном смысле в «*Epistola de tolerantia*» («Письме о терпимости», 1689), а затем развившего эту тему в трех последующих письмах. Английский философ выделяет в толерантности два главных требования: 1) предоставлять свободу «иному» в признанных законом пределах, причем делать это осознанно и без негативных эмоций; 2) защищать «иного» от проявлений интолерантности.

Терпимость к инаковерию Локк увязывал с «верой, действующей через любовь», «великодушием», «доброй волей», «мягкостью нравов». Инстинкт самосохранения требует ставить мир выше войны, в которой каждый может стать ее жертвой. Торговля способствует толерантности, поскольку требует согласовывать чувство собственного интереса с эгоизмом торгового партнера. Такие пороки, как ханжество и лицемерие, облегчая жизнь в коллективе, своеобразно содействуют укреплению терпимости к другим. Локк и Вольтер считали, что есть некая практическая связь между терпимостью и истиной.

Дж. Ст. Милль заявляет в своем эссе «О свободе»: если разум нас подводит, на помощь должна приходиться активная толерантность, заставляющая критически мыслить. Сторонникам толерантности полезно преодолевать свой конформизм и поддерживать не большинство или меньшинство, а инакомыслящих. По Миллю, толерантность — это эффективное средство стимулирования хорошей дискуссии, ведущей к все более истинным и полезным для общества выводам. Контраргумент противников Милля сводился к тезису о том, что поддержка эксцентричного инакомыслия никак не способствует развитию нашего разума, а, напротив, ведет к его разрушению. Нынешние иррационалисты-постмодернисты убеждены, что основой репрессивной нетерпимости является вера людей в то, что они будто способны обладать и распоряжаться объективной истиной. Чтобы сохранить всеобщую терпимость, следует решительно подавлять в себе чувство философской уверенности и отвергать традиционные гносеологические критерии оценки знания.

Итак, в отличие от исходного смысла «терпеть — значит сносить оскорбление» (Гёте), современный смысл толерантности — в готовности благожелательно признавать, принимать поведение, убеждения и взгляды других людей, которые отличаются от собственных и которые тобою не разделяются и не одобряются. В понятие толерантности как положительной ценности не включают требование благожелательного отношения к человеконенавистническим и

просто преступным идеям. Проблема социальной толерантности возникает там, где люди по-другому верят, чувствуют, мыслят, оценивают. Толерантные отношения, вероятно, возможны только на основе бескорыстного принятия другого человека, независимо от его культурного и социального уровня. Принцип толерантности не накладывает запрета на дискуссии с инакомыслящими, но требует, чтобы критика чужих убеждений и пропаганда собственных взглядов основывалась на аргументации, не наносящей обиды.

Игумен Вениамин (Новик) назвал толерантность «цветком в политической культуре общества» и выявил ее диалектический характер: с одной стороны, она возможна в обществе, где в результате социального и политического развития уже не существует вопиющих форм несправедливости, нищеты; с другой стороны, без толерантности, признанной как ценность в общественном сознании, трудно построить цивилизованное общество.

В гражданском обществе толерантность как «благожелательная открытость» признается особо ценной социальной нормой, поскольку она: 1) предоставляет всем гражданам право быть различными; 2) обеспечивает устойчивую гармонию между различными конфессиями, политическими, этническими и другими социальными группами; 3) заставляет с уважением относиться к различным мировым культурам, цивилизациям и народам; 4) требует быть готовым к пониманию и сотрудничеству с людьми, различающимися по внешности, языку, убеждениям, обычаям и верованиям.

Толерантность в ряде аспектов противоположна губительному эгоизму — она помогает уходить от конфликтов, искать взаимопонимание, налаживать тёплые отношения между людьми и сохранять культуру каждого этноса. Но человечеству всегда недостает толерантности, из-за чего происходит много бед. Ее трудно достигать, поскольку каждый из нас погружен в свою этническую общность, материнский язык, родную культуру. В то же время мы часто враждебно или со страхом относимся к тем, кто от нас отличается биологически, культурно, политически.

Выдающийся польский мыслитель Т. Котарбиньский, как известно, подчеркивал, что принцип толерантности требует не одобрения, а именно уважения чужих взглядов, принципов и пристрастий. Предметом толерации является отрицательно оцениваемое явление, но важно также непротивление этому явлению («отсутствие корректирующего вмешательства»). Если мы принимаем чужие взгляды, и они становятся нашими взглядами, то уже бессмысленно говорить о проявлении толерантности к ним. Другой польский исследователь — Я. Келлер — отмечает, что если мы терпимо относимся к какому-то мнению или поведению, то: 1) нам не по вкусу это мнение или поведение; 2) мы считаем, что мы могли бы повлиять на него; 3) мы не делаем этого, поскольку признаем право людей на такое поведение или убеждение. Толерантность заключается в уважении к чуждым убеждениям, потому что они отличаются от наших, потому что мы не можем их ни принять, ни одобрить.

Обычно выделяют два вида толерантности — негативную и позитивную. Считается, что негативная толерантность ограничивается пассивным (равнодушным либо высокомерным) отношением к негативно оцениваемым взглядам

и поведению; это «добродетель людей, которые ни во что не верят» (Г. К. Честертон). Под позитивной толерантностью понимают одобрение или поддержку непохожести «другого». Сторонники культурного релятивизма защищают крайний вариант позитивной толерантности, добиваясь признания всех существующих в современном мире культур в качестве одинаково хороших. Говорят также о «репрессивной толерантности», — об умении полюбить и принять враждебное и даже вредное нам [2, с. 24—31], что, например, в США привело к возникновению особогоявления и движения «политической корректности».

Толерантность сопряжена с компромиссом, но не беспринципностью. В отношении к другим религиям она предполагает сотрудничество и взаимодействие, но не индифферентность или примиренчество. Под идеей плюрализма нельзя разрушать истину. Прав патриарх Кирилл: когда правда и кривда ставятся на один уровень, то человек теряет некую нравственную духовную норму и способность отличать добро от зла.

По мнению В. И. Гараджи, умение не только «прогибаться» под любую власть, но и демонстрировать любые нужные ей «убеждения» — в определенных обществах характеризуют наиболее эффективную модель поведения. С другой стороны, считает Гараджа, тот же результат достигается «неверно адресованной» толерантностью, когда напрямую культивируется терпимое отношение к тому, что не должно быть терпимо, т. е. «черное выдается за белое». Терпимое отношение к тому, что не может быть терпимо, является достаточно часто результатом заблуждения, неадекватного восприятия и оценки той или иной ситуации, оно может быть данью бездумно, некритически воспроизводимой традиции или продуктом идеологического «зомбирования»; наконец, оно может быть продиктовано просто страхом оказаться в роли «еретика», отступить от той или иной «генеральной линии», или же — беспринципным приспособленчеством, лицемерием и конформистской «всеядностью» [1, с. 18—32].

Толерантность — продукт воспитания и самовоспитания. Психологи пришли к выводу, что для раннего детства естественным является терпимое отношение к другому человеку как к самодостаточному и самоценному существу и безусловное принятие его. В то же время младенец нетерпим к голоду, холоду, эмоциональной заброшенности. Родители учат его терпению, и ребенок, как правило, толерантно относится к своим родителям, даже если они жестоко обращаются с ним. Подросток живет в системе ценностей, основанной на простом дуализме добра и зла, и накладывает этот дуализм на окружающий мир. Ранняя психологическая травматизация ребенка в семье, постоянное подавление его индивидуальных проявлений неизбежно приводят к развитию авторитарной интолерантной личности (Т. Адорно, А. Миллер, Э. Фромм и др.).

По мере взросления человек — в условиях манипулирования им и игнорирования его субъектных характеристик — учится сдерживаться, использует механизмы психологических защит, принимает окружающих и самого себя в диалогической манере. Психологи обнаруживают в такой толерантности оборотную сторону нетерпимости, то есть скрытую и отсроченную внутреннюю агрессию. Когда насилие и манипулирование отсутствуют, тогда социализующийся человек обретает наиболее зрелую позитивную толерантность: он начи-

нает уважать значимые для другого ценности и смыслы примерно в той же мере, как свои собственные.

Религиозную толерантность определяют как разновидность социальной толерантности, а именно как право с уважением принимать или отвергать веру и практику отдельных религиозных направлений в соответствии с собственной совестью. Споры о превосходстве той или иной религии бессмысленны и бесплодны. Фанатичный верующий и фанатик-атеист равно удалены от культуры толерантности. Религиозной основой толерантности являются следующие положения: 1) все люди сотворены по образу и подобию Бога, поэтому они равны в их достоинстве и свободе; 2) один лишь Бог обладает абсолютной истиной, но никто из людей не должен претендовать на монопольное владение ею; 3) человек поврежден первородным грехом, никто из людей не гарантирован от ошибок; 4) из понятия терпимости исключена возможность терпимости к неисполнению запретительных заповедей (не убивай, не воруй, не вреди и др.).

Библиографический список

1. *Гараджа В.И.* Толерантность и религиозная нетерпимость // *Философские науки*. М., 2004. № 3. С. 18—32
2. *Подгорецкий Й.* Толерантность: понятие и концепция // *Вестник ТГПУ*. Выпуск 2 (39). Серия: Гуманитарные науки. Томск, 2004. С. 24—31.
3. *Степанова Е. А.* Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях. В 2-х т. Екатеринбург: УрГУ, 2008.- 217с.(том 1);- 272 с.(том2).
4. *Хомяков М.Б.* Толерантность в христианской философии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. - 292 с.

Плеханов Е.А.
Владимир, Россия

СИСТЕМА ПРИХОДСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ 60-80-х гг. XIX ВЕКА¹

Возрождение системы религиозного образования, происходящее сегодня при активном участии не только Русской православной церкви, но и части педагогического сообщества, заставляет более пристально присмотреться к тем процессам, которые происходили в области отечественного народного образования в пореформенный период XIX века. Не учитывая накопленного богатого исторического опыта, мы обречены на «повторение пройденного», на зависимость от устаревших догм и иллюзий. Вместе с тем недопустимо игнорировать тот исторически конкретный общественно-педагогический контекст, которым определялись цели и задачи народной школы, ее «философия» и социальный смысл.

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (исследовательский проект № 12-13-33004 «Социокультурный портрет Владимирской области»).

В 1828 г. министр народного просвещения Шишков имел все основания утверждать, что народного образования в России не существует. Сложившаяся система сословно-профессионального образования была рассчитана на ту привилегированную часть общества, которая составляла опору бюрократической власти. Для основного населения излишней представлялась даже элементарная грамотность. Поэтому возникновение в 60-е годы широкой сети различных школ, училищ и других просветительных учреждений, задачей которых становится сначала грамотность широких слоев населения, а затем общее повышение образованности и культуры, нужно рассматривать как начало формирования системы действительно народного образования.

Наиболее заметным результатом реформ 60-х годов стало формирование земской школы, которая в значительной мере оказывалась независимой от государства и церкви. Она являлась, по сути, школой общественной, свойственной не средневеково-теократическому и не абсолютистско-сословному, а гражданскому обществу. Земская школа оказывалась наиболее демократичным образовательным учреждением, в котором дети из народа получали знания, ориентированные на практическую жизнь и являвшиеся основой для получения дальнейшего светского образования. Движение за земскую школу было выражением потребности пробудившегося общества в школе, отвечающей его интересам. Это движение П.Ф. Каптерев не без оснований связывал с началом общественной педагогики в России. Важно, что на земские школы передовая русская интеллигенция возлагала большие социальные надежды. С их распространением связывалось не только просвещение народа, но и формирование граждан новой России, воспитание свободных и прогрессивно мыслящих людей. Этим обстоятельством и объясняется та острая борьба, которая развернулась в пореформенный период в области народного образования между демократической общественностью, государством и церковью.

Хотя центральная роль в деле просвещения и образования народа принадлежала земству и государству, не следует недооценивать значения и приходских школ, находившихся в ведении церкви. Их количество было сопоставимо, а в некоторые периоды (1861-1869 гг., 1892-1894 гг.) и превышало количество земских школ. О роли русской православной церкви в деле начального просвещения народа (прежде всего крестьянства) говорит динамика развития и процентное соотношение между государственными и церковными школами. По данным, приведенным в таблице 1, видно, что почти половина начальных школ управлялась св. Синодом [1, с. 145].

Табл. 1

Годы	Вед. Мин. нар. пр.	в % отн.	Вед. правосл. исповед.	в % отн.	Других ведомств	в % отн.	Всего	в % отн.
1863	—	—	—	—	—	—	35 666	
1880	22 770	80,90%	4 348	15,46%	(1 000)	3,56%	28 118	100%
1896	32 052	46,86%	34 865	51,00%	1 441	2,11%	68 358	100%
1905	48 288	52,20%	42 696	45,18%	1 517	2,62%	92 501	100%

1911	59 682	59,56%	37 922	37,84%	2 691	2,6%	100 205	100%
------	--------	--------	--------	--------	-------	------	---------	------

Влияние церкви на сферу народного просвещения особенно усилилось в 70-90-е годы, когда правительство предприняло целый ряд шагов, получивших название контрреформ. Эти меры были рассчитаны на ослабление влияния в обществе радикально-демократических и либеральных идей [2]. Одним из главных направлений политики правительства стало возрождение и поддержка сети приходских школ, призванных осуществлять воспитание, как это было предписано рескриптом Александра II, «в духе истин религии, уважения к правам собственности и соблюдения коренных начал общественного порядка» [3, с. 36]. С 1858 г. количество церковноприходских школ начало быстро расти и к 1861 г. году увеличилось с 2270 до 18587, а в 1863 г. достигло 21421. Однако к началу 90-х годов в результате преобладающего развития земской школы их число резко сократилось. Новый взлет приходского образования был связан с принятыми в 1884 году по инициативе К.П. Победоносцева «Правилами о церковноприходских школах», закрепившими в дальнейшем постоянную линию государства на расширение и укрепление этого сектора народного образования, о чем свидетельствуют следующие данные:

Табл.2

Развитие сети церковноприходских школ

Годы	1880	1884	1889	1894	1896	1905	1911	1915
Количество церковно-приходских школ	4 348	5 517	17 715	31 835	34 865	42 396	37 922	40 530

По своей основной функции приходские школы являлись начальными образовательными учреждениями для народа. Они играли значительную роль в обучении крестьянских детей и преодолении неграмотности сельского населения. В этом приходская школа была близка земской. Обращает на себя внимание схожесть определенных для них целей. По «Положению о начальных народных училищах» 1864 г. земская школа должна была: «...утверждать в народе религиозные и нравственные понятия и распространять первоначальные полезные знания» [4, с. 350]. Почти то же самое вменялось «Правилами...» 1884 г. приходской школе, где говорилось: «Школы сии имеют целию утверждать в народе православное учение веры и нравственности христианской и сообщать первоначальные полезные знания» [5, с. 73].

Являясь составными частями системы народного просвещения, приходская и земская школы различались целями, задачами и содержанием образования, что определяло отношение к земской школе со стороны духовенства и оценку приходской школы представителями либерально-демократической педагогики. Отзываясь на передачу приходских училищ в ведение земства, видный церковный публицист М.А. Куплетский вполне определенно заявлял: «...земство в его отношениях к церковно-приходским школам является ни больше, ни меньше как прямым наследником того достояния и богатства, которое скоплено было продолжительными трудами духовенства и по силе необхо-

димости было передано в другие руки» [6, с. 716]. Со своей стороны, оценивая 25-летний период существования приходской школы, один из идеологов земского образования Н.В. Сперанский писал, что она явилась «плодом... недоверия к себе и к своему народу со стороны правительства» [7, с. 32].

Политика государства по отношению к приходской и земской школе часто строилась по принципу «сообщающихся сосудов». Так, после 1864 г. резкое увеличение числа общественных школ происходило за счет передачи в ведение земства, кроме школ волостных и сельских обществ, многих церковноприходских школ и епархиальных училищ. В результате к 1881 г. количество последних сократилось с 21 420 до 4 440 [8, с. 203]. И, наоборот, в 1892 г. в распоряжение Синода поступили крестьянские школы грамотности (их насчитывалось около 16 тыс.), которые были реорганизованы в школы церковноприходские. Все это – отражение колебаний правительственной политики в отношении не только к общественной, земской, но и к церковной школе.

Дело в том, что статус приходских школ был недостаточно определенным. Согласно «Правилам...» 1884 г. они находились в подчинении святейшего Синода и управлялись епархиальными училищными советами. Их руководство назначалось архиереями, а учителя определялись преимущественно из лиц, получивших духовное образование. Прямое попечение возлагалось на приходских священников, которые непосредственно занимались школьными делами. Обучение имело в целом религиозный характер (согласно «Правилам...» в одноклассных приходских училищах преподавались: закон Божий, церковное пение, чтение церковной и гражданской печати, письмо, начальные сведения по арифметике) и могло осуществляться лишь церковью. Церковь также несла определенные расходы на содержание приходских школ. Однако все это не означало, что школа находилась в полном ведении церкви. Нужно учитывать, что для государственной власти религиозное воспитание и приходская школа являлись прежде всего важными инструментами проведения в обществе своей политики. Поэтому ни Александр II в 1864 г., ни правительство в 1879 г., ни Государственный совет в 1897 г. не утвердили предложений о полной передаче начального образования русской православной церкви. Кроме того, сама церковь находилась в тесной зависимости от государства, которое рассматривало высший орган церковного управления – св. Синод – в качестве правительственного департамента. О «казенном» характере приходской школы особенно красноречиво свидетельствует тот факт, что в период ее становления с 1865 по 1880 гг. министр народного просвещения Д.А. Толстой одновременно являлся обер-прокурором Синода и был смещен на этом посту другим крупным государственным деятелем К.П. Победоносцевым, также проводившим через церковь правительственную политику в сфере народного образования. Поддержка государства состояла и в приоритетном финансировании приходской школы, которое значительно превышало расходы на учебные заведения самого министерства народного просвещения.

При всей значительной роли, отводимой духовенству в образовании, его деятельность не была самостоятельной и строго контролировалась государством, вмешательство которого в дела земской школы не могло быть таким пря-

мым. Земское образование в течение всего времени своего развития продолжало оставаться в значительной мере общественным по характеру и светским по содержанию.

Развитие системы массового народного образования придавало практическую актуальность вопросам организационных принципов построения новой школы, ее целей и задач, содержания обучения и воспитания, эффективных методов преподавания учебных предметов и многие другие. Их решение требовало научного обоснования общего взгляда на педагогический процесс, разработки проблем дидактики, теории воспитания и конкретных методик. Тем самым педагогика переставала быть зависимой от векового, традиционного уклада коллективной жизни или от узкой государственно-бюрократической целесообразности. Она начинает преобразоваться в критическую рефлексию над наличной образовательной практикой, имеющей целью выработку теоретического знания о сущности и закономерностях процесса обучения и воспитания. Объективное и обобщенное знание становится целью педагогических исканий, систематичность и научная рациональность – важнейшими требованиями к организации этого знания. Эта новая ориентация педагогического сознания, давшая основание отечественному исследователю А.П. Медведкову обозначить период второй половины прошлого столетия как период научной педагогики [9], стимулировала интерес русской педагогической общественности к опыту европейской общеобразовательной школы и педагогической мысли. При этом отечественные ученые ориентировались на земскую школу, которая по их убеждению должна быть общественной по характеру и национальной по форме. Эта позиция, последовательно и ясно сформулированная К.Д. Ушинским, являлась общей для таких выдающихся ученых как Н.И. Пирогов, П.Г. Редкин, В.И. Водовозов, Н.А. Корф, А.Н. Острогорский, В.П. Вахтеров, П.Ф. Лесгафт, П.Ф. Каптерев и другие, усилиями которых создавалась русская теоретическая педагогика.

Широкое применение разработок научной педагогики было одной из причин, сделавших народную земскую школу наиболее прогрессивным общеобразовательным учреждением в России. На ее фоне приходская школа с заниженным уровнем образования, косностью оторванного от жизни обучения, профессиональной неграмотностью преподавателей-священников становилась анахронизмом, не отвечающим ни ее прямому образовательному назначению, ни более широким целям духовно-нравственного воспитания. В демократической педагогической публицистике церковная школа подвергалась резкой критике не только за недостатки в постановке учебно-воспитательной работы, но и за общую религиозно-конфессиональную и государственно-охранительную направленность. Не являясь бесосновательной, эта критика все же не была и полностью объективной.

Во-первых, правительство и Синод предприняли ряд мер, чтобы повысить уровень приходского образования. Если по «Правилам ...» 1884 г. обучение в двухклассных училищах составляло четыре года, то в начале XX века оно увеличилось до 5 лет. Для удовлетворения быстро растущей потребности в профессионально подготовленных кадрах, которые могли бы заменить священнослужителей, была создана сеть церковно-учительских школ. В результате «к

1907 г. из всего числа 48 433 учителей церковной школы членов причта (клириков без педагогической подготовки – *Е.П.*) было уже только 4 788, т.е. около 10%» [10, с. 59]. Сыграл свою положительную роль в улучшении преподавания и рост государственных ассигнований на приходскую школу, которые увеличились с 3,5 млн. руб. в 1896 г. до 16, 7 млн. руб. в 1908 г. [11, с. 105].

Во-вторых, талантливые и увлеченные идеей народного образования педагоги трудились не только в области земской школы. Во второй половине XIX века в педагогической мысли России начинало формироваться целое направление, ставившее своей задачей теоретическое обоснование, организационную и методическую разработку религиозного воспитания и церковноприходского образования. Наиболее известным идеологом, защитником и практиком приходской школы был С.А. Рачинский, стремившийся к тому, чтобы она соответствовала как исторической народной традиции, так и современным педагогическим требованиям. По выразительной характеристике П.П. Мирносицкого «Рачинский своею личностью, своею деятельностью и своими литературными творениями представил удивительный пример гармонического синтеза между высоко развитою научною мыслию и религиозно-церковным сознанием и ввел идею церковной школы в содержание самого высокого мирозерцания, до которого только поднималась русская философская мысль. Тем самым он раз навсегда парализовал узкое предубеждение, будто религиозность несовместима с наукой и прогрессом» [12, с. 11].

Идея соединения народности и православия в образовании, разделяемая К.Д. Ушинским и С.А. Рачинским, была еще более близка тем деятелям отечественной педагогики, которые непосредственно представляли круги русской православной церкви. В их работах проводилась мысль о том, что воспитание, осуществляемое в семье и школе на началах христианской веры, как нельзя лучше отвечает коренным государственным и народным интересам, потребностям полноценного духовно-нравственного развития личности ребенка. Эта общая декларация подкреплялась конкретными исследованиями, в которых очерчивались область, цели, задачи религиозного воспитания и обучения, делались попытки выстроить целостную систему христианской педагогики, не чуждой передовых педагогических взглядов и последних научных данных. К числу наиболее систематических трудов по христианскому образованию относились работы архиеп. Евсевия (Е.П. Орлинского), прот. И.И. Базарова, И.Д. Белова, прот. В.Ф. Владиславлева, А.Л. Громачевского, М.А. Куплетского, прот. А.П. Мальцева, М.А. Олесницкого, С.А. Соллертинского, П.Д. Юркевича [13]. Усилиями этих и многих других представителей богословской мысли к концу XIX века система приходского образования приобрела тщательно разработанное теоретическое, методическое организационное обоснование.

Библиографический список

1. Таблица составлена по сведениям из: Народное образование в России с 60-х годов XIX века. – М., 1912.

2. Подробнее см.: Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Вторая пол. XIX в. – М., 1976. Разд.1.
3. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Вторая пол. XIX в. – М., 1976.
4. Положение о начальных народных училищах (1864 г.)// Хрестоматия по истории педагогики. – М., 1936. Т.IV.
5. Правила о церковно-приходских школах// Хрестоматия по истории педагогики. – М., 1936. Т.IV.
6. *Куплетский М.А.* К вопросу о церковно-приходских школах: земство и церковно-приходская школа// Православное обозрение. 1882. Декабрь.
7. *Сперанский Н.В.* Борьба за школу. – М., 1910.
8. *Никольский Ст.* Церковная школа шестидесятых годов прошлого столетия и причины ее исчезновения// Народное образование. 1909. Т. 2.
9. См.: *Медведков А.П.* Краткая история русской педагогики в культурно-историческом освещении. – Петроград, 3-е изд., 1916.
10. *А.И.* Новые притязания церковной школы// Вестник воспитания. 1908. №9.
11. Народное образование в России с 60-х годов XIX века. – М., 1912.
12. *Мироносицкий П.П.* С.А. Рачинский и церковная школа. – СПб., 1910.
13. *Арх. Евсевий.* О воспитании детей в духе христианского благочестия. – 1-е изд., СПб., 1844; 2-е изд., 1857; 3-е изд., 1877; 4-е изд., 1887; *Базаров И.И.* О христианском воспитании. – Карлсруэ, 1860; *Белов Д.И.* Руководство к педагогике. – СПб., 1873; *Владиславлев В.Ф.* Уроки по классу христианской педагогики. – М., 1875; *Громачевский А.Л.* О религиозно-нравственном воспитании применительно к современным потребностям общества. – СПб., 1869; *Куплетский М.А.* Начала религиозного воспитания и обучения. – СПб., 1883; *Мальцев А.П.* Основания педагогики. – СПб., 1885; *Олесницкий М.А.* Курс педагогики. – Киев, 1885-1887; *Соллертинский С.А.* Курс лекций по педагогике и дидактике. – СПб., 1884; *Его же.* Педагогика. – СПб., 1903; *Юркевич П.Д.* Курс общей педагогики. – М., 1869 и др.

Пономарев Д. И.
Владимир, Россия

ТРУДНОСТИ НА ПУТИ К ТОЛЕРАНТНОСТИ

Что ни день, то в России можно услышать запелляционные суждения каких-либо политиков на национальную тему. То им мешают автономии и «надо бы ввести губернии», то надо гастарбайтеров переселить в один трудовой лагерь, то платки на ученицах школ взрывают общественное мнение. А уж если два политика сойдутся в дискуссии да еще на телеэкране, на нас посыплется град удивительно безответственных «рецептов» решения национального вопроса в России. С легкостью вылетают в эфир и вбиваются в наше сознание предложения «выселить», «запретить», «лишить»... В реальной действительности

все не так просто. Причем не только в России, но и в других странах. Путь к толерантности пока еще тернист.

Российская газета приводит на своих страницах под рубрикой «тенденции» подборку материалов о ношении религиозных символов в разных странах.[1] Эта информация небезынтересна для России, т. к. можно заметить общие трудности и противоречия в рассматриваемых процессах.

Во Франции вопрос о том, разрешать или не разрешать школьницам – мусульманкам являться на занятия в хиджабах, то есть в платках, которые полностью прикрывают волосы и шею, оставляя видимым только овал лица, был решен восемь лет назад. Как представляется, раз и навсегда.

Тогдашний министр образования Люк Ферри выступил с инициативой запретить в государственных школах всех уровней ношение религиозной одежды. Предложение рассмотрел французский парламент, и вскоре, одобренное подавляющим числом депутатов, оно приобрело форму закона №2004-228 от 15 марта 2004 года. Как показали тогдашние опросы общественного мнения, свыше 70 процентов французов высказались в его поддержку.

Речь в этом документе идет о запрете «символов религиозной принадлежности» на школьной территории. Наряду с хиджабами под запрет попали еврейские кипы, сикхские тюрбаны, излишне демонстративные символы христианства, такие как большие кресты – на скромные нательные никто не посягает. Обсуждались тогда и бороды, что могло затронуть в основном преподавателей и некоторых акселератов – старшеклассников, но в конце концов, законодатели отказались включать их в общий «символический» список. Скорее всего, по той причине, что крайне сложно определить, носит ли, скажем, преподаватель физики окладистую бороду из любви к растительности на щеках или же он, таким образом, следует неким религиозным постулатам.

Надо сказать, что раньше число конфликтов у школьных ворот в основном из-за «фуларов», как здесь называют мусульманские платки, было великое множество. Так, в Лионе учителя одной из школ в полном составе отказались вести уроки, тем самым высказав протест против присутствия в классе девочки в специфическом платке. Чуть позже под Парижем в пригороде Обервилье по инициативе школьного директора были исключены две мусульманки, что вызвало возмущение их родителей и накалило обстановку в районе.

После принятия закона все стало на свои места: появилась четкая определенность по этому поводу – нравится это кому-то или нет. Тем не менее, тогдашний президент Жак Ширак счел необходимым напомнить гражданам: Франция является светской республикой, где церковь отделена от государства с 1905 года. Причем принцип светскости писан в первой статье конституции страны, которая одновременно гарантирует всем и свободу вероисповедания. По словам Жака Ширака, нейтральность публичного пространства позволяет «гармонично существовать всем религиям», «обеспечивать равновесие» между убеждениями и законами, которые создавались в течение десятилетий.

Закон от 2004 года получил свое развитие спустя шесть лет, когда с подачи преемника Жака Ширака Николя Саркози был принят новый – о так называемой «полной вуали», то есть одежде, скрывающей женщину полностью,

включая и лицо. Согласно этому закону запрещается появляться в парандже, названной Николя Саркози «позорным знаком порабощения женщин», и другой подобной одежде во всех общественных местах: на улице, в транспорте, магазинах, административных учреждениях, не говоря уже о школах и прочих учебных заведениях.

В то время, как закон о «символах религиозной принадлежности» в виде крайней санкции предусматривает отчисление ученика или ученицы из школы, то новым предусмотрен штраф от 150 евро и выше. Для тех же лиц, которые принуждают носить женщин паранджу, наказание гораздо более серьезное – год тюрьмы и 30 тысяч евро штрафа. Если же речь идет о несовершеннолетней, то кара увеличивается вдвое. С момента принятия этого закона сотни нарушительниц были оштрафованы, но никто из их окружения не оказался в тюремной камере. [1]

В Польше – стране, в которой большинство жителей причисляет себя к католическому вероисповеданию, присутствие религиозных символов в школе – вопрос, в последнее время вызывающий споры.

В частности, как сообщали несколько лет назад польские СМИ, трое учеников в одном из городских образовательных учреждений Вроцлава написали письмо на имя директора, в котором протестовали против креста, висевшего на стене. «Размещение религиозных символов в общественном учреждении мы рассматриваем как проявление школой предпочтения конкретного вероисповедания», - писали молодые люди. Директор не знал, как поступить – согласно распоряжению министра образования от 1992 года, крест может висеть. Но не должен. Компромисс был найден: кресты оставили в тех классах, где происходят занятия религией.

Как сообщили «РГ» в министерстве образования Польши, «учащимся школ не запрещено иметь при себе религиозные символы ибо пользоваться предметами одежды, предусмотренными религиозными рекомендациями или требованиями определенного вероисповедания». Это относится, например, к кипам, которые носят мальчики – евреи, или платкам, которые носят девочки – мусульманки. При этом, хиджабы – это доля Польши все-таки экзотика, а в уборе, закрывающем лицо, как чадра или паранджа, ученице, по мнению некоторых преподавателей, проще списывать со шпаргалки. Обычно девушки-мусульманки ходят в школу в платках, а те, кто не хочет выделяться, носят специальные шапки с козырьком и водолазки либо шарфики.

По оценкам экспертов, в стране проживает до 30 тысяч мусульман, большинство из них в Варшаве, в основном – приезжие из Египта, Палестины и Турции. В Польшу так же приезжают жители Марокко, Ливии, Сирии. Во времена социализма в крупные города направляли на учебу арабских студентов, а в ходе конфликта на Балканах туда ехали боснийцы и албанцы. Сегодня приезжающие в эту – в основном бизнесмены и беженцы. Так же в Белостоке проживает около двух тысяч мусульман(татар), которые сохраняют свою религию уже 600 лет. Еще одна немногочисленная группа – поляки, которые принимают ислам.

В латинской Америке еще не успели разочароваться в политике мультикультурализма. Представители национальных и религиозных меньшинств вполне открыто демонстрируют свои взгляды.

Президент Аргентины Кристина Киршнер любит бравировать тем, что ей удалось утереть нос старому свету. Ведь в 2011 году она подписала закон, по которому мусульманским женщинам позволено носить хиджаб в общественных местах, в том числе и в школах, без страха понести за это наказание. Более того, в Аргентине мусульманки могут даже делать фотографии на паспорт в головном уборе. Таким образом, Киршнер продвигает имидж Аргентины как страны, в которой представители разных религий могут жить в мире и согласии. Впрочем, это не так уж сложно сделать, учитывая, что мусульмане составляют всего лишь два процента населения.

Однако есть в Аргентине и те, кто настаивает на том, чтобы в школах и других общественных местах соблюдалась религиозная нейтральность. Так в 2010 году конгрессмен Алисия Гутьерес выступила с предложением убрать из школ и других общественных мест религиозные символы, поскольку они могут вызвать чувства неприязни и дискриминации у тех, кто данную религию не исповедует. Впрочем, проект большой поддержки не нашел, и о нем вскоре забыли.

А вот в Бразилии запрещается демонстрировать какие-либо религиозные символы в общественных местах, в том числе в школах, университетах, офисах и судах. Причем католические распятия или образы Девы Марии в школах можно увидеть довольно часто. А ограничение зачастую относится к мусульманским хиджабам и атрибутам языческих религий, представителей которых в Бразилии достаточно много. Так, в штате Баия уже несколько лет не утихают споры из-за статуэток божества Ориша народа йоруба, которые можно встретить в самых различных частях города Сальвадор. Под давлением родителей-католиков все статуэтки божества были удалены из большинства школ. Однако после этого представители этнической группы йоруба обратились в муниципалитет с претензией: подобные действия вносят раздор в общественную жизнь, поскольку право на свободу религии прописано в федеральном законе. Впрочем, кто прав, кто виноват в этой ситуации, так и не выяснили. А между тем представители мусульманской общины Бразилии все активнее выступают в защиту своих прав на муниципальном, и на федеральном уровне. Они обращаются в правительственные инстанции с требованием принять необходимые поправки.[1]

В Египте. Если хочешь взбудоражить египетское общество и вывести на улицу толпы рассерженных, просто выскажись о ношении никабов в учебных заведениях. Эта тема остается одной из самых острых в стране уже десятки лет.

Первым запретить никабы – головные уборы, полностью скрывающие лицо, - в студенческих общежитиях еще в 1979 году предшественник Хосни Мубарака на посту президента Египта Анвар Садат. Это была реакцией на активные выступления исламистов после заключения Кэмп-Девидовских соглашений с Израилем. По одной из версий, удар по никабам стал для Садата смертным приговором. Если мир с Израилем радикальные сторонники мусуль-

манства еще смогли стерпеть, то после вторжения в их личную жизнь они стали подкупать офицеров, чтобы убить президента.

Преемник Садата поначалу придерживался той же политики. Однако Мубарак открыл дверь в страну иностранным инвестициям, которые в первую очередь потекли из более религиозных стран Залива. Вместе с деньгами пришла новая мода на ношение никабов, которая в 1987 году вылилась в акции протеста против закона Садата. Неожиданно за запрет на ношение никабов в университетах высказались религиозные лидеры, однако Совет государственного административного суда Египта отменил постановление экс-президента.

В 1990-е годы очередную атаку на женские наряды предприняло министерство образования. Оно запретило старшим ученицам школ носить хиджабы, скрывающие только волосы, а девочкам до 12 лет – еще никабы. Решение поддержали верховный муфтий Египта и шейх наиболее престижного мусульманского академии-университета Аль-Азхар Мухамад Сайид Тантави. Однако родители отстраненных от учебы школьниц стали обращаться в суды и выигрывать дела. В результате в 1996 году Верховный суд Египта признал закон антиконституционным.

Однако Тантави на этом не успокоился. В 2009 году, проходя мимо 11-ти летней ученицы своей академии, он попросил ее снять платок, потому что «никаб - это лишь традиция, которая вообще-то к исламу никакого отношения не имеет». По слухам, когда девочка его послушалась, он даже отпустил не слишком достойную шутку: «Теперь все ясно. Если бы вы были красавицей, вам бы и в голову не пришло, прикрываясь религиозностью, прятать лицо от подруг». Четыре дня спустя, высший совет университета Аль-Азхар запретил ношение никаба в женских классах университета, а в 2010 году – и в смешанных. В том же году административный суд Египта разрешил вузам отстранять от ежегодных экзаменов студенток, не желающих открывать свое лицо. В объяснении своего решения юристы заявили, что не хотят нарушать права женщин, но им приходится это делать, так как во время экзаменов под никабом иногда скрываются не те, кто должен сдавать тест, а более способные студенты. Девушки не сдались и стали массово скрывать лица под медицинскими масками, ссылаясь на эпидемию бушевавшего тогда «свиного гриппа». Вскоре ректоры разгадали маневр, запретив и маски, но к тому времени иски девушек дошли до суда, который вновь встал на их сторону. На данный момент точку в конфликте поставил верховный муфтий Али Гомаа, вновь вернувший запрет.

Впрочем, с приходом к власти исламистического движения «Братья – мусульмане» правила, скорее всего, снова будут пересмотрены. [1]

Сразу же заметим, что в Израиле, светском государстве, тем не менее, не возможна ситуация, когда администрация школы может закрыть двери перед учащимися, одетыми согласно тем или иным религиозным представлениям.

Эта проблема решена давно и весьма просто: В Израиле несколько типов общеобразовательных школ, к которым относятся и религиозные – иудейские, мусульманские и христианские. Именно в этих учебных заведениях ношение соответствующих конфессиональных одеяний и атрибутики отнюдь не возбраняется.

Большинство школ относится к государственному сектору. В них обучается 70 процентов всех учащихся страны. В этом типе учебных заведений не предусмотрено никаких молитв, нет обязательного кошерного или халяльного питания. И поэтому очевидно, что семьи, которые придерживаются религиозного образа жизни, своих детей сюда не запишут. В Израиле в принципе не предусмотрена единая школьная форма, хотя значительная часть родителей и педагогов выступает за ее введение.

Примерно 25 процентов здешних школ относится к государственно – религиозному сектору. Как в государственных, так и в государственно – религиозных школах учебные программы утверждаются министерством образования и воспитания, они мало отличаются друг от друга. Однако в государственно – религиозных школах несколько большее внимание уделяется религиозным дисциплинам. Но главное не в этом. В государственно – религиозных школах мальчики носят кипы, маленькие разноцветные шапочки, часто именуемые ермолками. Девочкам же не рекомендуется ходить в брюках.

Если у родителей степень религиозности достаточно высока, то они записывают своих отпрысков в ортодоксальные религиозные учебно-воспитательные учреждения – детские сады и школы. Этот образовательный сектор(к нему относится менее 5 процентов учащихся страны) составляют иудейские, мусульманские и христианские ортодоксы и ультраортодоксы. Мальчики и девочки в таких школах (отнюдь не в детских садах) обучаются раздельно. Их обучение также финансируется государством. Разумеется, учащиеся этих школ имеют полное право посещать занятия в том одеянии, которые считают приемлемыми их религиозные руководители. [1]

Для российской действительности подобная информация важна еще и потому, что в начале ноября т.г. объявлена стратегия того, как будет проводить Россия свою обновленную национальную политику. Это обсуждалось на совместном пленарном заседании членов Общественной палаты РФ и Совета общественных организаций и структур, заинтересованных в создании и формировании толерантной атмосферы российского общества. Отличалось, что народы России говорят на 278 языках, а на ее территории проживают представители 193 этнических общностей – каждая со своими особенностями материальной и духовной культуры.[2]

Новая стратегия государственной национальной политики разрабатывалась рабочей группой Совета при президенте РФ по межнациональным отношениям. В числе основных приоритетов главным является уход от политической стороны национального вопроса и смещение на культуру каждого народа в составе страны, сохранение этносов и обеспечение единства народов России. Это, во-первых.

Во-вторых, одна из наиболее эмоционально обсуждавшихся тем – предотвращение межэтнических конфликтов. В частности речь шла о проблеме мигрантов, их адаптации и интеграции. В-третьих, - эффективное использование правовой базы, в которой необходимо что-то подкорректировать, что-то добавить в связи с меняющимися социально-экономическими, политическими, демографическими условиями. Нельзя не согласиться с тем, что нынешнее за-

конодательство не в полной мере соответствует потребностям общества по укреплению гражданского единства, снижению накала межнациональной напряженности, не содержит норм, способствующих межэтническому диалогу. В-четвертых, следует весьма внимательно присмотреться к международному опыту решения рассматриваемых проблем. Не грешно учиться, перенимать, заимствовать. Директор института экологии и антропологии РАН Валерий Тишков считает, что из зарубежного опыта надо взять идею того, что нация не является многокультурной общностью людей, а есть полиэтническое, многоконфессиональное образование на принадлежности к суверенному, единому народу, который объединен страной, историей и культурой.[2]

Библиографический список

1. Тенденции. Подборка материалов о ношении религиозных символов в разных странах. //Росс. газета, 8 ноября 2012 г. С. 9.
2. *Брынцева Г.* Дом, где говорят на 278 языках. // Росс. Газета, 6 ноября 2012.

Сайтанов С. В.
Москва, Россия

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС И ГОСУДАРСТВО В АНАРХО-РЕФОРМИСТСКИХ ВЗГЛЯДАХ П. А. КРОПОТКИНА

Национальный вопрос в современной России является чрезвычайно актуальной проблемой и темой для обсуждения. После распада Советского Союза, в новых условиях обострились межнациональные и сепаратистские отношения на территории России. Примером тому могут служить война в Чечне, национальные конфликты в Северной Осетии и Ингушетии.

В этой связи как никогда актуальными являются высказывания по национальному вопросу и роли в нем государства виднейшего российского и мирового теоретика анархизма – Петра Алексеевича Кропоткина. Тем более, что, в отличие от идей большинства анархистов, взгляды Кропоткина носят толерантный характер, как по отношению к национальностям, так и по отношению к определенному типу государства.

В статьях и переписке П. А. Кропоткина имеется немало откликов на те или иные события, связанные с национальными конфликтами и национально-освободительным движением. Так, русский революционер выступал в защиту буров во время англо-бурской войны[6], сочувствовал справедливой борьбе финского[11], ирландского[1], китайского[17] и польского[9] народов.

П. А. Кропоткин и в дальнейшем настаивал на соединении национальных лозунгов с социальными, видя в этом залог успешного национально-освободительного движения. «Мне кажется, – писал он М. И. Гольдсмит 11 мая 1897 г., – что неудача... национальных движений

(польского, финского, ирландского...) лежит в том, что экономический вопрос – всегда земельный – остается в стороне»[5].

П. А. Кропоткин с началом I Мировой войны провозгласил право каждой нации свободно развиваться так, как ей угодно; право нации восставать против тех, кто ей в этом праве отказывает; а также долгом всех трудящихся объединяться и сопротивляться всякой попытке одной национальности угнетать другую. Кропоткин явно пытался противопоставить таким образом Германскую и Австро-Венгерскую империи остальным государствам Европы, объявив их национальными. При этом, видимо, Кропоткин рассчитывал на взаимопомощь европейских национальных государств, на их объединение и отпор агрессору, на их понимание общеевропейских интересов. Однако реальность оказалась иной.

Уже 17 февраля 1915 г. в письме к анархистке М. Корн П. А. Кропоткин недоумевал: «Все они — прежде всего националисты. Итальянцы думают об Италии и наплевать на Францию, ерунда, мол, считать ее во главе движения; поляки видят Польшу; евреи — еврейский вопрос, русские хотят «сокрушения» России ради «освободительной революции» — и у всех них никакого нет представления о каком-то европейском международном прогрессе»[21].

И после Февральской революции в России П. А. Кропоткин по-прежнему выступал против великодержавного шовинизма, так же как и против централизованного государства, мешающих свободному развитию местного самоуправления: «Теперь растет мысль о необходимости для русского народа безусловно отказаться от стремления к преобладанию над окружающими его народностями. Все яснее становится невозможность управлять из одного Центра ста восьмьюдесятью миллионами людей, расселившимися по чрезвычайно разнообразной территории, гораздо большей, чем вся Европа. Все яснее становится сознание, что истинная творческая сила этих миллионов людей вполне проявится только тогда, когда они почувствуют полную свободу вырабатывать свои бытовые особенности и строить свою жизнь сообразно со своими стремлениями и со своим историческим прошлым»[4, л.2-3].

Русский актер и драматург А. И. Сумбатов-Южин (1857-1927 гг.) писал в 1919 г.: «...немедленно после февральского переворота началось тройное разложение России, как целого: распадение на классовые группы, распадение на группы областные или племенные и отпадение от международной государственной группировки»[20]. Видимо, по этой причине, Кропоткин выступил категорически против создания национальных государств на территории бывшей Российской империи.

В своем обращении к украинскому народу Кропоткин заявил, что «самою сильною помехою тому расцвету народной жизни, которого мы все желаем, было бы образование независимых государств из народностей и областей, входящих в состав Российской Империи», и «нанести такой удар в такую минуту русскому народу было бы одним из тех преступлений, которые потом тяготят как проклятие на судьбе народа, совершившего такое преступление... какой тяжелой ценой за них расплачивались преступные народы... А сливая воедино устроительную работу жизни двух столь близких

народов, вы достигнете великих результатов в мировом строительстве Свободы, Равенства и Взаимности»[10,с.174], – подчеркивал Петр Алексеевич.

Вот что писал о деятельности П. А. Кропоткина в этом направлении член Временного Совета С. П. Мельгунов: «Мысль многих в это время обращалась на периферию, где, казалось, было более здоровое национальное чувство. Там по областям может создаться крепкое государственное начало. Федерация – путь к объединению и спасению России и ликвидации большевистской авантюры. Для пропаганды этой идеи в Москве по инициативе П. Кропоткина была создана Лига Федерации, председателем которой он был избран,... где собирались люди, в сущности, очень разных политических взглядов, осталось радужное впечатление от того времени. Удивительный старик. С рвением юноши выполнял он свою редакторскую работу. Много душевных разговоров было у нас в то время. И старый анархист всегда говорил, что он ближе всего себя чувствует к позиции народных социалистов. С нашей точки зрения он был государственный в лучшем смысле слова»[12].

Обращение мысли на периферию русского государства неизбежно поднимало национальный вопрос. Для анархистов национальный вопрос был чем-то второстепенным. Конечная цель – анархическое общество – заслоняла цели промежуточные. П. А. Кропоткин старался предостеречь своих товарищей от этого[13]. Когда в Европе в то время продолжалось движение угнетенных наций за право на самоопределение, Кропоткин, мечтая об анархии, готов был с радостью одобрить и поддержать любые перемены в пользу народа, даже выступая в поддержку создания независимых национальных государств[8].

Свое участие в общественной жизни П. А. Кропоткин понимал не как участие в правительстве. Поэтому с ноября 1917 г. он был занят более широкой постановкой вопроса – созданием Российской Федерации. С этой целью была образована Лига Федералистов, ставящая перед собой задачу разработки, разъяснения и пропаганды идей федерализма и содействие объединению России путем устройства Российской федеративной демократической республики[18].

Федеративная республика, по его мнению, – единственное средство удержать в союзе разнообразные народности, входящие в состав русского государства. Кропоткин был убежден, что «Россия неизбежно должна будет перейти в федерацию народностей и областей, имеющих каждая свое широкое самоуправление и вместе с тем так же тесно сплоченных между собой, как республики Швейцарии, Штаты Северо-Американской республики или провинции Канады. И тогда при таком федеративном строе народы Украины, Польши, Литвы, Финляндии, Кавказа, Сибири и т. д. смогут выступить на путь пышного расцвета их умственной и хозяйственной жизни»[10,с.172].

Специально занявшись изучением этого вопроса, П. А. Кропоткин пришел к выводу, что Россия (в том числе и чисто русские территории) должна быть разделена на ряд территориальных образований. Он считал, что «желательна для России – не федерация королевств и герцогств, как в Германской империи, и не федерация республик, из которых одна, по своим размерам, или по своим традициям претендовала бы на преобладание над

остальными. Русская федеративная республика тогда только будет демократической, и тогда только будет иметь залог жизнеспособности, если она составит из приблизительно равнозначных единиц – без преобладания одной из них над остальными.

Другими словами, мы не должны стремиться к созданию такой федерации, где Великороссия преобладала бы своей массой над южными республиками, как Пруссия преобладает в Германском союзе над южно-германскими государствами. Такая федерация создала бы удобную почву для попыток монархической реставрации и вечных войн с соседями. Нашей цели мира, с одной стороны, и простору местных сил для местного творчества и строительства жизни, ближе соответствовала бы федерация, где сама Великороссия состояла бы из нескольких самостоятельных республик. Они уже намечаются в русской жизни, отчасти в силу этнографического состава населения и отчасти в силу экономических причин, как это хорошо известно всем, знающим Великую Россию.

Только такая федерация будет полна творческих сил. И только федерализм приблизительно равнозначных единиц сможет обеспечить свободное развитие местных сил, отсутствие которых составляет до сих пор отсталость России»[3].

Для П. А. Кропоткина федерация – это способ объединения. Поэтому в 1918 г. в своей статье «Федерация – путь к объединению» он выступает с призывом к созданию в России федеральной республики по образцу США и Англии[4, л.4-6]. В подтверждении своего продолжения в этом вопросе анархической традиции, П. А. Кропоткин ссылается на авторитет М. А. Бакунина и объявляет целью создания такого государства – объединение всей Европы в один государственный союз. «Лучшие люди второй половины XIX века (в том числе М. А. Бакунин) проповедовали республиканскую федерацию, т. е. Балканские Соединенные Штаты, как зачаток Соединенных Штатов Европы», – утверждает Кропоткин[10,с.173].

В 1903 г. в своей работе «Современная наука и анархия» П. А. Кропоткин утверждал, что государство, будь оно основано на крепостном праве или же на коллективизме и коммунизме, роковым образом должно быть принудительным. Иначе оно перестает быть государством. Но задача революции, по П. А. Кропоткину, – не разрушение, как считал Бакунин, а созидание, «построительная работа». Следовательно, не отчаяние угнетенных и обездоленных людей побуждает их к революционным действиям, а надежда на коренные изменения в обществе. И не борьба одного класса с другим за господствующее положение в обществе является двигателем общественного прогресса, а наибольшее объединение[19].

В речи П. А. Кропоткина «О современном положении России», подготовленной для выступления на Государственном совещании, он признает «единственно возможный в России строй – это строй, дающий обширное самоуправление волости, городу, области, краю, строй республиканский и федеративный.

Опыт уже показал, что только при обширном местном и областном самоуправлении возможно правильное развитие больших народов. Монархический

строй и широкое самоуправление исключают друг друга, не говоря уже о том, что по самой своей сущности монархия неизбежно приводит к завоеваниям и войне.

Поэтому во всех образованных странах республика становится необходимостью. Тем более на нашей громадной территории. Мало того, Республика – единственное средство удержать в союзе разнообразные народности, входящие в состав русского государства. А если бы эти народности выделились в мелкие государства, каждое со своим царьком, – то получилось бы то, что видим мы на Балканском полуострове, т. е. материал для бесконечных войн.

Республика – неизбежный исход и чем скорее это будет объявлено во всеуслышание – тем лучше»[2].

Поэтому на Всероссийском Государственном совещании, состоявшемся 12 августа 1917 г. в Москве, Кропоткин призывал не к классовой борьбе, как большевики (они бойкотировали совещание), и даже не к уничтожению государства, как его соратники-анархисты. Он, критикуя большевистскую пропаганду, предпочитая в политике сильному правительству слабое, призывал рабочих и крестьян, дворян и буржуазию, правых и левых к классовому миру, к консолидации всего общества в деле создания новой Российской Федеративной республики[15, с.118].

Из стенограммы выступления П. А. Кропоткина на Всероссийском Государственном совещании видно, что великий анархист Кропоткин открыто выступил за сохранение в России государства: «Мне кажется, нам, в этом Соборе русской земли, следовало бы уже объявить наше твердое желание, чтобы Россия гласно и открыто признала себя республикой. При этом, граждане, республикой федеративной!... если бы в России, на несчастье, различные народности разбились бы на мелкие государства: кавказское, украинское, финское, литовское и т. д., то это была бы такая катавасия, которую мы видим на Балканском полуострове... Нет, не такая федерация государств нам нужна, а федерация, которую мы видим в Соединенных Штатах, где хотя каждый штат имеет свой парламент и этот парламент заведует внутренними всеми делами, но во всех делах, где требуется согласие нескольких штатов, там они выступают как тесный союз, как действительная федерация»[7].

С точки зрения ортодоксального анархиста, борьба за создание независимого национального государства, как и любого другого государства вообще, является бессмысленной[14]. «Оно (государство – С. С.) задавливает личность, а всякого угнетателя личности я ненавижу», – писал П. А. Кропоткин участнице анархистского движения М. И. Гольдсмит[5].

Но изменив свои антиэтатистские взгляды в пользу сохранения демократического государства как переходного этапа на пути построения анархического общества, Кропоткин при решении этого вопроса руководствовался, прежде всего, экономическими соображениями: наличием хозяйственных связей, размещением полезных ископаемых, промышленных центров, сельскохозяйственных районов и мест по переработке продукции земледелия и животноводства[15,с.126].

Раньше П. А. Кропоткин видел в эволюции государства процесс отрицания взаимопомощи, разрушения человеческой солидарности, ее общественных учреждений [16]. Теперь же, в послереволюционный период, П. А. Кропоткин окончательно пересмотрел свои радикально-анархические взгляды на такой принципиальный для любого анархиста вопрос, как государство, в направлении анархо-реформизма.

Толерантные взгляды Петра Алексеевича Кропоткина как анархиста на демократическую федеративную республику как государственный институт и на национальный вопрос внутри государства достойны не только уважения, но и пристального внимания со стороны отечественных политиков и серьезного изучения учеными различных направлений.

Библиографический список

1. *Kropotkine P.* Mouvement sociale // Le Revolte. 1882. № 6.
2. ГАРФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 735(2). Л. 95-98.
3. ГАРФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 744. Л. 52-53.
4. ГАРФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 766. Л. 2-3.
5. ГАРФ. Ф. 1129. Оп. 2. Ед. хр. 41. Л. 8.
6. ГАРФ. Ф. 1129. Оп. 2. Ед. хр. 45. Л. 94.
7. Государственное совещание. М.; Л., 1930. С. 229-232.
8. *Костенко Д. Г.* Оборончество Кропоткина в годы I мировой войны и полемика в анархистской среде // Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П. А. Кропоткина. Вып. 3. П. А. Кропоткин и революционное движение. М., 1995. С. 44-55.
9. *Кропоткин П. А.* Записки революционера. М., 1988. С. 187.
10. *Кропоткин П. А.* Обращение к украинскому народу / Публикация И. В. Петушковой // Труды комиссии по научному наследию П. А. Кропоткина. Вып. 1. М., 1992.
11. *Кропоткин П. А.* По поводу якутской бойни // Хлеб и воля. Лондон, № 10. 1904. С. 5.
12. *Мельгунов С. П.* Воспоминания и дневники. Париж, 1964. С. 7-8.
13. *Мкртчян А. А.* «Всякого угнетателя личности я ненавижу» // Труды комиссии по научному наследию П. А. Кропоткина. Вып. 2. М., 1992. С. 3.
14. *Мкртчян А. А.* П. А. Кропоткин и Западная Европа // Новая и новейшая история. М., 1991. № 2. С. 58.
15. *Назаров А. А.* Уроки реализма: П. А. Кропоткин в годы революции // Труды комиссии по научному наследию П. А. Кропоткина. Вып. 1. М., 1992. С. 118.
16. *Никульченков Е. И.* Проблема эволюции и революции в социально-политической теории П. А. Кропоткина (политико-этический аспект): дис. ... канд. полит. наук. СПб, 1993. С. 96.
17. ОР РГБ. Ф. 410. Картон 12. Ед. хр. 50. Л. 17.
18. *Петушкова И. В.* «Не рвите вековой связи» // Труды комиссии по научному наследию П. А. Кропоткина. Вып. 2. М., 1992. С. 18-22.

19. Свобода, нравственность и самоорганизация. С точки зрения революционера (П.А. Кропоткин). От 19.04.01 (дата обновления: 27.06.2006). URL: http://www.kirsoft.com.ru/freedom/KSNews_18.htm (дата обращения 11.01.2008).
20. *Сумбатов-Южнин А.И.* В мощных объятьях. Петроград, 1919. С. 132-133.
21. *Шуб Д.Н.* Политические деятели России (1850-х – 1920-х гг.). Нью-Йорк, 1969. С. 303.

Самойлова И.Г.
Кострома, Россия

МЕДИТАЦИЯ И ЕЕ РОЛЬ В ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ СОЗНАНИЯ

В центре внимания международного конгресса «Глобальное будущее 2045» (сокр. «GF2045»), состоявшегося в Москве 17–20 февраля 2012 г., находилась проблема дальнейшей эволюции человека и общества. Итоговая резолюция конгресса констатировала, что новая стратегия дальнейшего эволюционного развития человечества должна опираться не только на передовые технологии, но и на нравственные ориентиры, выработанные в недрах различных культур «с учетом нового прочтения духовных традиций» [6]. Было отмечено, «что эпоха неосознанной эволюции человека и человечества заканчивается и включаются новые эволюционные механизмы. И эти механизмы характеризуются тем, что в них начинает принимать участие сам человек. Проявляя свою волю и включая свое сознание, он может управлять эволюцией по-своему, по своему желанию» [6].

«... Чтобы изменить гибельный вектор развития земной цивилизации, подчеркнул в своем выступлении Д.И. Дубровский, – ...надо изменить сознание массового человека», трансформировать «определенный комплекс его психических свойств, которые обусловлены биологически и неизменно воспроизводятся во все эпохи и у всех народов. Это, прежде всего, агрессивность к себе подобным, мощные эгоистические и непомерные потребительские интенции» [5]. Поэтому главное место в дальнейшей эволюции сознания должна занимать нравственная и духовная эволюция.

Представители различных религий, принявшие участие в «Диалоге конфессий» [7], высказали сходную точку зрения о том, что современный человек является всего лишь «переходным существом». В своем развитии он способен подняться на более высокий эволюционный уровень. В частности, в выступлении Алана Франсиса, исследователя в традициях даосизма и Гурджиевских работ, и Свами Вишнудевананды Гири Джи Махараджа, представителя религиозной традиции адвайта-веданты (учения о недвойственности мира), был сделан акцент на приоритетности внутренних духовных методов работы с сознанием, так как никакие внешние технологии здесь не помогут. Последователь буддизма Ачарья Гонбо Дордже отметил, что развивая сознание посредством медитации, можно обнаружить внутреннее пространство осознанности, независящее от физического тела, мирских желаний и эгоцентризма [7].

Близкими к позиции религиозных деятелей являются предложения В.Ф. Петренко исследовать глубинные основы медитации. Он отметил, что «разрабатывая изошранные техники медитации и психопрактики, мы выйдем на контакт с возможными мирами на глубинных медитативных уровнях» [8]. В.Ф. Петренко обратил внимание на важность овладения техниками измененных состояний сознания (ИСС), которые давно применяются в различных религиозных традициях.

Медитация есть форма «духовной практики, снимающей привычные штампы и стереотипы, навязывающие образ врага, ”враждебного иного”» [9]. Изменяя процессы категоризации и идентификации, она является технологией развития толерантности, «мощнейшим психотерапевтическим средством против вражды, ненависти, агрессивности, национализма ...» [9].

Исследованию медитации в контексте религиозно-мистического опыта посвящены работы А.Н. Волковой, М.Б. Дандарон, В.В. Козлова, В.В. Кучеренко, В.В. Майкова, С.В. Пахомова, В.Ф. Петренко, Д.Л. Спивака, Е.А. Торчинова и др. Медитация рассматривается в них как форма достижения ИСС через концентрацию внимания и «успокоение ума». Буддистская практика медитации на йидам (образы божественных сущностей) обычно сопоставляется с современной психотерапией «в рамках работы с образами воображения» [10]. Предполагается, что конечным итогом процесса медитации в буддизме является достижение безмыслия в нирване.

Феноменология образов религиозно-мистического содержания с позиций православной традиции, представленная в исследованиях А.А. Гостева [2], позволяет выделить два вектора в духовной эволюции личности: в сторону «просветления» и Богообщения («положительный метафизический фактор») и в противоположном антиэволюционном направлении с последствиями личностной и социальной дезадаптации. («отрицательный метафизический фактор» [ОМФ]). Влияние ОМФ, по А.А. Гостеву, проявляется в возникновении состояний так называемых «духовных прелестей» или духовно-нравственных прельщений – когнитивно-эмоциональных искажений в религиозно-духовном опыте личности, связанных с поведенческой неадекватностью («ложный» духовный опыт) [2]. Высший уровень духовного восхождения в православной молитвенной практике исихастов характеризуется безмолвием, «ментальной тишиной».

Мы исходим из теоретико-методологической позиции, что «разные религиозные традиции имеют единые источники трансцендентности и поисков духовности» [4]. Универсальные основания различных религиозных представлений восходят к глубинному религиозному опыту в измененных состояниях сознания. При этом предельный (высший) духовный опыт личности характеризуется отсутствием процессов социальной категоризации и идентификации, не содержит образов и представлений [11].

В сравнительном межконфессиональном исследовании, проведенном под нашим руководством С.С. Чистяковым, проверялось предположение о том, что способы вхождения в измененные состояния сознания (молитва и медитация) влияют на проявление частоты и интенсивности содержательных характери-

стик (признаков) ИСС. Данное предположение выступало частной гипотезой при изучении ценностей и смыслов людей с религиозной ориентацией [12].

Базу эмпирического исследования составили три группы верующих по 20 чел. в каждой: православные (воцерковленные); представители протестантской веры (пятидесятники); люди, исповедующие индуизм (сахаджа йоги). Общий объем выборки составил 60 чел., средний возраст испытуемых – 33 года. В каждой группе верующих по 15 мужчин и 5 женщин, в основном лица с высшим образованием. При диагностике испытуемых был применен опросник признаков ИСС Л.И. Спивака (1992) в модификации Н.В. Груздева, Д.Л. Спивака (2004) [3]. В этой статье мы анализируем данные, отражающие частотные характеристики выраженности ИСС у верующих, ответивших на вопрос: «Как часто в течение последнего года у вас появлялось такое переживание?». (Предлагался список переживаний в качестве маркеров признаков ИСС). Предполагаемые варианты ответов: «Никогда, 1-2 раза, иногда, периодически, часто».

В итоге мы получили профили выраженности частотных признаков ИСС, которые совпадают по форме у трех групп верующих. Мы выявили, что самой важной содержательной характеристикой ИСС является признак «*Яркие когнитивные инсайты*» как следствие актуализации смысловой зоны психики под влиянием молитвы или медитации (что соответствует пункту опросника «Я понимал смысл жизни»). С этим признаком ИСС непосредственно связан другой – «*Изменение смыслового восприятия речи*» (это пункт опросника «Я улавливал скрытый смысл слов собеседника»). На втором месте по частоте выраженности признаков ИСС у всех верующих выявлены «*Мистические переживания*» и «*Амбивалентные эмоции*» (что соответствует пунктам «Я испытал мистические [религиозные] переживания»; «Я чувствовал одновременно и счастье и горе»). Кроме того, у всех испытуемых был зафиксирован крайне низкий уровень проявлений так называемых «духовных прелестей». Исходя из концепции А. А. Гостева о духовно-нравственном прельщении [2], к проявлениям «прелестей» мы отнесли: «*Аудиальные и визуальные иллюзии*» (соответственно в опроснике пункты «Я слышал странные шумы, звуки, пение, шепот, голоса»; «Я видел странные вспышки света, мерцание, лучи, очертания предметов или существ»); «*Пространственную деперсонализацию*» (пункт «Я ”выходил из тела” и видел себя со стороны»), «*Необычные желания*» (что соответствует пункту «Я испытывал необычные, ”какие-то не мои” желания»).

Было также выявлено, что большинство признаков ИСС у сахаджа йогов менее выражены, чем у православных и пятидесятников, особенно по характеристикам «*Изменение смыслового восприятия речи*» (пункт опросника «Я улавливал скрытый смысл слов собеседника»), «*Полеты во сне*» (пункт «Я видел ”сны с полетами“»), «*Необычно яркие фантазии*» (в опроснике пункт «Я погружался в необычные фантазии»), «*Повышенная внушаемость*» (пункт «Я чувствовал себя довольно внушаемым»), «*Навязчивые мысли*» (в опроснике пункт «Я погружался в яркие неотвязные воспоминания»). Общий показатель частоты проявления ИСС (среднее значение в баллах): у православных – 14,5; у пятидесятников – 14,2; у сахаджа йогов – 10,6. Выявленные по критерию Манна-Уитни (*U-критерию*) показатели статистически значимых различий по час-

тоте проявления признаков ИСС следующие: между православными и сахаджа йогами – $U=70,0$; при $p=0,007$ (т.е. у православных частотность ИСС выше, чем у сахаджа йогов); между пятидесятниками и сахаджа йогами: $U=87,5$; при $p=0,0037$ (т.е. более высокая частотность ИСС получилась у представителей протестантской веры). Таким образом, в нашем исследовании у сахаджа йогов, практикующих сахаджа йога-медитацию как способ вхождения в ИСС (в сравнении с испытуемыми христианских ориентаций) был выявлен самый низкий уровень выраженности частотных признаков ИСС.

Сахаджа йога-медитацию относят к глубинному типу медитаций, основанных на кундалини-опыте (т.е. опыте активизации резервной энергоинформационной субстанции, известной в восточной духовной традиции как «кундалини») [11,13]. Такая медитация является «каналом прямого неопосредствованного познания» [10], имеет абсолютную ценность, прежде всего, как религиозно-мистический опыт формирования «интуитивной, нечеткой логики, логики иррациональных состояний и парадоксов» [1]. Ее психопрактические возможности могут способствовать реализации поставленной на международном конгрессе «Глобальное будущее 2045» задачи – найти технологии для овладения человеком «новыми типами логики, интуитивными способами познания» [6].

Несмотря на специфику обрядов, которые выполняет личность для вхождения в ИСС в различных религиозных культурах, у них главное предназначение – способствовать духовной эволюции человека в опыте Богообщения. Таким образом, мистические состояния сознания, возникающие посредством медитаций, имеют несомненную ценность для эволюционного будущего человечества.

Библиографический список

1. *Бахтияров О.А.* Активизация ресурсов сознания как основа формирования принципиально новых технологий // Глобальное будущее 2045. Выступление на международном конгрессе, 18 февраля 2012, Москва. Режим доступа: <http://gf2045.ru/read/154/>; дата обращения: 30.04.2012.
2. *Гостев АА.* Психология и метафизика образной сферы человека. М. : Генезис, 2008. 459 с.
3. *Груздев Н.В.* Измененные состояния сознания: изучение базовых факторов индукции на модели физиологических родов: дис. ... канд. психол. н. СПб. :Институт мозга человека РАН, 2006. 138 с.
4. *Дандарон М.Б.* Социальное конструирование религиозного сознания. Автореф. дис. ... докт. филос. н. / Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусств. Улан-Удэ, 2009. 43 с.
5. *Дубровский Д.И.* Сознание и мозг: перспективы преобразования природы человека // Глобальное будущее 2045. Выступление на международном конгрессе, 18 февраля 2012 г., Москва. Режим доступа: <http://gf2045.ru/read/156/>; дата обращения: 30.04.2012.
6. *Ицков Д.И.* Резолюция конгресса Global Future 2045 // Глобальное будущее 2045. Выступление на международном конгрессе, 20 февраля 2012, Москва. Режим доступа: <http://gf2045.ru/read/159/>; дата обращения: 30.04.2012.

7. Круглый стол «Диалог конфессий» // Глобальное будущее 2045. Режим доступа: www.2045.ru/dialogue/29854.html; дата обращения: 4.05.2012

8. *Петренко В.Ф.* Психопрактики как ключ к космическому сознанию // Глобальное будущее 2045. Выступление на международном конгрессе, 18 февраля 2012, Москва. Режим доступа: <http://gf2045.ru/read/119/>; дата обращения: 30.04.2012.

9. *Петренко В.Ф.* Духовные психопрактики в создании атмосферы толерантности, веротерпимости и ненасилия // Национальный психологический журнал. 2011. № 2(6). С. 117–121.

10. *Петренко В.Ф., Кучеренко В.В.* Медитация как форма непосредственного познания // Вопросы философии. 2008. № 8. С. 83–101.

11. *Самойлова И.Г.* Религиозно-мистический опыт и критерии его подлинности // Диалог культур – культура диалога: материалы междунар. науч.-практич. конф., Кострома, 6-10 сентября 2010 г. / под ред. Л.Н. Ваулиной. – Кострома; Дармштадт; Минск; Могилёв; Познань; Ванадзор: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2010. – С. 423–427.

12. *Самойлова И.Г., Чистяков С.С.* Ценностно-смысловая сфера в контексте социально-безопасного поведения верующих // Диалог культур – культура диалога: материалы X Юбилейной междунар. науч.-практ. конф., Кострома, 5-10 сентября 2011 г. / под ред. Л.Н. Ваулиной. Кострома; Дармштадт; Минск; Могилёв; Познань; Ванадзор: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2011. С. 297–303.

13. *Manocha R., Black D., Spiro D., Ryan J., Stough C.* Changing Definitions of Meditation — Is there a Physiological Corollary? Skin temperature changes of a mental silence orientated from of meditation compared to rest // Journal of International Society of Life Information Science (ISLIS). 2010. № 1. V. 28. P. 23–31.

Серов Н.В.

Санкт-Петербург, Россия

ХРОМАТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ РЕЛИГИЙ XXI ВЕКА

Религия представляет собой один из самых сложных и противоречивых феноменов человеческой истории. Что есть истина, а что – ложь? Как реализовать свои убеждения в обществе, не ущемляя достоинство других и не нарушая государственный порядок? Что в таких случаях должно предпринимать государство? Каким образом политическая власть может способствовать гармоничным взаимоотношениям между верующими разных исповеданий в тех случаях, если это не согласуется с общепринятыми традициями [7]? Поиск ответов на эти вопросы и является целью настоящего сообщения.

По мнению одного из основателей социологии религии, Эмиля Дюркгейма, история несомненно продемонстрировала, что религия занимает все меньший и меньший сектор в социальной жизни. Политические, экономические и научные функции постепенно освобождаются из-под религиозного контроля. «В то же время, – подчеркивает Джон Брук, – в религии было нечто вечное, обреченное пережить все

конкретные символы, в которых с ходом времени раскрывалась религиозная мысль. Полностью секуляризованное общество является своего рода противоречием, так как не может существовать социум, не чувствующий необходимости защищать коллективные чувства, придающие ему единство и индивидуальность» [1, с. 36].

Еще Уильямс Джеймс в лекциях «Многообразие религиозного опыта» задавался вопросом: *К какому психологическому роду чувств следует отнести религиозные чувства?* Обратим внимание, что эти чувства вызывают в нас радостное, динамогенное возбуждение, которое, как мощное тонизирующее средство, освежает наши жизненные силы. В лекциях Джеймса постоянно встречаются примеры того, как *эти чувства побеждают меланхолию, дают переживающему их лицу душевное равновесие и помогают найти в жизни новую прелесть, смысл и очарование.*

Отмечу, что слова *прелесть, смысл и очарование* характеризуют женственное отношение к жизни и в то же время — мужественное отношение к женщине. И первичным здесь, конечно же, будет женщина с ее ипостатической верой в Бога, в своего избранника или в будущее ребенка. Как пишет Джеймс, «это состояние столь же биологическое, сколь психологическое; и Толстой вполне прав, причисляя веру к тем силам, *которыми люди живы.* Полное отсутствие этих состояний веры, полная ангедония означает уже распад душевной жизни и гибель».

На основе опубликованных данных по хроматическому моделированию интеллекта «Цвете культуры» можно представить образование чувства веры из подсознательного и, главное, бессознательного компонентов интеллекта. Отсюда становится понятным и преобладающее число истинно верующих женщин (доминанта бессознания как нельзя лучше объясняет переход в «мистическое» состояние ее величественной ипостатичности в целеположенности жизни). Сюда же вписывается и более адекватное отражение символа веры мужчинами-священниками (экстериоризировать глубинные чувства может лишь *самосознательное* отношение к религии; самосознание же доминирует преимущественно в мужественном интеллекте).

Так, по предположению Уильямса Джеймса, чем бы ни было в *потустороннем* то «нечто», общение с которым мы переживаем в религиозном опыте, — *по эту сторону* оно является подсознательным продолжением нашей сознательной жизни. Исходя, таким образом, от признанного психологией факта как от основания, мы не порываем нити, связующей нас с «наукой», — нити, которую обыкновенно выпускает из рук теология. Наряду с этим, однако, оправдывается утверждение теологии, что религиозный человек вдохновляем и руководим внешней силой, так как одним из свойств подсознательной жизни, вторгающейся в область сознательного, является ее способность казаться чем-то объективным и внушать человеку представление о себе как о внешней силе.

Поэтому нынешние попытки с одной стороны, клерикализации общества, и с другой, ее академически-атеистического отрицания, на мой взгляд, являются анахронизмом традиционной культуры, которая методически разрушалась со времен Просвещения и вплоть до постмодернизма конца XX века. И если традиционная культура Церкви всегда учила иерархии познавательной деятельно-

сти, к примеру, в телеологии любого рода познания, то для современной культуры, отягощенной – помимо постмодернизма и коммерциализации общества – непрерывным увеличением потоков информации и проблемами ее познавательной деятельности, это может стать началом конца. Ибо как демонстрирует нам сегодняшний день, человечеству достаточно трудно опираться на самопознание традиционной культуры без навязывания какой-либо «разумной» однополярно-оценочной шкалы, и в частности, отойти от устоявшихся дихотомий «религиозное – мирское», «духовное – телесное» и т.п.

Так, классическая западная либеральная доктрина выдвигает принцип, согласно которому человеческая деятельность, в целом, не имеет и не может иметь единых и общих оснований. Поэтому, как отмечает М.И. Данилова, «нормы, ценности и цели не могут быть выведены из каких-то научных, философских или религиозных представлений о мире. Каждая сфера деятельности (культуры) как нормативно-ценностная система задает свой контекст осмысления. Поэтому либеральная идеология может опираться только на создание этой относительности человеческих знаний и стремлений, влекущее обязанность уважать всех людей и свободу, предполагая разумно (рационально) выстроенный скептицизм и критицизм» [2].

Наиболее откровенно эта точка зрения выражена в работах Александра Мелихова [5], где для начала весьма обоснованно утверждается, что «ценность всякой религии именно в том, чтобы освободить человека от груза сомнений». Но затем, по логике текста, – как следствие из этого тезиса: «А потому, утратив монополию, любая религия почти утрачивает метафизическую ценность, превращаясь всего лишь в одну из многих культурных традиций. И если человек хочет сохранить свою веру в неприкосновенности, ему лучше всего не выходить из круга единоверцев, как и рекомендует испытанный веками иудаизм. Чтобы избежать мучительных сомнений и судорожных попыток обесценить тех, кто эти сомнения несет, ибо важнейшая функция нашей психики – самооборона, обеспечение душевного комфорта». Не могу не возразить: *А что, разве голубые мечты девушки и красная целеустремленность юноши к ней не обеспечивают душевного комфорта обоим? Или у обоих должна быть «самооборона»? И это не аналогия, не ассоциация, ибо исследователи хроматизма уже неоднократно убеждались в том, что цветовые сублиматы передают сущность, а не форму, ‘идеальное’ архетипа, а не его ‘материализацию в’ словах.*

Любопытно, как А.Мелихов трактует и современные процессы взаимопроникновения культур [6]: «если так называемый диалог культур в идеале заключается в том, что культуры держатся как можно дальше друг от друга и каждая из них *сама* выбирает у другой то, что ей приходится по вкусу, то это же в стократной степени относится к диалогу религий: из него все они выйдут потрепанными, а участники диалога – оскорбленными... Короче говоря, иноверцев лучше держать подальше друг от друга, а образование без крайней нужды не колыхать...». Иначе говоря, закроем глаза на происходящее в мире и встанем в ряды антиглобалистов... На мой взгляд, это не только не актуально, но и бесперспективно из-за откровенной ирреальности.

Об этом же говорит У.Эко: «Мы – плюралистическая цивилизация, потому что позволяем строить мечети в своей стране. И мы не запретим строить их только из-за того, что христианские миссионеры брошены в тюрьму в Кабуле. Если бы мы сделали это, то мало бы чем отличались от талибов. Критерий толерантности к различиям – это, безусловно, один самых сильных и наименее спорных критериев оценки культур. Мы считаем свою культуру зрелой потому, что она терпимо относится к культурным различиям. Но если человек, считающий нашу культуру своей собственной, не разделяет ее толерантности, он не может считаться цивилизованным человеком. Мы надеемся, что, позволяя строить мечети в своей стране, мы когда-нибудь добьемся того, что в чужих странах будут когда-нибудь построены христианские церкви. Или, по крайней мере, того, что никто не будет расстреливать Будд из пушки. И если мы верим в справедливость собственных критериев, значит, так оно и будет» [9].

И если реальным межрелигиозным диалогом поставлен вопрос: «Какой язык позволит нам обсуждать наши проблемы, фиксировать наши расхождения, не прерывая при этом процесса диалога?», то хроматизм, как мне кажется, нашел оптимальный путь решения этой проблемы. На уровне архетипов семантический язык цветовых канонов един для всех людей на Земле. К примеру, в нормальных условиях белый на Западе и черный на Востоке – женственные цвета; в экстремальных же условиях траура и на Востоке и на Западе эти цвета могут быть инвертированы в той же мере, что и любой иной контекстно-зависимый язык.

К настоящему времени в хроматизме достоверно выявлены основы этого языка для многих аспектов человеческого существования, включая сюда периоды времен, принципы образования и развития устойчивых живых систем и т.д. и т.п. При этом и мифология, и религия всегда отвечала за сохранение традиционных значений различных цветов. Ибо цвет является своеобразным метаязыком, благодаря которому человечество могло успешно продолжать свой род, и в то же время все члены этого рода могли «активно» выражать свои эмоции для адекватной адаптации к внешней среде и друг к другу.

Если же на протяжении тысячелетий цветовые референции достоверно воспроизводились в истории мировой культуры и, по сути, являлись онтологически идеальным, т.е. духовным, то, несомненно и сегодня могут служить адекватной моделью и надежной основой для построения межконфессиональной имманентности религий (**МИР**). Среди основных проблем в области межконфессиональной онтологии и, в частности, религиозного образования стоит назвать необходимость совершенствования содержания. Вопрос в том, что должно составлять содержание религиозного образования и в какой форме это возможно и должно осуществить? Иначе говоря, какая модель может быть реализована в рамках действующего законодательства, если, в частности, среди основных недостатков религиозного образования особо отмечается узость профессиональных подходов [7]. Каким же образом можно элиминировать эту узость? Для этого в первую очередь следует упростить предмет, т.е. создать его информационную модель, каковой и является МИР, сохраняющий и объединяющий архетипические свойства характеристически идеальных предикатов

каждой конфессии. В то же время нельзя допустить того, чтобы учащиеся были поставлены в неравные условия в отношении их религии. Поэтому преподавателями такого предмета должны быть только светские педагоги, прошедшие соответствующие курсы повышения квалификации, а в их программе должна быть в равной степени представлена информация о всех традиционных религиях.

Обратим внимание на тот неоспоримый факт, что характеристическим свойством и различных конфессий, и цветовой модальности является оппонентный характер переработки перцептов как идеальных распределенных образов. Именно это свойство цвета как идеального, духовного, трансцендентного и позволило полагать представленные модели достаточно обоснованными для всестороннего научного анализа в целях создания единой религии глобализма. Поэтому идеология XXI века может опираться на относительность наших знаний, которая включает обязанность уважать всех людей и свободу их духовных устремлений. И если МИР XXI века станет не искусственным построением, а органическим всеобщим творчеством (в том числе и нравственным, исключая «убийство неверных»), то жизнь будущих поколений будет свершаться как в разумном выборе свободы, так и в силах добра, вне действия которых невозможно совершенствование жизни.

И не без оснований можно полагать, что базой подобной этики / ментальности будет хроматизм, который реально объединяет в цветовом теле все цвета всех религиозных архетипов. Это объединение в хроматизме связано с сущностью цветового тела (как информационной модели цветового пространства и внешнего мира, и мира внутреннего), где нет и не может быть стадильности, и где предикативность цветовых сублиматов переводит понятие «научности» в семантическую область «глобальной ментальности», то есть в метаязык менталитета, определяемого всем наследием человеческой культуры. Ибо цветовые архетипы являются не только метаязыком, но и удобной семантической моделью, которая позволяет представить сущность той или иной ментальности на сублимированном уровне обобщения, то есть на уровне чувственно-образной логики подсознания. После хроматического анализа семантико-цветовой частотности в Священных писаниях (проведенного нами в книге «Мышление и гендер») можно уверенно полагать, что каждая конфессия стремилась гармонизировать человеческое существование и в процессе становления канонизировала те из цветов, которые отвечали оптимальным задачам социализации и культуры индивидов.

Так, если в конце 90-х годов социологические исследования фиксировали рост напряженности во взаимоотношениях между различными конфессиями [8, с. 75], то нынешние социально-политические приоритеты было бы целесообразно видеть не в поддержке религии, а в достижении мира, справедливости, свободы и равенства. И такая политика должна найти более действенную поддержку со стороны образовательных учреждений, включая проведение ряда учебных курсов, посвященных взаимодействию не только государства и церкви [3], но и различных церквей между собой, по принципам, которые были обоснованы нами в «Психологии исторической культурологии».

Как по этому поводу пишет М.И. Данилова, «никакое принуждение, никакой закон, который есть всегда приказ или запрещение, никакие даже самые суровые кары не могут ни уничтожить зла, ни взрастить добра. Так как добро и зло - силы духовного порядка, то и возвращение добра, и сущностное искоренение зла возможны только в порядке духовного действия изнутри на человеческую волю или на душевный строй личности. Жизнь есть не искусственное рациональное построение, а органическое творчество, - в том числе и нравственное, - совершается только в стихии свободы, и что поэтому всякое подавление свободы парализует жизнь и тем самым силы добра, вне действия которых невозможно никакое совершенствование жизни [2, с. 97].

Поскольку система образования в настоящий момент у нас является светской, постольку просвещенческие функции в процессе образования выходят на первый план. И благодаря МИРу мы теперь можем проследить генезис религии и культуры как общего духовного организма, выявить специфику различных религиозных систем и направлений. МИР позволяет установить взаимодействие светской и религиозной культуры, науки и религии, и не заниматься пропагандой (ни религиозной, ни атеистической), а помочь студентам сформировать свое собственное отношение к религиозной и светской культуре.

Сопоставляя ощущение морального предназначения в традиционных культурах с верностью соответствующей общинной организации, Дж. Брук считает, что религия могла выполнять целительную роль «посредством преобразования личности, иногда через интенсивный опыт обращения, а чаще через членство в церкви или в общине с их собственными механизмами прощения и освобождения. Одной из характерных черт современных западных обществ было возникновение индивидуализма, с подозрением относящегося к любым институтам – как религиозным, так и нет, – которые претендуют на нормативную роль» [1, с. 272]. Сегодня это в полной мере относится и к российскому обществу.

«Тем не менее толерантный индивидуализм оставлял место для религиозной практики, – продолжает Дж.Брук. – Прагматическая философия Уильяма Джеймса оказалась утешительным учением для многих американцев XX века, поскольку позволяла любую веру, если та служила ответом на призыв о помощи. Но XX век увидел и менее толерантный идеализм, который отвергал религию за ее мнимую иррациональность. Святым-покровителем этого более светского менталитета стал не Джеймс, а Зигмунд Фрейд (1856-1939)». По мнению Джона Брука, Фрейд внес максимальный вклад в тот анализ религии, который позволил мыслителям XX века рационализировать свое неверие. Ибо, если по Фрейду, человечество должно получить освобождение не *в* религии, а *от* религии, то этим отрицалась и любая религиозная ценность [1, с. 273].

Согласно социологическим данным опроса ВЦИОМ, опубликованным в газете «Известия» 31 января 2007 г. (№ 15), на вопрос «Являетесь ли Вы верующим человеком, и если да, то последователем какой религии Вы себя считаете?» – получены следующие ответы: православный – 63 %, мусульманин – 6 %, католик – 1 %, буддист – 1%, иудей – 1%, протестант – 1 %, другого 'вероисповедания – 1 %, в Бога верю, но ни к какой конфессии не принадлежу –11%, неверующий –16%. Вместе с тем,

72 % Россиян считают, что основным источником нравственных ценностей является семья и лишь 4 % отдают предпочтение церкви.

С другой стороны, авторы исследования [10] полагают, что если религия действительно адаптивна, ее «полезность» должна быть связана прежде всего со стимуляцией просоциального поведения, а также с потребностью людей постоянно доказывать ближним свои высокие моральные качества, благонадежность и готовность жертвовать личными интересами на благо общества.

Предположение о том, что религия имеет адаптивную природу и стимулирует просоциальность, позволило этим авторам сделать ряд проверяемых предсказаний. Например, в критических условиях шансы на выживание у группы, сплоченной общими религиозными верованиями, должны быть выше, чем у группы неверующих. Можно также ожидать, что в крупных человеческих обществах, которым удалось сделать «высокоморальное» (просоциальное) поведение нормой для своих членов, должна чаще встречаться вера в богов, которым моральный облик людей небезразличен.

В некоторых случаях эти и им подобные предсказания подтверждаются фактами. Например, социологические опросы показывают, что люди, которые часто молятся и регулярно посещают церковь, больше жертвуют на благотворительность, чем менее истовые последователи того же вероисповедания. Эта корреляция статистически достоверна и не зависит от уровня дохода, политических взглядов, семейного положения, образования, возраста и пола.

Однако у социологических опросов есть слабое место: они основаны на словах самих опрашиваемых, а ведь психологам хорошо известно, что в подобных ситуациях люди склонны преувеличивать свои заслуги, в том числе и бессознательно. Многочисленные эксперименты показали, что степень религиозности положительно коррелирует с тем, насколько сильно человек заботится о собственной репутации в глазах окружающих. Это ставит под сомнение достоверность результатов, основанных на самооценке опрашиваемых.

Итак, светское ли, или религиозное образование в поликонфессиональном обществе можно считать успешным в том случае, если оно воспитывает ребенка в духе толерантности во взаимодействии с общими целями образования, подготовленного к «ответственной жизни в свободном обществе в духе понимания, мира, толерантности, равенства полов и дружбы между народами, этническими, национальными и религиозными группами» [4].

Библиографический список

1. Брук Дж.Х. Наука и религия: Историческая перспектива (Пер. с англ.) – М.: ББИ, 2004.- 352 с.
2. Данилова М.И. От воинствующего атеизма к культуре толерантности. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – М.: РОИР, 2006, Вып. 3, с. 91-102.
3. Дэйвис Д. Декларация Организации Объединенных Наций «О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений» как фактор защиты религиозной свободы. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. . – М.: РОИР, 2006, Вып.3, с. 4-18.

4. Конвенция о правах ребенка 1989 года (ст.29.1д). Цит по: [7, с. 330-332].
5. *Мелихов А.* Конфликт иллюзий. // Дружба народов, 2010, № 2. Нева, сайт РИК, etc
6. *Мелихов А.* «О, бурь заснувших не буди!..»: Прагматика в диалоге религий <base.spbric.org> 10.09.2012
7. *Мирошникова Е.М.* Религиозное образование в поликонфессиональном обществе. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – М.: РОИР, 2007, Вып. 4, с. 329-337
8. *Одинцов М.И.* Вероисповедные реформы в России 1985-1997 гг. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – М.: РОИР, 2006, Вып. 3, с. 47-90.
9. *Эко У.* Священные войны: страсть и рассудок. <<http://www.gumer.info>> 07.09.2012
10. *Norenzayan A., Shariff A.F.* The origin and evolution of religious prosociality. // Science, 2008, V. 322, p. 58-62.

Силантьева М.В.
Москва, Россия

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ПРАВОСЛАВИИ

Проблема толерантности – термина, взятого из арсенала новоевропейского переживания социальных последствий религиозных войн в Европе, - отнюдь не случайно оказывается сегодня вновь и вновь выносимой на общественное и экспертное обсуждение. Так, на повестке дня высших государственных инстанций России - вопрос об ужесточении наказания за оскорбление чувств верующих, инициированный известными событиями в Храме Христа Спасителя и последовавшей затем бурной публичной дискуссией в отечественных и зарубежных СМИ, акциями протеста во всем мире. Но очевидно, дело не только в них. Если говорить по существу, проблема толерантности оказалась выдвинута в центр общественного внимания не единичным фактом (пусть даже обладающим большим провокационным потенциалом). Это – результат значительных изменений в современном обществе. В том числе, современном российском обществе.

Такие изменения можно анализировать в различных плоскостях, применяя деятельностный подход («радикальное изменение форм деятельности в обществе как следствие информационной революции»), функционализм («дисфункции общественного организма»), сравнительно-политологический («социальная аномия как следствие недостаточно продуманных реформ») и религиозно-ведческий («кризис ценностей и попытка опереться на сакральные символы») подходы; социально-философский подход и метод компаративного анализа современной философии культуры («обеднение смыслового производства и поиски противоядия от этого») и т.д.

С другой стороны, любая качественная оценка происходящего неизбежно, - если не прямо выводится, то хотя бы коррелирует, - с оценками количественными. Пресловутые «100 млн. православных в Российской Федерации», - пожалуй, наиболее активно критикуемая на сегодняшний день заявка статистики. Главная претензия специалистов-религиоведов к ней – это несоизмеримость реально числа воцерковленных православных верующих и числа «сочувствующих» «за церковной оградой». Это позволило ряду аналитиков (А.В. Черняев, С.Б. Филатов, С.Ю. Житенев - [См.: 1, 4, 6]) вполне обоснованно утверждать, что подобные цифры – ни что иное, как «приписки», основанные на сознательном размывании понятия «верующий» в целях форсированного укрупнения такой общественной организации, как РПЦ.

Имея возможность свободно перемещаться из храма в храм для участия в таинствах (при отсутствии обязательного требования развернутого участия в жизни конкретного прихода и необходимости строго и документированно, как это было в царской России, отчитываться о частоте своих посещений храма), верующие России современной как бы предоставлены сами себе, подотчетны только Богу и своей совести. Такое положение дел, кстати, не устраивает в полной мере не только критически настроенных ученых, но и многих священников.

При этом за последние 5 лет произошло заметное изменение лексики священнослужителей, обращенной к пастве (она стала заметно «требовательнее», «в моду» вошло «обличение» (Б.К. Кнорре)). Усложнилась обрядовая часть, касающаяся процедур («треб»), не являющихся обязательными для всех православных и составляющих особенности русского православия на современном этапе. Например, «захожанам» (т.е. «сочувствующим» православным, посещающим храм нерегулярно) предлагается совершение нужных треб с условием, что они проведут в храме больше времени, чем они первоначально рассчитывали («хотите освятить крестик – отстойте молебен, тогда и поговорим»). Ряд священнослужителей (очевидно, по благословению своего благочинного) меняют ритмику богослужебных действий, растягивая по времени некоторые части литургии («Главы наши Господеви преклоним...»), а также предлагая православным верующим при чтении утреннего и вечернего Правила (соответствующие молитвы) «исполнять» его не 10-15 минут (как оно читается «сплошным текстом», без особых остановок и пауз, выделяемых на внутреннее осмысление), а в течение 1 часа и более.

Стоит отметить создание при православных храмах большого числа Воскресных школ, семинаров, кружков и клубов (особенно – для детей, молодежи и семейных). Здесь приоритет отдается просветительской (духовной и в некоторой мере научной) работе самих прихожан и священнослужителей. Изучаются древние языки (греческий, латынь, церковнославянский); основы психологии и права, навыки хозяйствования (готовка, шитье, уборка и т.д.) и коллективного творчества (основы музыкально-хорового и изобразительного искусства, театральных постановок, журналистики (включая фотожурналистику)) и т.д. Инициативные прихожане, стоявшие у истоков организации и проведения данных мероприятий в случае успешной постановки дела, как правило, после ряда лет (от 2 до 10, как сообщают интервьюируемые) «вымываются» из участия в их

работе. Это бывает связано как со сменой их церковного руководства, так и с появлением «более достойных» руководителей, - например, из числа родственников уважаемых в приходе клириков и мирян. В этом случае, конечно, неизбежны психологические травмы. Однако сам принцип подобной ротации ничем не отличается от приемов, характерных для любой другой сферы общественной жизни современной России. Говорить о толерантном отношении в данном случае не принято. Напротив, данное поведение описывается в терминах спасения – человек не должен привязываться к «делу», к «людям» (чтобы не стать «заложником» земных привязанностей). Переживание разрыва, с этой точки зрения, не только блокирует гордость (самодовольство от успешно поставленного «дела» и «заносчивость» перед другими прихожанами). Оно также «заставляет задуматься» о «вещах невидимых», отрывая от привязанностей и «обращая к небу».

На епархиальном уровне (особенно в столичных регионах) отмечается также повышенная активность в организации разного рода курсов, по типу «повышения квалификации» в деле «организации организаций» - детских и юношеских движений, катехизации и др. Слушатели - участники этих проектов (спущенных сверху и выполняемых, за редким исключением, силами молодых перспективных церковных чиновников) отмечают слабую теоретическую подготовку преподавательских кадров, отсутствие в их лекционных и семинарских занятиях действительно полезной и главное новой информации по организационным, психологическим, собственно духовным и другим вопросам. Толерантность в данной среде предстает в лучшем случае как политкорректность, а в худшем – как откровенное лицемерие: церковная этика и дисциплина не позволяет откровенно вслух оценивать эти процессы – ни их исполнителям, ни их организаторам. Однако «за глаза» охотно называют вещи своими именами. Дело спасения, в общем, не страдает и тут – если, разумеется, «хулители» имеют мужество раскаяться в содеянном...

Меньшее число приходов работает со стариками (богадельни) и тяжело-больными; лицами маргинального типа – психическими больными, алкоголиками, наркоманами и бомжами. В отличие от протестантских деноминаций, современная православная Церковь в этом вопросе полагается исключительно на инициативу отдельных священников, их готовность к жертвенному служению и способность обратить к подобному служению некоторых из своих прихожан. Правда, в этом случае часто фиксируется феномен сильной духовной и психологической усталости, который нередко переходит у людей, не готовых в духовном и физическом смысле к систематическому исполнению подобной миссии, к проблемам с психологическим и соматическим здоровьем. Напомним: дело Церкви – спасение, а не социальная работа сама по себе. Поэтому в тех приходах, где названная работа ведется более-менее успешно, существует строгий отбор и регламентация ее осуществления.

Попытки утверждения практики православной катехизации, правда, упираются в кадровую проблему (не в меньшей степени, чем готовность нужного количества людей найти время для прохождения необходимых курсов).

Отдельным вопросом остается «православное участие» в образовательном процессе [5]. Сегодня существует немало известных православных учебных заведений церковного и мирского профиля. В числе последних – сильный, хотя и весьма специфический Свято-Тихоновский институт, дающий прекрасное светское и достойное духовное образование. Что, помимо плюсов, имеет и свои минусы, поскольку предполагает от учащихся выполнения, фактически, двойной нагрузки и потому требует от них большой психологической и физической выносливости. Отдельный вопрос – «светская теология», вводимая пока что на уровне кафедр в качестве структурного подразделения некоторых вузов (например, Московского государственного лингвистического университета (бывш. им. Мориса Тореза) и др.). Специалисты в данной области, как предполагается, не будут иметь конфессиональной принадлежности (?). Но ведь подобная постановка вопроса – либо прямой обман (и тогда предполагается, что они будут православными). Либо – речь идет о создании некоей «надрелигиозной» структуры. Но тогда – что это за новая «религия религий»? Первый вариант, однако, более вероятен, – знакомство с конспектами лекций, предлагаемых в рамках данного курса в московских вузах (иногда он оказывается «совмещен» здесь с курсом философии) показывает, что его читают православные люди, не имеющие специального богословского образования, но при этом решительно настроенные в плане осознания собственной духовной и просветительской миссии. Интересен в этой связи также опыт некоторых школ. В частности, в старинном русском городе Кострома на базе одной из школ при поддержке епархии с успехом работает кружок «Юный теолог»(!). Как говорится, комментарии излишни...

Толерантность (и прежде всего, в классическом смысле веротерпимости), разумеется, не должна превращаться во всеядность. Знание национальной культуры, ее системных элементов (включая религиозный) повышает защищенность личности, – например, за счет более отчетливой самоидентификации, позволяющей «держаться в берегах» свою духовную и телесную организацию. Но можно ли свести религиозность к набору информационных констант (скажем, об иерархии ангельских чинов)? Или же «духовность» имеет «таинственный», как выражались отцы Церкви, элемент, к подобной информации несводимый?.. В последнем случае религиозность не равна манипулятивной идеологичности по схеме парткомов из недавнего советского прошлого – тех, которые, похоже, воспроизводятся на базе «светской теологии».

Помимо описанных процессов в педагогико-просветительской и воспитательной деятельности Церкви на ниве отечественного светского образования существует, как известно, два основных «потока». Первый – это укрепление кадрового состава вузов за счет «православных людей», рекомендованных соответствующими церковными структурами и расставляемых на ключевые в административном аппарате вуза посты (отделы и другие подразделения). Этот процесс начался не менее 15 лет назад. Однако его усиление на данном этапе аналитики связывают с беспокойством воцерковленных чиновников по поводу возможной смены государственной идеологии, «крутых поворотов» конфессиональных предпочтений государственных чиновников, закрепленных сегодня

в кодексе их неформального признания особой идеологической миссии РПЦ в Российском государстве. Толерантность поведения таких чиновников не подлежит сомнению. Они, насколько это показывает практика, на сегодняшний день (за редким исключением) не допускают в своей профессиональной деятельности никаких дискриминационных заявлений и действий в отношении лиц других конфессий, представляющих как студенческую, так и преподавательскую среду. По крайней мере, так обстоит дело на уровне деклараций, – если студент и отчисляется за принадлежность к «неправильной» религии, это обсуждается в кулуарах; основанием же его отчисления является не конфессиональная принадлежность, а полученные оценки. Впрочем, понятно, что административный ресурс в данном случае вполне в традициях системы отечественного управления перекрывает возможности сопротивляться отчислению исключительно с помощью добытых за годы обучения знаний. Вытеснение (или «пропуск») преподавателей, представляющих иноконфессиональное мировоззрение, – если они имеют место – также осуществляется по иным причинам, чем конфессиональная ориентация. Нередко и в качестве *реального* психологического основания здесь выступает не инорелигиозная ориентация сама по себе, а, например, определенные стереотипы поведения представителей тех или иных конфессиональных сред, а также особенности восприятия этих стереотипов в преподавательской среде. Последнее включает в себя клановый характер поведения, отличающий некоторые – не только этнические, но и конфессиональные – группировки; отсутствие гендерной и конфессиональной толерантности и т.д.

Второй «поток» деятельности церкви на ниве образования – это прямое участие в образовательном процессе на уровне школы и вуза, реже – колледжа (бывшие ПТУ, в основном – медицинского или художественно-прикладного профилей). Хотя церковь в РФ по-прежнему законодательно считается отделенной от государства, а школа – от Церкви, в стране проводится политика насаждения конфессиональных ценностей в образовательном пространстве школы. Само по себе желание привить детям моральные, эстетические, культурно-исторические и прочие идеалы – здоровое стремление жизнеспособного социального организма [Ср.: 2]. Однако на фоне обнищания значительной массы наших сограждан и неизбежном на этом фоне включении механизма поиска «врага» во всяком чужом, введение конфессионально ориентированных курсов (вместо «справочных», конфессионально-нейтральных) – это серьезный вызов как раз идеолого-ценностному единству Российской Федерации, стране, как известно, всю историю своего существования многонациональной и многоконфессиональной. «Проблема платка», возникшая в школах на Ставрополье, – очередной «натуралистический» ответ на «провокацию противопоставления», заложенную в любом педалировании конфессиональной принадлежности того или иного лица или группы лиц. Закономерно усиление внимания к конфессиональной принадлежности граждан поликонфессиональной страны как к основе их человеческой идентификации приведет к противопоставлению групп граждан по конфессиональному признаку, а не к прагматически корректному взаимодействию между ними. Особенно это касается детей, – ведь детский и подростковый возраст отличает склонность к максимализму и радикальным действи-

ям. Хватит ли у большинства кадров, вовлеченных в преподавание основ религий в соответствующих регионах элементарной грамотности и мудрости для того, чтобы такое противопоставление не стало очагом очередной напряженности? Эксперты отвечали на этот вопрос отрицательно еще 10 лет назад, когда программа «Основы православной культуры» только стояла на повестке дня для утверждения Министерством образования (для чего требовалось одобрение «общественности» - чисто декоративное, как показала практика).

Наряду с отмеченными печальными явлениями в школе, необходимо констатировать наличие более оптимистических тенденций в российских вузах. Предположительно 5-7 лет назад на высоком церковном уровне было, вероятно, рекомендовано способным священнослужителям «сертифицировать» свои мирские знания, сделать их «конвертируемыми» со светскими дипломами. Разумно подобная конвертация не связывалась напрямую с «тратой времени» на студенческой скамье светских вузов (благо, многие клирики «призыва» 1990-ых – 2000-ых гг. имеют неплохое и даже очень хорошее светское образование). Косвенное свидетельство тому – определенное количество способных к наукам пастырей, решивших получить степени кандидатов и докторов наук по соответствующим гуманитарным направлениям (философия, культурология, религиоведение, история, филология и т.д.). Диссертационные исследования, выполненные в этом формате, отличаются в основном высоким уровнем системного подбора эмпирического материала и, вместе с тем, конфессионально ангажированным теоретическим его освоением. Появился даже термин – «православная культурология» (С.А. Чурсанов), что, понятно, вызвало дискуссии в профессиональной исследовательской среде и повлекло за собой «парад» сходных терминологических инноваций (включая буддийское религиоведение и т.д.). Не будем делать поспешные выводы: очевидно, проект «стерильного» объективистского сознания ученого-гуманитария (сегодня, по крайней мере) не работает. Философия науки в 20 века не случайно поставила вопрос о новом стиле научного мышления и особой форме научности, отличающей гуманитарные науки от естественных. Вместе с тем, как известно, была обоснована «неуничтожимость» субъективного фактора в изучении не только социальных процессов, но и процессов в природе. Таким образом, уж лучше давать себе отчет о своей конфессиональной (или духовной) ориентации, чем опираться на нее скрыто, не имея четких представлений о том, куда такая «опора» может завести. Толерантность при изучении православным исследователем, например, Корана, предполагает научную честность и добросовестность, а не спонтанную оценочность суждений. Если же говорить о толерантности в отношениях с коллегами, здесь можно опасаться усиления в перспективе «партий» исследователей, принадлежащих к тому или иному конфессиональному сообществу. Чем ниже будет научный уровень представителей таких научных сообществ, - тем более заметное и сильное влияние будет оказывать на научную жизнь (как в собственном, так и в организационном смысле) конфессиональная принадлежность коллег.

Если говорить о проявлениях интолерантности в православной церковной среде, то сегодня резче звучали слова в адрес интеллигенции, чья «образо-

ванщина» и «мягкотелость» в очередной раз объявлены препятствиями на пути спасения «строгого» и «простого» православного мира от суеты и гордыни «мира сего». Вместе с тем, внутри церковной ограды с конца 1980-ых гг. существовало (и существует вплоть до нашего времени) мнение, согласно которому перспективным считается рекрутировать последователей «строгого» православия именно из среды «средней» интеллигенции. Особенно - из учителей, где сравнительно невысокий уровень материального благосостояния сопряжен с высоким чувством социальной ответственности, привычкой к послушанию «старшему по званию» и способностью активно влиять на подрастающее поколение – источник будущего для любой общественной организации. Благоприятной средой считаются также люди творческих профессий (музыканты, художники и т.д.), имеющие несомненный опыт экзистенциально окрашенных переживаний и тем самым подготовленных к восприятию религиозных ценностей самой своей профессией. Кстати, некоторое количество священнослужителей «призыва» конца 1980-ых - 1990-ых гг. вышло именно из среды деятелей науки, культуры и искусства. В их числе – известный пастырь, выпускник МГУ, кандидат психологических наук о. Борис Ничипоров (ныне покойный). В бытность свою настоятелем Ильинской церкви он окормлял не только ее прихожан (из числа жителей села Селихова Конаковского района Тверской области), но также многих видных православных деятелей (среди которых наиболее известен широкой аудитории, пожалуй, доктор исторических наук, проф. А.Б. Зубов). Согласно приходской мифологии, о. Александр, служивший в 1990-ые гг. в Соборе Спаса Нерукотворного (ныне, как и ранее, принадлежащего Заиконоспасскому монастырю) на Никольской улице в Москве (храм, куда в бытность учащимся Славяно-греко-латинской академии хаживал еще Михайло Ломоносов) в прошлом - один из руководителей Московской филармонии. Отец Дмитрий Смирнов – в прошлом художник, сокурсник «лианозовца» Оскара Рабина. Протоиерей Алексей Марченко, настоятель храма Всех Святых г. Перми, - известный историк, доктор исторических наук и т.д.

Подводя итог, отметим, что политизация религиозных организаций, всегда раскачивающая амплитуду интолерантности, проявляет себя сегодня в России все более заметным образом. Не обошла она и православие. При этом баланс, сохраняющий целостность любой структуры как асимметричное распределение центробежных и центростремительных тенденций, оказался существенным образом нарушен. Эмпирические данные говорят о том, что поддержание искомого баланса сегодня возможно за счет смещения акцента усилий РПЦ от противопоставления секулярного и мирского – на противопоставление греха и раскаяния, о чем неоднократно писал и говорил Святейший Патриарх Кирилл. Такое противопоставление, конечно, выводит церковь из активного участия в политическом процессе, делая ее «перпендикулярной» государству. А человека – интолерантным прежде всего не к другим конфессиям или другим людям (в том числе, и в рамках «своей» конфессии), а к своим собственным грехам. Возможно, это и не очень толерантно по отношению к стремлению стать основой «культурной легитимации» внутренней и внешней политики» современного российского государства [3, с. 21-51]. Однако это, видимо, и есть

путь христианства, а не его национально-приватизированных вариантов и прочих симуляций.

Библиографический список

1. *Житенев С.Ю.* Религиозное паломничество: межкультурные коммуникации и цивилизационный контекст. Дисс. на соискание ученой степени кандидата культурологи. М., 2012.
2. *Кнорре Б.К.* Конфессионально ориентированное образование в светском обществе. Электронный ресурс: http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/2000/5-6_9-10/1_21.htm (дата обращения 02.11.2012).
3. *Рассторгуев В.Н.* Горизонты культурной политики России. Тверь, 1992.
4. *Филатов С., Лункин Р.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. Электронный ресурс: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article/Fil_StatRossRel.php (дата обращения 02.11.2012). - В статье приводится анализ данных на 2005 г.
5. *Черняев А.В.* Журнал наука и религия: Церковь переходит в наступление по всем фронтам. Электронный ресурс: <http://www.mosadvent.ru/publications/794--q-q-q-q?catid=64%3Asmi> (дата обращения 02.11.2012).
6. *Черняев А.В.* Фальшивое исполнение симфонии // НГ-Религия, октябрь 2012. Электронный ресурс: <http://religion.ng.ru/printed/274499> (дата обращения 02.11.2012).

Смаков Ж.Ж.

Алматы, Казахстан

РЕЛИГИЯ И СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО, XXI ВЕК (о толерантности)

Терпение (толерантность) в религии – это благо. Дух человеческий созревает как цветок, превращаясь в плод. Каждое терпение имеет свои причины. Должны быть понятны причины терпения.

Светское гос-во имеет слово – свет. Светское общество - люди несущие свет - носители света. Оно начинается с мысли. В светском обществе, может находиться гражданское общество. Мы, были гражданами СССР. Там, не было радости постижения Бога, но были возможности дружбы, мира и др., без Бога. Стоило появиться действующему Эго и все это полетело... Теперь идеологи говорят, построим то же самое, но под двух-главым имперским орлом - это будет гражданское общество. Проверка в том, кто больший эгоист, а кто свето-носитель. Поэтому нужно со всем соглашаться, но вести линию единства требований Бога в мировых религиях, Господь неизменен и требования Его неизменны. Если мы сделаем это - самый верх, то дальше все будет понятно и легко строить. Содружество обретет платформу имеющую ориентиры Бога, идущая к

Богу. Тогда Ложному Эго, должно действительно перестараться и это будет его конец.

Светское гос-во в новом времени, 21 век - это гос-во исполняющее требования Бога изложенные в мировых религиях.

В силу разности потенциалов, религия в светском гос-ве отделена от гос-ва. Многие религиозные деятели понимают, что это очень хорошо.

Религия занимается своими прихожанами (адептами, подвижниками) имеющими в силу причин, стремление к трансцендентному - к Богу. Трансцендентный - не имеющий прямого отношения к материальному и увещающий своих сторонников в той или иной мере отказаться от материальных привычек, правил, систем, обуславливающих личности в той или иной мере (форме). Например, послы и уговоры Корана, то же самое в Библии (Возлюби Господа), то же самое в Ведах.

В светском гос-ве их (религии) оставляют в покое, давая возможность им прикоснуться к трансцендентному: через подвижничество, духовную практику, религиозную дисциплину, и малым сим, живущим милостью Бога.

Светское гос-во в 21 веке имеет возможность, с учетом новых технологий, направить все имеющиеся ресурсы в правильное русло. А именно, вывести все самое ценное из мировых религий, обозначенное ими как «Слово Божье», сказанное напрямую Богом или через ангелов (Джабрил, Гавриил) или через людей - пророков. Систематизировать, анализировать и ввести «Слово Божье» в сферы науки, культуры, образования и др. (через их структуры и формирования). Начать учиться это делать.

Если Вы будете делать ссылки на людские привычки, то это будет не прямая дорога. Ссылки должны быть на источник от Творца, без привязанности к существующим религиозным объединениям в РФ (СНГ). Привязка к источнику, а не к пользователю. Таким образом, религиозные объединения выполняют свою работу, а государство свою.

Библиографический список

1. Библия// Каноническое издание, М.1955г.
2. Коран// пер.Крачковского, И.Ю., пер. Пороховой И.В.
3. Ведические источники: «Бхагавад Гита», «ШримадБхагаватам», Упанишады: Брихадараньяка упанишад, М.: Наука, 1991., Ишопанишад; «Ригведа»// пер. Елизаренковой Т.Я , М.: Наука,1989.

КОНЦЕПЦИЯ «ГЕГЕМОНИИ» КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ТОЛЕРАНТНОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Принципы толерантности стали для общества системообразующими совсем недавно, примерно полвека назад, хотя тема свободного взаимодействия людей обсуждается достаточно давно.

В общественных науках под толерантностью понимают признание и принятие другого человека или сообщества, уважительное отношение к его взглядам, образу жизни, вероисповеданию, национальности. Это своего рода социальный компромисс, позволяющий многим культурам сосуществовать в единой среде, фактически право жить в соответствии с собственным мировоззрением. Но компромисс не означает безразличие или индифферентность и принцип толерантности никому не дает права быть нетолерантным. В современных условиях толерантность позволяет сохранить культурное многообразие человеческого общества и своеобразие отдельных социальных групп.

Среди теоретических предпосылок концепции толерантности определенное место занимает идея гегемонии, предложенная в 1930-е гг. А.Грамши, итальянским философом и политическим деятелем. Смысл грамшианского вклада в политическую науку, на наш взгляд, может быть выражен следующими категориями – “исторический блок”, “гегемония”, “интеллигенция” – связанными с проблемой свободы человека и имеющими продолжение в принципах толерантности в современном обществе.

Грамши вводит понятие “исторический блок”, чтобы зафиксировать уровень развития общественных отношений и, следовательно, положение человека в обществе. Соотношение базиса и надстройки в рамках “исторического блока” проявляется как соотношение формы и содержания, где производственные отношения определяют содержание, а надстройка представляет собой форму, причем это разделение в достаточной степени условно [1, с.869]. Таким образом, “исторический блок” имеет следующую структуру:

1. Экономико-социальное содержание (базис);
2. Этико-политическая форма (настройка);
3. Отношения их единства и противоположности.

Разрешение противоречия между формой и содержанием приводит к образованию нового блока, в соответствии со следующими принципами:

1. Ни одно общество не погибнет и не может быть заменено другим до тех пор, пока не разовьются все те формы, которые присущи его отношениям;
2. Ни одно общество не ставит перед собой каких-либо задач, если условия для их выполнения еще отсутствуют [3].

Грамшианский “исторический блок” как метод анализа общественной жизни замечателен тем, что позволяет максимально точно определить специ-

фику изучаемого периода, принимая во внимание уже сложившиеся и еще только зарождающиеся тенденции в развитии общества.

Характер взаимоотношений между индивидом и государством определяет уровень развития свободы в обществе. По мнению Грамши, государство “в интегральном значении = диктатура + гегемония”[1,с.810-811]. В другом случае, философ определил государство как “совокупность политического и гражданского обществ, то есть, гегемония, защищенная принуждением”[1,с.763-764]. Понятно, что ключевой категорией в данном случае является “гегемония”, обеспечивающая реальное согласие между разнонаправленными интересами различных социальных групп. В принципе, управлять людьми и добиваться их согласия можно двумя путями: либо с помощью принуждения (насилия), либо доказывая превосходство общей цели над частными интересами. Если первое обычно связывается с деятельностью государственных институтов, то второе относится к сфере “гражданского общества”, рассматриваемого Грамши в качестве системы, в которой “отдельная личность будет сама управлять собой, но такое самоуправление не будет вступать в конфликт с политическим обществом, а, наоборот, станет его нормальным продолжением, его органическим дополнением”[1,с.281]. Мостом, соединяющим сферу частного интереса отдельной личности и область общегосударственного интереса, является, по мнению Грамши, политическая партия, которая при определенных условиях может стать субъектом гегемонии. Она “в отличие от институтов власти, соответствующих нормам традиционного конституционного права, юридически не царствует и не правит: она имеет “фактическую власть”, осуществляет функцию гегемона и, следовательно, **уравновешивает различные интересы в сфере “гражданского общества”**, которое, однако, фактически настолько тесно переплетено с политическим обществом, что все граждане чувствуют, что в действительности именно она царствует и правит”[2] (выделено нами. – С.С.). В целом, позиция Грамши по отношению к роли политической партии в общественной жизни соответствует сложившейся в Европе демократической традиции, при которой “лицо” общества зависит от специфики партии или группы партий, находящихся у власти, и от уровня развития гражданского общества. “На Востоке государство было всем, гражданское общество было в зачаточном состоянии и размытым; на Западе между Государством и гражданским обществом существовало истинное соотношение и при появлении Государства сразу возникла сильная структура гражданского общества”[1,с.866]. С другой стороны, подчеркивание Грамши ведущей роли политической партии в обществе отражает ортодоксальный марксистский взгляд на политическую жизнь с точки зрения классового принципа, согласно которому подлинным выразителем интересов какого-либо класса (прежде всего рабочего) может быть только одна партия. Вместе с тем существование различных политических партий с одинаковой в принципе социальной базой заставляет принимать в расчет излишний схематизм “марксистско-ленинской” социально-классовой структуры. В конечном счете, использование термина “гегемония” (кстати, заимствованного из ленинских работ периода первой русской революции 1905-1907 гг). позволило философу показать специфику европейского пути развития, тесно связанного с

существованием демократических институтов, с развитой структурой гражданского общества.

Библиографический список

1. *Gramsci A. Quaderni del carcere.*
2. *Грамши А. Избранные произведения. М.: Политиздат, 1980. С.274.*
3. *Грамши А. Тюремные тетради. М.: изд. Иностранная литература, 1959. С.163.*

Старостенко В.В.
Могилев, Беларусь

ИДЕЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В РЕНЕССАНСНО-ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ БЕЛАРУСИ

Геополитический фактор обусловил интенсивное взаимодействие на территории Беларуси уже в период Великого княжества Литовского, Русского и Жемойтского сообществ разных религиозных ориентаций: православной, католической, протестантской, иудейской, исламской, и сосуществование их было возможно только на основе терпимости. Специфические культурно-религиозные условия общественной жизни не могли не отразиться на психологии и национальном характере народа. Спустя столетия в эссе «Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду» (1921) И.Кончевский писал, что белорусская ментальность проявляет себя в колебаниях между Западным и Восточным «культурными типами», и выражается это в нежелании избрать в качестве исходного пункта национальной культуры ни западное «латинство» с его индивидуализмом, ни восточный «византизм» с его максимализмом. Носителем менталитета «колебания» был полоцкий «византиец» и краковский «латинник» [2, с. 9, 12-14] Ф.Скорина – титульная особа белорусской культуры Ренессанса.

Гуманистическое и реформационное движение в Беларуси XVI – первой половины XVII вв. явилось основой для осмысления проблемы свободы личности. В произведениях ряда мыслителей разрабатывалась концепция религиозной свободы. Философия толерантности, уважения к иному являлась неотъемлемым атрибутом гуманистической этики Франциска Скорины. В целом конфессионально-мировоззренческая ориентация Скорины находилась в общехристианском контексте его религиозной и культурно-просветительской деятельности, лишенной узкого конфессионального догматизма и строгой церковности, выдержанной в духе веротерпимости. Об этом свидетельствует отсутствие в скорининских текстах конфессиональной полемики, апелляция ко "всякому человеку", "ко всем верующим во Христа", "людям всем"; типичность формул "нам, хрестияном", "нас всех хрестиян", "хрестиянство наше", "каждый хрестиянин" [20, с.22,32,105-117]. Поэтизируя в поэме «О зубре» миролюбивый характер соотечественников, Н.Гусовский также выступал против таких порядков, когда другой народ "топит в крови иноверцев, сжигает селенья", когда "ве-

ра велит ненавидеть другого" [3, с.65]. Не приемля религиозного фанатизма, он протестует и против существующих в народном сознании религиозных предрассудков и средневековых суеверий: «Я знаю, что христианская вера сурово карает // Всех колдунов нечестивых, что связаны тайно // С духами зла, подвергая их пыткам и казни, // Как и сообщников, знавших о чарах волшебных, // Но не донесших тотчас же на злых чародеев». Автора возмущает, что для обвинения в "колдовстве" бывает достаточно, "чтоб мирская молва прокатилась: ты, мол, колдун и с нечистыми сносишься тайно...". Этих, по выражению Гусовского, "несчастных" подвергают жестокому испытанию водой, а по сути – "казни". Наблюдал такие расправы и сам поэт, и, "видя такое... весь цепенел, потрясенный" [3, с. 62].

Отстаивая право человека на свободное религиозное самоопределение, Стефан Зизаний писал в "Казанье святого Кирилла патриарха Иерусалимского...": "Не только до ереси отщепенства, але и до широе веры през квалт и войну абы жадного не притягали" [7, с.34]. Веротерпимостью отличались взгляды Михалона Литвина, в трактате "О нравах татар, литовцев и москвитян" он стремился без конфессиональной предвзятости оценить все то позитивное, что есть в культуре и традициях разных народов, даже тех, которые нередко выступали военными противниками "Литвы". Так, Литвин признает "дельность", "воздержание", "храбрость" москвитян и татар, одобрительно отзывается об их нравственном облике; обращает внимание на справедливость их судопроизводства [10, с. 27, 33, 37, др.].

Существенную роль в становлении идеологии религиозной свободы сыграло реформационное движение. Многие деятели протестантизма как представители новой конфессиональной культуры особенно ясно осознавали важность и необходимость ситуации веротерпимости. Мартин Чеховиц был убежден, что "никто никого не должен принуждать к своей вере", а "каждый, кто исповедует свою веру, должен пользоваться широкой свободой" [1, с. 480]. Общенациональные интересы для протестанта В.Тяпинского были выше религиозных разногласий. Уважительно относясь к православию и принятому в "греческой" церкви церковнославянскому языку, он издал Евангелие "двема езыка зараз, и словенским и при нем тут то руским, а то набольший словенским... яко они вси (православные. – В.С.) везде во всих церквах чтут и мают" для "лепшое их Верри" и "их самих цвичения" [8, с. 88]. Отстаивая и пропагандируя идеи Реформации, критикуя традиционные христианские конфессии за "отступление" от евангельских истин, [16, с. 27] С.Будный в то же время призывал не конфликтовать из-за веры: "не дай Боже, чтобы воевать за веру, это обычай безбожных людей" [17, с.117]. В 1567 г. в Бресте сторонниками реформационных кругов была издана на польском языке "История о жестоком гонении Церкви Божьей в Немцах, Франции, Англии, Италии, Испании и других землях...". Книга стала первым белорусским изданием, в каком были резко осуждены религиозные гонения в странах Западной Европы – казни и преследования неугодных церковных, общественных и политических деятелей, книгоиздателей, писателей, студентов. По сути дела, накануне Люблинской унии берестейское издание преду-

преждало общества ВКЛ и Польши об угрозе нетолерантности, опасности решения религиозных противоречий насильственным путем. [6, с. 125-127]

Воспитанная в духе религиозной терпимости часть польской, белорусской и украинской, прежде всего протестантской, шляхты отрицательно отнеслась к избранию на трон Речи Посполитой непримиримого католика Генриха Анжуйского, причастного к известным событиям 24 августа 1572 г. в Париже (Варфоломеевской ночи). С.Будный даже издал в переводе на польский язык книгу Фриза "О фуриях, или о шаленствах французских", где описывалась жестокая расправа католиков над протестантами-гугенотами [17, с. 42]. Обращает на себя внимание и недоброжелательное отношение к Генриху Валуа белорусско-литовского летописания [14, с. 117], [9, с. 38].

Весьма красноречивый пример толерантности в отношениях между католиками и протестантами в ВКЛ приводится в мемуарах Ф.Евлашовского. Автор рассказывает о своем пребывании в гостях у виленского католического священника ("каноника") Бартоломея Недвидского. Бывшие там итальянцы, узнав, что Евлашовский "евангелик", т.е. протестант, "дивовали се барзо, яко ме смел князь каноник на обед свой взывать". Недвидский объяснил: "В нас з того жадна ненависть не быва и милуемы се яко з добрыми приятылы", – на что "влохи" заявили, что "ту бог живе, а кганили свое домовэ права" [19, с. 91]. Веротерпимость царила в основанной Яном Кишкой Ивьевской школе, ректором которой в 1585-1593 гг. был известный гуманист протестант Ян Лициний Намысловский [5, с. 70]. "Приходите же все, кому дорога родина, – приглашала учеников Слуцкая кальвинистская школа, – вероисповедание не представляет для нас никакого значения... пусть никого не оттолкнет от нашего порога расхождение в религии" [3, с. 95]. О толерантных отношениях между католиками и православными в XV – XVI вв. (в отличие от XVII в.) свидетельствуют Уставы братств: в эти организации могли "вписываться" и принимали участие в братских застольях "люди духовные якож кольвекъ стану, Римской веры и Греческой".

Благотворность ситуации конфессионального плюрализма была отмечена белорусской мыслью. "Золотой век" стал метафорой второй половины XVI в., времени относительной веротерпимости и гражданского согласия в ВКЛ (мемуары Ф.Евлашовского, "Лабиринт" Ф.Иевлевича, "Синопис" 1632 г. и др.) [22, с. 41-42, прим. 51]. Разумеется, толерантность не являлась абсолютной и безграничной. Так, отношение к инаковерующим нехристианским народам и вероисповеданиям (евреям-иудеям, татарам-мусульманам, цыганам) нередко испытывало воздействие средневековых стереотипов и предрассудков, определялось конкретно-историческими условиями.

Одним из наиболее существенных достижений общественно-философской, политической и правовой мысли ВКЛ эпохи Возрождения стало закрепление идей веротерпимости в законодательстве – великокняжеских и королевских грамотах 1563 и 1568 гг., Статутах ВКЛ, других юридических актах, а также решениях Варшавской конфедерации 1573 г. [23, с. 178-179]

Необходимость сохранения конфессионального и общественного согласия, гражданского мира становится особенно актуальной после заключения Люблинской унии (1569) в связи с активизацией Контрреформации, усилением

католической экспансии, авангардной силой которой являлся орден иезуитов. Идеологи Контрреформации занимали кардинально отличную от ренессансно-гуманистической позицию, отстаивали идею установления в Речи Посполитой единого католического пространства. "Где нет согласия на почве веры и божьих дел, – утверждал глава ордена иезуитов Петр Скарга, – там его не может быть и в делах светских и политике". В работе "Процесс против конфедерации" он выступил против Варшавского акта 1573 г., называя его "диким, адским, волчьим, тиранским правом". Духом религиозной нетерпимости проникнуто наиболее известное сочинение Скарги "О единстве церкви Божьей", о котором приверженцы Реформации говорили, что "оно пахнет кровью" [21, с. 109]. Многие идеи Скарги, в том числе его нетерпимое отношение к иноверцам, были восприняты деятелями белорусско-украинского униатства, что высветила полемическая публицистика конца XVI – начала XVII вв.

Борьба за религиозную свободу стала одной из важнейших составляющих общественного и национального сознания белорусов и украинцев XVII столетия. В связи с агрессивно реализуемой Брестской церковной унией (1596) в конце XVI в. произошло резкое обострение религиозно-этнических противоречий и конфессионального противостояния. Важнейшим аспектом понимания свободы личности в период активизации феодально-католической Контрреформации с конца XVI века становится свобода религии.

Одной из наиболее значимых ценностей отечественной общественной жизни многие антиуниатские мыслители-полемисты считали религиозную терпимость. Автор «Апокрисиса» Х.Филалет был убежден, что «в вере никому не треба кгвалту чинити», «ничого не есть так добровольного, як набоженство и вера» [12, с. 1008, 1798]. М.Смотрицкий доказывал, что никакими доводами в пользу унии нельзя оправдать «угнетения, насилия, гонений... и других жестокостей над ни в чем не повинными людьми», [11, с. 1182] провозглашал заботу о сохранении религиозной свободы одной из основных обязанностей государства [4, с. 438]. По его мнению, «всякое государственное благополучие зависит от внутреннего мира в нем» и «ничто не приводит королевство к быстрейшему упадку и уничтожению, чем наступление на веру» [8, с. 178, 185]. Автор Баркулабовской летописи апеллирует к праву, ссылается на сеймовые депутатские заявления, Варшавскую конфедерацию 1573 г. Ситуацию после 1596 г. он оценивает как «турбоване Речы Посполитой», поправление «прав волностей наших» [15, с. 185-186].

Идея гражданского мира и согласия находила поддержку у части политиков римо-католического вероисповедания. Широкую известность в обществе имело высказывание польского канцлера Я.Замойского: "если бы возможно было то, чтобы все сделались папистами, я бы отдал половину моей жизни... но если кто будет делать вам насилие, отдам для вас всю мою жизнь, чтоб только не быть свидетелем этого принуждения" [18, с. 71]. Являясь одним из инициаторов унии, канцлер ВКЛ Л.Сапега в то же время призывал к строгому соблюдению законности, осуждал религиозное насилие и усматривал в религиозном фанатизме огромную опасность для общего блага Речи Посполитой. По его

убеждению, «все, что не согласуется с миром и общественной пользой, может смело рассматриваться как преступление» [13, с. 76-80].

Широкое братское движение, позиция трезвомыслящих политиков и патриотически настроенной шляхты и казачества, политический прагматизм части белорусско-украинского православного духовенства привели к определенным уступкам со стороны правительства. В 1632-1635 гг. были приняты и реализованы т.н. "статьи успокоения религии греческой", признана легитимность православной веры и иерархии. Половинчатость принятых решений, сохранение ряда дискриминационных норм не решили проблемы кардинально, но снизили на время накал религиозного противостояния.

Религиозный вопрос в Речи Посполитой вновь обострился в результате войн середины XVII в. Растет религиозная нетерпимость к "диссидентам" (православным и протестантам). В 1650-х гг. из страны были изгнаны социниане, в 1668 г. сейм запретил под угрозой изгнания переходить из католицизма в другие вероисповедания. Решение это предопределило всю конфессиональную политику Речи Посполитой на протяжении XVII-XVIII вв. К концу столетия, несмотря на конфессиональные пункты "Вечного мира" 1686 г. между Речью Посполитой и Россией, католическая экспансия усиливается.

В XVII в. кардинально меняется отношение властей как к религиозному иноверию, так и, в не меньшей степени, к нерелигиозному самоопределению граждан. С утверждением феодально-католической Контрреформации к государственным преступлениям был приравнен атеизм. Казни К.Лыщинского и других вольнодумцев понадобились для устрашения свободолюбивой части тогдашнего общества, не желавшей расставаться с гуманистическим духом уходящей эпохи Возрождения.

Возобладание интолерантности, усиливающаяся национально-религиозная дискриминация способствовали обесцениванию понятия "отечество", существенно ослабляли патриотические чувства граждан, послужили одной из основных предпосылок распада Речи Посполитой. По существу, на рубеже XVI-XVII вв. в истории Беларуси и Украины произошел своего рода "цивилизационный разлом". Государство и правящая элита отказались от выработанной ренессансно-гуманистической мыслью концепции веротерпимости, религиозный выбор был сделан в пользу унии, насильственной католической конверсии белорусов. Этот выбор предопределил драматизм последующего религиозного и национально-культурного развития Беларуси и Украины, вызвал ряд долговременных конфессиональных противоречий и конфликтов. Но традиция толерантности, заложенная в духовной культуре Возрождения, сказывалась в дальнейшей истории отечественной мысли, и остается остро востребованной в современном мультикультурном обществе.

Библиографический список

1. Literatura arianska w Polsce XVI wieku. Antoloqia. – Warszawa: Ksiazka i wiedza, 1959. – 664 s.
2. Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 44 с.

3. Антология педагогической мысли Белорусской ССР / Сост. Э.К. Дорошевич и др. – М.: Педагогика, 1986. – 460 с.
4. Архив Юго-Западной России. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. Т. 7. – XVI, 802 с.
5. *Блинова Т.Б.* Из истории религии, свободомыслия и атеизма на Гродненщине в XVI – XVII вв. / Т.Б. Блинова // Научный атеизм и атеистическое воспитание: Сб. ст. – Минск, 1989. – С. 67-76.
6. *Галенчанка Г.Я.* Невядомыя і малавядомыя помнікі духоўнай спадчыны і культурных сувязей Беларусі XV – сярэдзіны XVII ст. / Г.Я. Галенчанка. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – 458 с.
7. *Зизаний С.* Казанье святого Кирилла патриарха Иерусалимского о антихристе и знаках его с расширением науки против ересей розньных / С. Зизаний. – Вильна: Друк. Брацкая, 1596.
8. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – начала XIX в. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1962. – 524 с.
9. *Коялович М.* Литовская церковная уния / М. Коялович. – СПб.: Тип. Н.Тихмеева, Т. 1. – V, 315 с.
10. *Литвин М.* О нравах татар, литовцев и москвитян / М. Литвин // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. – М.: Тип. А.Семена, 1854. – Кн. 2, вторая половина. – Отд. V. – С. 1-77.
11. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3 (Русская историческая библиотека. Т. 19). – 1300 с.
12. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М. Котомина и К°, 1882. – Кн. 2 (Русская историческая библиотека. Т. 7). – 1820 с.
13. Памятники философской мысли в Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В. Дубровский, М.В. Кашуба, С.А. Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – 319 с.
14. Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – 235 с.
15. Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1980. –Т. 35. – 308 с.
16. Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / Уклад., уступ. арт. і камент. У.Г. Кароткага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – 309 с.
17. *Саверчанка І.В.* Сымон Будны – гуманіст і рэфарматар / І.В. Саверчанка. – Мінск: Універсітэцкае, 1993. – 223 с.
18. Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности. – Вильна: Тип. И.Блюмовича, 1865. – Вып. 1. – 132 с.
19. *Свяжынскі У.М.* “Гістарычныя запіскі” Ф.Еўлашоўскага / У.М. Свяжынскі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 123 с.
20. *Скарына Ф.* Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія / Ф. Скарына. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 207 с.
21. *Сокол С.Ф.* Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. / С.Ф. Сокол. – Минск: Наука и техника, 1984. – 188 с.

22. *Старостенко В.В.* "Лабиринт" Фомы Иевлевича / В.В. Старостенко – Могилев: МГУ им. А.А.Кулешова, 1998. – 60 с.

23. *Старостенко В.В.* Идеи свободомыслия и свободы религии в ренессансно-гуманистической мысли Беларуси развитого Возрождения (вторая половина XVI века) / В.В. Старостенко // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VII: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Беларуси [Текст]: сборник. Часть 2 / сост. и общ. ред. Н.А. Кутузовой, А.А. Лазаревич, В.В. Шмидта. – М.: ИД «МедиаПром», 2011. – С. 170-186.

Тимощук Е.А.
Владимир, Россия

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ КАК ОСНОВА ТОЛЕРАНТНОСТИ

Проблема толерантного отношения связана с онтологической программой плюральности/монизма мира. Самый ранний анализ многослойности индивидуального и общественного сознания встречается в древнеиндийском трактате «Тайттирия» упанишад, где человек представлен как пристанище той или иной матрицы сознания: анна майа (телесный уровень), прана майа (социальный уровень), мано майа (рассудочный уровень), вигьяна майа (уровень мудрости), ананда майа (эстетический уровень) [1].

Платон стратифицировал тело и психику по аналогии с устройством колесницы [2, с. 517–520]. Платонический подход аллегорического расслоения оказался очень плодотворным при интерпретации священных писаний. Иудейско-эллинистический философ, теолог и экзегет Филон Александрийский толковал Тору, опираясь на ресурсы платонизма и пифагореизма. Его ученик Ориген становится основоположником символично-аллегорического толкования Библии. По мнению Оригена, духовно развитый индивид способен к восприятию небуквального знания в сакральном тексте. Ориген первым в христианском мире заложил основы многослойной экзегезы, находя в писании телесный (буквальный, исторический), душевный (нравственный) и духовный (аллегорический) уровни. Им соответствуют три способа кодификации знаний, из них: первый есть собственно-словесный, энигматический относится к невербальному, а аллегорический – к смешанному вербально-невербальному [3, с. 197]. Буквальное истолкование Библии порой может быть абсурдным, аморальным, поэтому Ориген защищает аллегорическое толкование, которое является одним из способов, как невыразимый Бог открывает себя через Слово. Библия – многогранное и многоуровневое целое, для постижения которого необходимо обладать «ключом». Чтение священного писания – это аскеза, которая вознаграждается раскрытием все новых и новых аспектов, новых имен Слова [4, с. 364–367].

В классической европейской парадигме модель нескольких уровней психики использовалась З. Фрейдом (оно, эго, суперэго). Немецкий философ Макс Шелер использовал идею многоуровневости для передачи эмоциональности человека. Н. Гартман целиком построил свою систему этики, онтологии и эсте-

тики на идее страт бытия. К. Поппер обращался к многослойности для разрешения философских проблем. Одной из таких проблем является существование и взаимодействие разных реальностей – физической, ментальной, идеальной. К. Поппер полагает, что мы имеем дело с тремя мирами: мир физических объектов, мир сознания и мир идеальных объектов. Другая метафизическая проблема, где австро-английского философа выручила многослойность – это отношение сознания и мозга. Поппер предложил, что сознание имеет трехслойную природу: нейроны, электромагнитное поле, сознание [5].

Р. Ингарден предлагает начать с исследования всех возможных отношений между сознанием и миром. Он выделяет в каждой сущности три аспекта: материю (содержание), форму (материи) и существование (бытие в различных модусах). Соответственно, каждая онтология работает с определенным типом бытия и, фактически, следует различать три вида онтологии: материальную, формальную и экзистенциальную. Материальные структуры – это сложные пространственно-временные объекты, а формальные – это отношения между объектами и процессами.

Экзистенциальные структуры связаны с типом модальности объекта: каким образом вещь существует – необходимо или свободно; постоянно или временно; абсолютно или относительно; всеобще или единично и т.д. Экзистенция не может быть материальным или формальным аспектом объекта. Это всегда бытийность некоторой сущности, протекающая в экзистенциальных моментах: изначальность – производность, раздельность – нераздельность, автономия – гетерономия, актуальность – постактуальность.

В экзистенциальную онтологию Ингарден помещает ценности, над проблемой существования которых он долго работал: «Ценности не являются реальными ни в том смысле, в котором реален бегущий по проволоке электрический ток, ни в том, в котором реальны человеческий гнев или восхищение; не являются они ни в коей мере и интенциональными коррелятами нашими чувствами, запросами, размышлениями или оценками. Мы должны искать нечто среднее, некий особый *modus existentiae*, который, с одной стороны, был бы несколько менее реален, чем сама реальность, и, с другой стороны, был бы несколько более реален, чем собственно интенциональность. Однако, если вы спросите меня, что это за промежуточный способ существования, я не смогу вам ответить. Это может быть то, что я должен построить, даже более того, что я пытался сделать в экзистенциальной онтологии; то, что я должен выработать другой *modi existentiae*, который в точности предоставлял бы эти способы существования ценностям, может быть ценностям разного рода, моральным, с одной стороны, эстетическим и утилитарным, с другой» [6, с. 22].

Экзистенция Ингардена не является ни признаком, ни сущностью, ни формой объекта. Экзистенция – это всегда бытие чего-либо; то, что существует в определенной модальности. Модальное существование определяется принадлежностью вещи. Модусы бытия состоят из экзистенциальных дуальностей: раздельность – нераздельность, автономия – гетерономия, единство – различие и др. Бесконечные модусы существования Ингардена разворачиваются в четырех основных сферах бытия:

- 1) абсолютное (стационарное);
- 2) идеальное (вне времени);
- 3) реальное (темпоральное и, вследствие этого, бесконечно дробное, делимое и нечеткое);
- 4) чисто интенциональное (вневременное или кажимо временное).

Подобную стратификацию бытия можно встретить у Платона при описании трех видов вещей: Бог, плотник, живописец – творцы трех видов кроватей [7, с. 595–597]. Первый создает идею кровати, второй – воплощает идею в дереве, а третий – создает ее художественный образ. Четвертую модальность бытия у Платона связывают с математическими сущностями [8, с. 2–3].

Абсолютное бытие – это бытие Бога, который существует постоянно и независимо от всего [9, с. 157]. Идеальное бытие присуще идеализированным научным объектам. Это число в математике (в том числе и отрицательное число, $\sqrt{-1}$); точка, линия, фигура в геометрии; идеальный газ, идеальный кристалл, абсолютно чёрное тело в физике; справедливость, честь, совесть, истина в праве. Теоретическое познание построено на оперировании идеальными объектами. «Электрон оставляет след в камере Вильсона», «большая печка Вселенных», «кипение физического вакуума», «торможение кварков» – так интерпретируется физическое явление в некоторой довольно символической модели.

Реальное бытие – это существование наличных вещей, доступных чувственному познанию. Наука получает материал из реального бытия (эмпирические факты), а также идеального бытия (теоретические установки), обрабатывает результаты исследования в поле идеального бытия и стремится воплотить результаты исследования в реальном бытии.

Интенциональное бытие есть существование социокультурных объектов, порожденных проективностью сознания, потребностью в самовыражении, идентификации (художественные герои, социальные ожидания, этнические представления, религиозные убеждения). Это также существование вымышленных героев, сюжетов, порожденных интенциональным сознанием. Идея интенционального бытия развернута у Ингардена подробно в произведении «Литературное произведение искусства: исследование границ онтологии, логики и теории литературы», однако результаты исследования можно широко использовать в культурологии.

Ингарден считает, что данный нам в ощущения мир относится к реальному бытию, а не к чисто интенциональному, порожденному трансцендентальным эго, как полагает Гуссерль.

В реальном (темпоральном) модусе бытия Ингарден выделяет несколько под-модусов или разновидностей, которые находятся в отношении дополнения друг к другу, как, к примеру, яркость и глубина краски. Прошлое, настоящее, будущее – это временные фазы бытия. Вещь не может быть одной и той же в разных временных фазах, однако между разными временными состояниями вещи есть взаимосвязь. Более того, Р. Ингарден полагает, что прошлое, настоящее и будущее существуют в одном модусе.

Другой разновидностью бытия выступают объекты, процессы, события [9, с. 102]. Ингарден проводит дистинкцию между событиями и процессами,

выделяя их в отдельные под-модусы. Этим он отличается от другого модально-го реалиста, Д.К. Льюиса, доказывающего множественность миров с помощью модусов бытия [10]. Льюис обходится онтологической оппозицией длительность (объекты) – постоянство (процессы). Однако и объекты и процессы имеют протяженность во времени, онтология Ингардена выделяет такие феномены, которые отличаются точностью временных рамок (события).

Умножение фаз «прошлого, настоящего и будущего» на под-модусы «объекты, процессы, события» дает бесконечное разнообразие темпорального бытия. В интенциональном бытии, а также в фазе будущего под-модус объекта не существует, так как его экзистенциальность входит в противоречие с гетерономией будущего.

Наиболее сильный эффект присутствия создают темпоральные объекты в фазе настоящего. Человека Ингарден рассматривает как объект с динамичной, длительной идентичностью, имеющий слоистую структуру сознания и несколько подсистем [10, с. 84–100].

Вещь может существовать в нескольких модусах попеременно, причем как потенциально, так и актуально. Модусы есть экзистенциальные моменты существования сфер бытия (см. таб. № 1).

Таб. № 1.

Модусы	Абсолютное бытие	Идеальное бытие	Реальное бытие	Интенциональное бытие
Изначальное – производное [9, с. 63]	Не имеет момента творения	Существует как произведенное, порожденное, созданное		
Раздельность – нераздельность	Раздельность – модус обособленного существования, нераздельность означает, что один бытийный аспект не может быть без другого (сферичность не может существовать вне соответствующей геометрической формы)			
Автономия – гетерономия	Качество реальной вещи, обладает автономией моментов бытия, что нельзя сказать про интенциональный объект или эмпирическое гипотетическое высказывание. Гипотеза, существующая в фазе будущего, не имеет моментов автономного бытия. Интенциональный объект не содержит онтических детерминаций, поэтому он также гетерономен [9, с. 43–52]. Рост Гамлета не может выступать эпистемологической проблемой, так как он онтологически невозможен. Шекспир создал образ Гамлета с «пустотами», точками неопределенности. Автономия – гетерономия тесно связаны с понятием экзистенциальной инерции, которое вво-			

Модусы	Абсолютное бытие	Идеальное бытие	Реальное бытие	Интенциональное бытие
	<p>дит Ингарден [9, с. 80]. Каждое бытие имеет свою экзистенциальную инерцию. В механике под инертностью понимается способность тела сохранять свое состояние. Абсолютные и идеальные объект обладают самой большой экзистенциальной инерцией – они не могут исчезнуть. Реальные объекты могут перестать существовать из-за влияния иных реальных объектов, их экзистенциальная инерция меньше. Интенциональные объекты обладают наименьшей экзистенциальной инерцией: они могут исчезнуть без всякого внешнего воздействия, если их просто забывают [12, с. 2].</p>			
<p>Актуальность – постактуальность – эмпирическая возможность – нон-актуальность</p>	<p>Существующее в фазе настоящего есть актуальное. То, что существует в фазе прошлого, есть постактуальное. То, что бытийствует в фазе будущего, есть эмпирически возможное. Интенциональные объекты суть нон-актуальны В этом они схожи с идеальными объектами, которые также не назовешь насущными, актуальными. Однако идеальные и интенциональные объекты различаются по модусам автономия – гетерономия, изначальность – производность.</p>			

Ингарден предлагает оригинальное решение различным философским проблемам, например, спору реализма с номинализмом. Номинализм отрицает независимое существование общих понятий. Мир состоит из единичных объектов, общими их делает имя. Мы познаем единичные вещи, а затем терминируем их с помощью общих понятий. Номинализм является разновидностью редукционизма по линии онтического разнообразия. Это программа онтической экономии, когда реальными считаются только индивидуальности, а не их именованные общие корреляты. Номинализм критикует практику гипостазирования, или онтологизации универсалий. Ингарден находит выход в дескриптивной методологии экзистенциальных модусов. Признавая реальное, Ингарден не может не указать на специфику функционирования иных онтических доменов, их адекватную фундированность.

Ингарден также проводит различие между тремя доменами: чистых идеальных качеств, идей и индивидуальных вещей. Идентичность каждого индивидуального объекта конституируется его природой. Так, например, объекты высокого порядка, такие как живые организмы, конституируются как автономные индивидуальные объекты. Идеи и чисто интенциональные сущности обладают своей структурой и содержанием: идеи конституируются константами и

переменными, а интенциональные сущности – знаковыми пустотами (точками неопределенности).

Анализ бытия во времени, бытие потока сознания и мира в целом, дает основание считать их существование деривационным и зависимым от абсолютного бытия. Рассматривая вопрос связи сознания с временными модусами, Ингарден признавал бытийную автономность настоящего и подвергал сомнению объективность прошлого и будущего [13].

Б. Смит помещает Ингардена в один ряд с Аристотелем и называет их онтологами-реалистами, поскольку они исходят из установки, что дискретная реальность может быть схвачена единой согласованной теорией. Смит сравнивает такую онтологию с таксономией К. Линнея в биологии или Дж. Дальтона в химии [14, с. 5]. Это сравнение является одновременно и похвалой и критикой. Да, мы должны выстроить онтологический порядок и максимально точно описать модусы бытия, но следует осознавать при этом незавершенность онтологии, ее невозможность выйти за пределы своего времен и пространства.

Отдельный интерес представляют источники формирования взглядов Ингардена на проблему многослойности, а также специфику его многослойности в сравнении с другими мыслителями. Объем публикации не позволяет рассмотреть данный вопрос в этой статье. Отметим в качестве предварительного вывода, что слоистая онтология является более перспективной, по сравнению с одномерной, монадной онтологией, которая рассматривает бытие как агрегацию простых согласованных субстанций. Онтология Ингардена находится в парадигме самых разнородных неклассических научных исследований: геометрия Н. Лобачевского, А. Мёбиуса; теория относительности А. Эйнштейна; принцип дополненности Н. Бора; логика меняющихся объектов (конstellаций) Р. Бернштейн; теория самоорганизации (И. Пригожин, Г. Хакен); гипертекстуальность, ризоматичность постмодернизма. Ярусность сознания позволяет нам оценить его неоднозначность, сложность, потенциальность. Если и возможен «третий путь» в философии, который рассчитывал открыть Э. Гуссерль, то его наиболее реалистичное направление указал Р. Ингарден. Именно многослойность бытия является онтологической стратегией толерантности.

Библиографический список

1. Тайттирия упанишад. Глава 2 // <http://philosophy.ru/library/asiatica/indica/upanisada/taitt.html>
2. См. *Платон*. Тимей // Философы Греции. М., 1999.
3. См.: *Бычков В. В.* Неформализуемый гносис Оригена // Социальная философия и философская антропология. М., 1995.
4. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994.
5. *Popper K., Eccles J.* The Self and its Brain. An Argument for Interactionism. Berlin, L., N.Y., 1977.
6. *Ingarden R.* On Human Nature // Ingarden R. Man and Value. Washington, D.C., 1984.
7. *Платон*. Собрание сочинений в 3-х тт. Т. 3. М., 1971.

8. *Johansson I.* Roman Ingarden and the Problem of Universals // Proceedings volume from the conference "Ontology, Aesthetics. The Golden Age of Polish Philosophy". Montreal, September 23-26, 2004.
9. *Ingarden R.* Times and Modes of Being. Illinois, 1964.
10. *Lewis D.K.* On the Plurality of Worlds. Blackwell Publishing, 2001.
11. *Ingarden R.* Man and Value. Washington, D.C., 1984.
12. *Johansson I.* Roman Ingarden and the Problem of Universals // Proceedings volume from the conference "Ontology, Aesthetics. The Golden Age of Polish Philosophy". Montreal, September 23-26, 2004.
13. *Домбровский Б.Т.* Каким временем мы пользуемся? (Этическая концепция времени) // www.philosophy.ru/library/dombrovski/time.html
14. *Smith B.* Ontology and Information Systems // Proceedings FOIS-2006 International Conference on Formal Ontology in Information Systems. November 9-11, 2006.

Тимощук А.С.
Владимир, Россия

МЕДИА КАК ИНДИКАТОР ТОЛЕРАНТНОСТИ В ТОМСКОМ ПРОЦЕССЕ НАД БХАГАВАД-ГИТОЙ

Судебный процесс вызвал большой резонанс в прессе и интернете. С. Микитик в статье «Экстремизм вокруг нас. В Томске идет суд над книгой "Бхагават-Гита. Как она есть"», по которой учатся студенты» [1] указала на заинтересованность судебным заседанием со стороны мусульман. Возможно, это обусловлено тем, что их книги регулярно пополняют федеральный список экстремистской литературы. Иногда за одно заседание вносится целый перечень книг на арабском языке. Так, Городищенский суд Пензенской области запретил к распространению как экстремистский труд «Завещание» знаменитого аятоллы Хомейни, возглавившего исламскую революцию в Иране. Один из ключевых для жителей исламской республики текстов также теперь числится в списке экстремистских материалов Минюста. Тогда решение Городищенского суда подвергли критике многие видные исламские ученые [2].

Информационно-аналитический центр «Сова» полагает, что иск томской прокуратуры «вписывается в череду абсурдных преследований приверженцев различных религий за "утверждение превосходства" их веры над иными». В карикатурной форме это высмеяно как «Закон об овечьем экстремизме».

О. Иовлева своей публикацией «Суд над индийской книгой опозорил Томск на весь мир Экспертное заключение томских учёных оказалось плагиатом с религиозных сайтов?» первой поставила вопрос о международном восприятии России. Журналист указывает имя *серого кардинала* томской епархии Максима Степаненко, затеявшего войну с иноверцами и публикует факты, относительно первого появления подсудной книги: «Первое издание «Бхагават-гита как она есть» было опубликовано на английском языке в 1968 году изда-

тельством Macmillan Publishers. В 1972 году впервые вышло полное издание книги с подлинными санскритскими текстами. В настоящее время, публикацию «Бхагавад-гиты как она есть» на более чем 60 языках осуществляет издательство «Бхактиведанта Бук Траст». Первое издание «Бхагавад-гита как она есть» на русском языке вышло в 1984 году в Индии. С 1972 по 2000 гг. «Бхагавад-гита как она есть» была издана в твёрдом переплёте тиражом более чем 10 млн. экземпляров. Считается, что этот перевод Бхагавад-гиты является самым распространённым за пределами Индии. Книга также издаётся и распространяется огромными тиражами во всем мире» [3].

Российский религиовед Б. Фаликов назвал историю с судом Гиты трагикомедией, а главную проблему он видит не столько в имитации правосудия и бескультурье силовиков, сколько в малограмотности экспертов, не знающих, что произведение является визитной карточкой индуизма и наиболее почитаемым священным писанием в современной Индии. Высказываясь по вопросу изложения Гиты, религиовед пишет: «Перевод Прабхупады не блещет литературными достоинствами. К тому же он двойной: автор перевел Гиту на английский, а его безымянные помощники на русский. Недостатки двойного перевода всегда очевидны. И первый отечественный перевод Гиты тоже был сделан с английского и напечатан в типографии Николая Новикова в 1788 году. Я бы не рекомендовал знакомиться по нему с Гитой. Совсем другое дело блестящий перевод Всеволода Семенцова, которому удалось не только передать религиозные глубины, но и переложить санскритские шлоки звучным русским стихом. Однако перевод Прабхупады и не претендует на литературные достоинства. Автор преследует совершенно иную цель – перевести, а главное, откомментировать священный текст в духе бенгальского вишнуизма. Конечно, он имеет в виду современную аудиторию, но не столько подстраивается под нее, сколько врачует нравы. И местами его обличения звучат грубовато. Такой стиль характерен сегодня для многих харизматических проповедников традиционалистского толка. Какой-нибудь православный старец запросто даст Прабхупаде сто очков вперед. Логика таких проповедников понятна, они хотят встряхнуть грешников, погрязших в неверии. Чтобы у тех отверзлись уши, а заодно и души.

В комментариях Прабхупады на этот обличительный пафос накладываются еще отсылки к индийской архаике. Нам они могут показаться малоцивилизованными. Однако, сравнивая неверующих людей с собаками, свиньями и верблюдами, Прабхупада следует букве самих священных текстов. Такие же сравнения можно найти и в иных традициях. Просто современные христиане (в отличие от мусульман) стараются их избегать, а Прабхупада нет.

И, наконец, главное. Для правильного понимания священных текстов необходимо знать контекст, в котором звучит то или иное речение. Так ведь и из Нового Завета можно легко надергать человеконенавистнические цитаты. Например, вычитать в Евангелии от Матфея: «Ибо я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человека домашние его». И сделать вывод, что Иисус призывает к разрушению семьи» [4].

28 ноября 2011 года в редакции газеты «Московский комсомолец» прошел «круглый стол», посвященный проблемам применения антиэкстремистского законодательства в отношении религиозных текстов, а также судебному процессу в Томске и его возможным последствиям для российского общества и российско-индийских отношений.

«В круглом столе приняли участие свыше 30 человек: юристы, общественные деятели, представители Общественной палаты РФ, СМИ, научных кругов, эксперты, представители индийской общины Москвы. Было подчеркнуто, что ситуация в связи с несовершенством закона "О противодействии экстремистской деятельности" достигла критического уровня и требует серьезного вмешательства государства, так как речь идет о начале тотального террора против любых граждан, против любой священной книги, против любого взгляда, даже если это касается законопослушных граждан или законопослушных религиозных организаций... Один из индийских участников круглого стола в МК даже высказал идею свозить прокурора Томска в Индию, чтобы тот увидел, что нет никакой существенной разницы между традицией поклонения Богу в Индии и в религиозной организации "Общество сознания Кришны" в России, равно как и то, что нет разницы между изначальной Бхагавад-гитой и книгой "Бхагавад-гита как она есть" Бхактиведанты Свами» [5].

Некоторые участники симпозиума: религиовед, доктор философских наук С.И. Иваненко, научный руководитель и координатор проектов «Религиоведение. Энциклопедический словарь» и «Энциклопедия религий», профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений, доктор философских наук Е.С. Элбакян, начальник Отдела по защите свободы совести Аппарата Уполномоченного по правам человека в РФ, доктор исторических наук М.И. Одинцов, эксперт по вопросам государственно-конфессиональных отношений, кандидат философских наук А.Е. Себенцов, обозреватель МК, доктор исторических наук С.С. Бычков, член Общественной палаты РФ, доктор юридических наук Е.А. Лукьянова и др. В ходе круглого стола были обсуждены требования к квалификации экспертов-религиоведов, психологов и лингвистов, а также выдвинут принцип, в соответствии с которым священные книги мировых религий, а также комментарии к священным писаниям авторитетных духовных учителей зарегистрированных религиозных организаций в принципе не могут и не должны быть предметом исков и судебных разбирательств по обвинению в экстремизме.

«Федеральный закон "О противодействии экстремистской деятельности" несовершенен, так как он даёт чересчур "широкое" определение экстремизма. В большинстве зарубежных стран под экстремизмом понимают возбуждение вражды и ненависти в сочетании с насилием или призывами к насилию. По мнению участников в первоначальной, ныне уже не действующей редакции Федерального закона "О противодействии экстремистской деятельности" содержалось более точное определение экстремизма: к экстремистской деятельности относилось "возбуждение расовой, национальной или религиозной розни, а также социальной розни, связанной с насилием или призывами к насилию". По

оценке юристов возврат к этой исходной формулировке избавил бы законопослушные религиозные организации от обвинений в экстремизме.

Ученые и юристы выразили обеспокоенность по поводу того, что в ряде случаев под предлогом борьбы с экстремизмом предпринимаются попытки ограничить законные права религиозных меньшинств» [6].

Тема судебного процесса поднималась на круглых столах томского сообщества «Межрелигиозный диалог», в работе которого принимают участие представители различных конфессий, некоммерческих организаций и научной общественности Томска. В частности, в своем выступлении на круглом столе 6 октября руководитель отделения международных отношений исторического факультета ТГУ С.В. Вольфсон отметил необходимость при рассмотрении такого серьезного вопроса как экстремизм священных текстов «обратиться к настоящим специалистам по индуизму, которых в Томске просто нет» [7].

М. Аскетов сравнивает процесс против кришнаитов со «скандальным и беспрецедентным по своему идиотизму судебным решением о признании экстремистским лозунга «Православие или смерть». Против подобного расширенного толкования понятия «экстремизм» высказался даже центр «Сова», специализирующийся на борьбе с различным радикализмом. Теперь пришла очередь кришнаитов и их священных текстов» [8]. Он также связывает судебный процесс с активностью «руководителя миссионерского отдела томской епархии РПЦ Максима Степаненко, который поднял тревогу по поводу того, что в окрестностях Томска, в деревне Кандинка, собирались строить поселок из 57 домов-общежитий члены Общества сознания Кришны... местные власти, чутко среагировав на сигнал РПЦ, признали строительство незаконным».

Народная энциклопедия Wikipedia также посчитала необходимым сделать рубрику о томском судебном процессе против Гиты. Вся информация здесь рассортирована и удобно расположена, добавлены интересные фотографии и ссылки на видео репортажи [9].

Уполномоченный по правам человека в Российской Федерации В.П. Лукин поручил своему представителю выступить в суде на стороне защиты книги. Выступление Уполномоченного по правам человека в Томской области Н. Кречетовой было широко растиражировано российскими СМИ. В своем обращении томский омбудсмен призвала инициаторов процесса одуматься и прекратить суд над книгой: «Во-первых, считаю абсурдной саму постановку вопроса. Эту книгу считают священной почти миллиард человек по всему миру. В России «Бхагавад-гита как она есть» свободно распространяется 20 лет. При этом она издается более чем на 60 языках мира. И те объяснения, что экстремистским является не весь текст, а только комментарии – несостоятельны, поскольку комментарии являются неотъемлемой частью книги... Возможный запрет книги, а, стало быть, и запрет религиозной деятельности ее почитателей, нарушит конституционные права граждан на свободу совести, свободу вероисповедания и свободу слова. Общество сознания Кришны – официально зарегистрированная организация... Нет каких-либо установленных случаев проявления экстремизма в связи с распространением в течение более 20 лет книги на территории России... Особенно неприятно, что томская общественность выступает «пионе-

ром» в таких сомнительных начинаниях. Ведь диагноз, что книга «Бхагавад-гита как она есть» экстремистская, был поставлен томским экспертным сообществом, а именно преподавателями философского и филологического факультетов Томского государственного университета... Томская область уже «отличилась», когда было принято варварское решение о сносе уже построенных кришнаитами домов в деревне Кандинка» [10].

В программе «БибиСева» индолог В. Леонтьева также связала процесс в Томске с имущественными притязаниями томской администрации и епархии к земельным участкам кришнаитов и отметила, что инициаторы суда никак не могли предвидеть осложнение российско-индийских отношений [11].

Опасения омбудсмана о «прославлении» Томска по всему миру сбылись, т.к. новость суда над священным писанием не осталась без внимания, как в Индии, так и в Северной Атлантике. Российские и международные СМИ фиксируют рост возмущения среди мировой общественности.

«В письме от 1 ноября на имя главного секретаря премьер-министра Пулока Чаттерджи представитель Руководящего совета ИСККОН в Дели Гопал Кришна Госвами процитировал утверждения из заявления прокуратуры о том, что Господь Кришна является «злом, не соответствующим христианским религиозным воззрениям...»

Индийцы, обосновавшиеся в Москве, численность которых достигает 15 тыс. чел., и последователи религиозного движения ИСККОН обратились к Манмохану Сингху и его правительству с просьбой вмешаться на дипломатическом уровне, чтобы эта ситуация разрешилась благоприятным образом для Писания, которое является важной частью индийского эпоса Махабхарата, написанного мудрецом Ведавьясой» [12].

Неприглядный суд вызвал небывалый резонанс по всему миру. Количество неравнодушных, отдавших свой голос в поддержку «Бхагавад-гиты как она есть» превысило 50 тыс. человек [13].

«Священная для кришнаитов книга "Бхагават-гита как она есть" стала бестселлером в Индии благодаря судебному процессу в российском городе Томске. Продажи книги, в которой наши эксперты нашли экстремизм, многократно возросли, а судьба этих религиозных писаний стала центральной темой обсуждения в индийском парламенте» [13].

Известие о судебном процессе вызвало шквал недовольства в индийском парламенте, который был парализован этим событием на несколько часов, а в Калькутте и Мумбае (Бомбей) перед российским консульством прошли демонстрации, протестующие против включения «Бхагавад-гиты как она есть» в один список с книгой Гитлера «Майн Кампф» [15]. Высший суд Мумбаи выступил с предложением послать в Россию представителя от центрального правительства с целью представлять позицию Индии по вопросу защиты «Бхагавад-гиты как она есть» [16]. К кампании по защите Гиты присоединились даже учёные-мусульмане [17].

«Я хочу узнать от нашего правительства, что происходит. Религиозные права индусов в России должны быть защищены. Правительство должно по-

влиять на российских политиков посредством дипломатических каналов», – сказал руководитель партии Биджу Джаната Бхартрухари Махтаб.

Громко воскликнув слова: «Боло Кришна Бхагаван ки'джай» («Вся слава Господу Кришне!»), Лалу Прасад из Раштрия Джаната Дал произнес: «Любое оскорбление в адрес Бхагавад-гиты расценивается как оскорбление самого Господа Кришны. Это решение (русского суда) вызовет гнев миллионов преданных Кришны по всему миру. Парламент должен принять решение и послать ноту протеста Российскому правительству за совершенное оскорбление!

Обсуждение в парламенте перешло в цитирование Гиты. Каждый стремился подтвердить то, что эта книга учит квинтэссенции жизни.

Парламентарий от партии Бхаратия Джаната (BJP) Хукумдео Нараян Ядав сказал, что Индия должна инициировать протест российскому правительству в связи с судебным процессом в Сибири, что является «оскорблением против всего человечества, т.к. Гита не является сугубо религиозной книгой, но предназначена для всех людей».

Министр по вопросам парламента П.К.Бансал успокоил возмущенных парламентариев, заверив их, что министр иностранных дел С.М.Кришна выступит во вторник перед собранием и после изучения всех подробностей по данному вопросу. Свою речь оратор закончил словами: «Мы все объединились вокруг решения этой проблемы, и я уважаю чувства каждого присутствующего» [18].

По мнению представителя МИД России, суд идёт только над комментариями Бхактиведанты, но не над самой Гитой [19]. Вместе с тем, в Индии не разделяют комментарии учителей и сам текст. В речи министра иностранных дел Индии С.М.Кришны, обращенной к Парламенту страны ИСККОН как ответчик в суде упоминался вполне осознанно, и в бесчисленных публикациях индийских СМИ на эту тему выражается поддержка и солидарность именно представителям Международного общества сознания Кришны как «российским индуистам» [20].

«Несмотря на то, что требование запретить книгу – это чистый абсурд, мы серьезно относимся к этой проблеме», – заявил Министр иностранных дел Индии Соманахалли Маллайя Кришна, добавив, что индийские власти уже обратились с жалобой к высокопоставленным представителям российского правительства» [21].

А. Кадакин, посол России в Индии, держал ответ перед Министром иностранных дел С. Кришной по поводу ситуации в Томске и искренне недоумевал: «Странно, что такое происходит в красивом университетском городе в Сибири, поскольку Томск славится своей светской и религиозной терпимостью» [22]. Он также добавил: «Похоже, что даже в таком прекрасном городе как Томск есть свои городские сумасшедшие. Это действительно печально, – заявил российский посол. – Я считаю, что категорически недопустимо нести любое священное писание в суд. Для всех верующих эти тексты сакральны» [23].

Такова же позиция обозревателя С. Кулкарни, который осуждает любые формы фундаментализма, приводящие к запрету других священных писаний,

будь то Гита в православной России или Коран в индуистских регионах Индии, или не-исламские священные тексты в Саудовской Аравии [24].

Отвечая на вопросы ведущих передачи «Профилактика» на телеканале «Россия» о реакции на томский суд на родине Гиты, глава Ассоциации индийцев в России Санджит Кумар Джха, указывает на малообразованность экспертов как главную причину возникшей проблемы суда индуистского священного писания.

«С.К.Джха: Ужасный резонанс в Индии. Парламент остановился на 2 дня. Это скорбь для нас, когда священная книга на суд выносится. Между религиозными людьми должно быть согласие, что нельзя их выносить в суд, неважно какие, Библия, Коран или Гита. Миллионы людей читали и ничего не нашли до сих пор. Недавно британский премьер сказал, что это его настольная книга... Я не сомневаюсь, что российское правосудие примет здравое решение» [25].

Одно из крупнейших новостных агентств NEWSru публикует обращение лидера российских вайшнавов (кришнаитов) Бхакти Вигьяны Госвами, который ранее просил не поддаваться на провокации и сохранять спокойствие: «"Мы уверены, что судьи, которым поручено разбирать это дело, объективно рассмотрят этот вопрос, и либо прекратят слушание по нему на основании того, что основные Священные Писания мира не подсудны, либо вынесут взвешенное решение, основанное не на мнении несведущих в индуизме экспертов-лингвистов, а на серьезном контекстуальном религиозоведческом исследовании.

Мы надеемся, что частная инициатива прокуроров г. Томска останется досадным недоразумением, которое не повлияет на традиционно дружественные отношения между народами России и Индии. Мы уверены в том, что мнение этих людей, задевающее чувства верующих, не разделяют миллионы россиян, на полках которых стоит "Бхагавад-гита как она есть". Эта книга - послание любви и мира, и каждый может убедиться в этом, начав ее читать» [26].

В преддверии суда поисковые системы выдавали по 500 репортажей на данную тему. Крупнейшая телевизионная сеть Индии – New Delhi Television, постоянно держала зрителей в курсе событий вокруг Гиты, способствовала коммуникации общественности и видных практикующих юристов Индии [27].

19 декабря 2011 в г. Томске состоялось продолжение рассмотрения дела по признанию книги экстремистским материалом. Срок выполнения экспертизы был назначен до 1 декабря. Однако экспертиза к указанному сроку оказалась не готова. Заключение поступило в суд только 15 декабря.

На данном заседании были рассмотрены два заявления, поступившие в период, когда дело было приостановлено на период новой экспертизы. Это были заявления от уполномоченного по правам человека Российской Федерации Лукина В.П. и от уполномоченного по правам человека в Томской области Кречетовой Н.С.

Лукин В.П. ходатайствовал о разрешении участия в суде своего представителя. К нему поступило заявление президента Центра обществ сознания Кришны в России Зуева С.В. с просьбой принять участие в томском процессе «в целях более объективного рассмотрения дела и более глубокого изучения и анализа проблем соблюдения конституционных и международных обязательств

государства по обеспечению прав человека в сфере свободы совести, свободы вероисповедания и свободы слова».

Событие в Томске является также симптоматичным для нового глобализированного порядка современного мира. Сегодня, как никогда, тесно переплетаются и находятся во взаимовлиянии медиа, наука, религия, политика, экономика. Из всех агентов процесса над Бхагавад-гитой – медиа, суд и омбудсмены зарекомендовали себя как толерантные.

Библиографический список

1. <http://www.kasparov.ru/material.php?id=4E54C85999A61>
2. <http://www.gazeta.ru/social/2011/12/21/3936526.shtml>
3. <http://pressoboz.ru/our-news/144-precedent/2180-the-court-over-the-indian-book-has-dishonored-tomsk-for-the-whole-world>
4. *Фаликов Б.* Гита и бита. Томская прокуратура пошла войной на «Махабхарату» // <http://mn.ru/friday/20111111/306992381.html>
5. *Яковлев В.* Бхагавад-гита и то, чего в ней нет. На днях возобновляется судебный процесс в Томске против древнейшего священного писания индуизма // <http://www.portal-credo.ru>
6. *Бычков С.* Кришнаитов в России снова судят // МК, 28 ноября 2011 г.
7. Третий круглый стол «Межрелигиозный диалог» в Томске // <http://religion-dialog.livejournal.com/>
8. *Аскетов М.* Кришнаитам ударили в «экстремистский» бубен // <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=88235&cf=>
9. http://ru.wikipedia.org/wiki/Судебный_процесс_над_«Бхагавад-гитой_как_она_есть»
10. Томский омбудсмен не считает книгу "Бхагават-гита" экстремистской // http://www.infosud.ru/judicial_news/20111003/255972879.html
Нелли Кречетова призвала не продолжать судебный процесс о книге... // <http://news.vtomsk.ee.ru/news/38999.html>
Н.Кречетова: Запрет "Бхагават-гиты" нарушает право на свободу... // <http://www.tv2.tomsk.ru/news/n-krechetova-zapret-lbkhagavat-gity-narushaet-pravo-na-svobodu-veroispovedaniyal>
В Томске омбудсмен призвала одуматься инициаторов суда над... // <http://www.70rus.org/more.php?UID=11677>
11. http://wsodprogrf.bbc.co.uk/russian/dps/2011/12/2012_bbseva_russia_book_ban_au_bb.mp3
12. Бхагавад-гите грозит признание ее экстремистской книгой и запрет в России // http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2011-12-17/europe/30528159_1_religious-freedom-religious-rights-bhagavad-gita
13. www.petition24.com/gita
14. *Азумава Ф.* "Бхагават-гита" против глупцов // <http://www.utro.ru/articles/2011/12/21/1018346.shtml>
15. *Kates G.* In Russia, the Bhagavad Gita Has a Date in Court // <http://india.blogs.nytimes.com/2011/12/23/in-russia-the-bhagavad-gita-has-a-date-in-court/>
<http://en.rian.ru/world/20111227/170517831.html>

16. *Sequeira R.* High Court: Centre May Represent India In Gita Ban Case // <http://timesofindia.indiatimes.com/city/mumbai/HC-Centre-may-represent-India-in-Gita-ban-case/articleshow/11201543.cms>
18. <http://timesofindia.indiatimes.com/home/sunday-toi/special-report/How-can-you-ban-an-idea/articleshow/11238503.cms>
19. <http://www.hindustantimes.com/India-news/NewDelhi/Facing-ban-Gita-case-Hindus-build-Krishna-temple-in-Moscow/Article1-786950.aspx>
20. <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Krishna-discusses-Bhagavad-Gita-row-with-Russian-ambassador/articleshow/11265831.cms>
21. *Radyuhin V.* Gita Ban: Russia Rejects India's Complaints // <http://www.thehindu.com/news/international/article2741599.ece?homepage=true>
22. Iskcon Guwahati reacts to Gita ban attempt // <http://timesofindia.indiatimes.com/city/guwahati/Iskcon-Guwahati-reacts-to-Gita-ban-attempt/articleshow/11232686.cms>
- Кришна вступился за "Бхагавад-гиту" перед Россией // <http://www.lenta.ru/news/2011/12/20/gita/>
23. Индия назвала «абсурдом» суд в Томске, который может признать трактат Бхагавад-гита экстремистским // <http://www.gazeta.ru/social/2011/12/21/3936526.shtml>
24. МИД Индии: попытки запретить "Бхагавад-гиту" – абсурд // <http://bbc.co.uk>
25. *Kukarni S.* Russia's Rendezvous with Hinduism // <http://www.indianexpress.com/news/russias-rendezvous-with-hinduism/891745/0>
26. ТВ Россия 1. О судебном процессе над «Бхагавад-гита как она есть» // <http://video.mail.ru/mail/goodwin.64/4/309.html>
27. Заявление российских вайшнавов в связи с ситуацией вокруг суда в Томске над "Бхагавад-гитой" // <http://newsru.com/religy/19dec2011/gosvami.html>

Февралева Л.А.
Владимир, Россия

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ — АКТУАЛЬНАЯ ПОТРЕБНОСТЬ СОВРЕМЕННОСТИ

Начало XXI века ознаменовалось активизацией агрессивного национализма, усилением различных форм политического экстремизма, мощными вспышками международного терроризма. В процессе политической, военной и этнической мобилизации авантюристические группы стремятся широко использовать религиозные лозунги и постулаты. В связи с этим в современных условиях актуализируется значение межконфессионального диалога как пути к спасению от кризисных проявлений, в которых обостряется непримиримая ненависть между народами по религиозному признаку.

В конфессиональной среде Владимирского края ни одно столетие сосуществуют православие, старообрядчество, иудаизм, ислам, которые были востребованы по-разному в различных исторических обстоятельствах. В последние два десятилетия религиозное многообразие резко расширилось и сегодня

в области зарегистрировано 354 религиозные организации, принадлежащие к 17 конфессиям. Каждая религия на своем языке говорит об общечеловеческих ценностях и закрепляет нормы поведения в обществе. Но все они логически и исторически дополняют друг друга.

Однако следует признать, что такой религиозный плюрализм привел к противостоянию конфессий, формированию конфронтационной психологии, в плену которой, к сожалению, продолжают находиться многие люди. Сила стереотипов конфликтного мышления столь велика, что для ее преодоления была нужна большая и упорная работа, которую с 1998 года проводил Совет по вопросам религиозных и национальных объединений при администрации Владимирской области. Была создана государственно-конфессиональная дискуссионная площадка, которая послужила основой развития межконфессионального диалога.

Межконфессиональный диалог не означает унификации всех религий или же превознесения только своей и, в конечном итоге, навязывание своей идеологии собеседнику. Межконфессиональный диалог это желание принимать и стараться понять всех такими, какими они являются. Его правильно понимать не как диалог религий, а как диалог их представителей. История показывает, что множество проблем появлялось именно из-за желания навязать свою точку зрения и отчуждения, нежелания слушать друг друга.

Любой диалог должен быть организован. Наличие специального координирующего органа и выработанных процедур дает надежду на регулярность диалога и его результативность. Именно эти положения явились исходными для руководителей религиозных организаций области, которые пришли к выводу о необходимости создания постоянно действующей Межконфессиональной комиссии (далее – МКК). Настоятель католического прихода о. Сергей (Зуев) предложил проводить встречи религиозных лидеров на своей территории. Так, 2 июня 2010 года состоялось первое заседание Межконфессиональной комиссии. В организационном плане приняли решение о наработке практики взаимодействия руководителей религиозных организаций в формате областной МКК, на основе которой впоследствии определить ее официальный статус и разработать соответствующее положение. Дальнейший опыт доказал правильность выбранного подхода.

Новое общественное объединение не представляло собой экуменического образования, не допускался вопрос о прозелитизме. Поэтому были выбраны четкие вектора взаимодействия: духовно-нравственное совершенствование общества; культура; образование; благотворительность.

Члены МКК сразу договорились об основных принципах взаимодействия: толерантность, равноправие, учет исторических традиций, открытость, конструктивность, позитивность, отказ от рассмотрения вероучительных вопросов, добровольность.

Первейшим является принцип толерантности. В данном контексте толерантность есть терпимое отношение последователей одной конфессиональной общности к последователям других религий. Каждый придерживается своих религиозных убеждений и признает такое же право за другими.

Исключительное значение для организации межконфессионального диалога имеет принцип равноправия его участников. Добровольно договариваются лишь равные. Однако при этом следует учитывать исторический опыт прошлого и сложившуюся социокультурную реальность.

Еще одним важным принципом межконфессионального диалога является открытость его участников. Открытость — это нескрываемое от других искреннее выражение своей позиции, сочетающееся со стремлением слушать и слышать других, не предвзято воспринимая и оценивая их точку зрения. Открытость не тождественна требованию отказа участников диалога от своих убеждений или уступки чужим убеждениям. Ее ценность в том, что она помогает субъектам диалога лучше уяснить взгляды друг друга, благоприятствует сопоставлению различных мнений, выявлению общих интересов и выработке согласованных мер по их реализации.

Конструктивный подход, нацеленность на позитивные результаты является необходимым принципом межконфессионального диалога. Религиозный плюрализм, идейная конкуренция конфессий предполагает несовпадение позиций участников диалога. Настроенные на конструктивность субъекты диалога приходят при обсуждении общих проблем к принятию взаимно приемлемых решений на компромиссной основе. Разногласия устраняются путем согласований. Было определено, что компромисс возможен и необходим в вопросах, касающихся земного бытия, социально-политических установок и культурного разнообразия.

Четко соблюдался принцип отказа от критического рассмотрения вероучительных вопросов. Поскольку начало полемики о преимуществах или недостатках того или иного религиозного учения означало конец диалога. Члены МКК добровольно принимали решения об участии в той или иной совместной акции.

До конца 2010 года Межконфессиональная комиссия действовала «в тестовом режиме». В ее работе принимали участие представители 14 разных вероисповеданий: православные (в т.ч. старообрядцы), католические и евангельские христиане, мусульмане, иудеи, буддисты, кришнаиты.

Работа Межконфессиональной комиссии оказалась весьма результативной. Был проведен ряд серьезных общественно значимых мероприятий, и именно это позволило сделать круг участников широким. Этому же способствовала новая практика проведения мероприятий на базе религиозных организаций. Культура межконфессионального диалога предполагает искреннее и честное стремление выносить на обсуждение всё наиболее существенное, а не второстепенное, замечать собственные недостатки. Культура такого диалога обязывает не только к умению аргументировано и компетентно вести дискуссии, главное — вести их в духе взаимного доверия и уважения. Большой позитивный общественный резонанс вызвали круглые столы:

- "Роль религиозных и национальных организаций в пропаганде и формировании здорового образа жизни", который прошел в Церкви Христиан Веры Евангельской-пятидесятников "Эммануил" и во Владимирской областной

общественной организации по борьбе с наркоманией и алкоголизмом «Осознание» Русской Православной Церкви;

- "Семья как ценность: состояние и перспективы изменений" (во Владимирской общине Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня);

- "Аборт как социальная проблема общества. Роль религиозных организаций в ее разрешении" (в Христианской Евангельской Веслианской Церкви).

Впервые по инициативе руководителей религиозных организаций на высоком международном дипломатическом уровне 29-30 октября 2010 года прошли Дни памяти жертв политических репрессий, в которых приняли участие представители Посольств Литвы, Польши, Украины, Эстонии.

Каждое из этих мероприятий достойно отдельного анализа. Главное же состояло в том, что работа Межконфессиональной комиссии способствовала закреплению в массовом сознании толерантных установок и послужила приглашением к межконфессиональному диалогу на субъектно-деятельностном уровне. Совместные мероприятия помогали развивать диалог, обмениваться опытом, а также объединять усилия в решении общественно значимых задач не только на региональном, но и на международном уровнях. Неслучайно, например, в процессе поиска путей разрешения проблем, связанных с таким социальным пороком как аборт, приняли участие как светские и религиозные специалисты Владимирской области, так и сотрудник московского Центра семьи католической архиепархии Масленникова Г., а также председатель Движения польских женщин, лидер Движения «За Жизнь» Ковалевская Э.

Отметим, что общественная работа МКК опережала политические установки федерального центра. В декабре 2010 года состоялось заседание Госсовета, обратившее внимание на проблемы борьбы с ксенофобией. В результате появились поручения Президента РФ, одно из которых обязывало субъекты РФ создать постоянно действующие рабочие группы с участием религиозных деятелей для предупреждения и разрешения межэтнических и межконфессиональных конфликтов.

Постановлением Губернатора области от 01.08.2011 №774 «О внесении изменений в постановление Губернатора области от 18.10.2005 № 587 «О создании Совета по вопросам религиозных и национальных объединений при администрации области» были легитимирована Межконфессиональная и утверждена Межэтническая комиссии. Данное общественное формирование можно считать оптимальным, поскольку обе комиссии организационно находятся под эгидой Совета по вопросам религиозных и национальных объединений, но при этом обладают необходимой самостоятельностью.

Таким образом, Межконфессиональная комиссия Владимирской области представляет собой уникальный опыт гражданской самоорганизации представителей религиозного сообщества, главной целью деятельности которой является повышение толерантности в обществе на основе культуры мира. Способность вести диалог с другими, готовность к компромиссу интересов — все эти факторы способствовали стабильной межкультурной коммуникации, демонстрируя примеры толерантных моделей поведения.

СЕМЬЯ ВЕРУЮЩИХ: МАЛОИССЛЕДОВАННЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С СОЦИУМОМ

Семья верующих, ее нравственные основы и ценностные ориентиры во взаимодействии с окружающим миром сегодня остается, практически, terra incognita для эмпирической социологии. Такой вывод можно сделать из авторских наблюдений за реакцией известных в нашем регионе социологов на попытку артикулировать данные, полученные даже в немногочисленных исследованиях: прослеживается активное неприятие их результатов. Но основа для перспективного анализа все-таки уже есть. Так, в Е.П. Шихова [2] указывает, что, по мнению привлеченных ею экспертов, дети, растущие в семьях верующих родителей, легче адаптируются в социуме, осваивают практики бесконфликтного взаимодействия, меньше болеют. Параллельно родители в таких семьях более оптимистично переживают социально-экономические сложности трансформационных процессов, протекающих в стране. Наши наблюдения показывают, что, наряду с позитивом, имеются и негативные моменты. Так, два года назад накануне нового учебного года по екатеринбургскому телевидению прошло интервью с мамой, которая эмоционально утверждала, что ее дочь – первоклассница всегда будет ходить в школу в платочке на голове: «Пусть все видят, что мы – верующие». Здесь мать использовала свою конфессиональную принадлежность и, что самое неприемлемое для православия, – ребенка в качестве орудия для противостояния миру, который кажется ей враждебным.

К сожалению, узкие рамки статьи не позволяют шире развить связанные с указанными выше примерами рассуждения. Но мы не можем не использовать их как основу для конкретизации еще двух направлений перспективных исследований, которые и социология, и религиозные деятели могли бы использовать в качестве «отправных» для междисциплинарных концептов. Семья – начало и «зеркало» любого социума. И это «зеркало» не может не отражать более фундаментальные проблемы морали и нравственности в измерениях экономической сферы цивилизации.

Так, практически вне поля зрения всех представителей научных направлений остаются рассуждения Т.Р. Маллоха и его коллег из Гарвардского университета о духовном капитале [3]. Ученый, ссылаясь на труды R.H. Tawney's, Religion and the Rise of Capitalism and Max Weber's The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, обращает внимание на гипотезу, согласно которой, в основном своем направлении, духовный капитал – это недостающее звено экономического развития, которое включает в себя более известные и тесно взаимосвязанные между собой понятия о социальном и человеческих капиталах.

Далее Т.Р. Маллох конкретизирует [3]: духовный капитал непосредственно связан с созидательной ответственностью его обладателей. В различных религиозных традициях присутствует требование созидательной деятельности, а

для многих людей нормы экономической деятельности являются одним из главных путей для демонстрации их приверженности к вере.

Подводя итог рассуждениям, ученый оставляет нам перечень вопросов, на которые хотелось бы получить ответ с тех пор, как идея о духовном капитале оказалась тесно взаимосвязанной «с продолжающимися спорами относительно доверия, коррупции, власти, устойчивости и предпринимательства»:

1. Роль и масштабы влияния личной религиозной этики на частные экономические решения, перед которыми стоят все лица и группы;

2. Экономические и исторические корни и традиции, которые базируются отличающиеся друг от друга виды деловой этики и экономических систем;

3. Роль общественных институтов, основанных на вере - от компании для торговли до союзов, политических партий и неправительственных посреднических структур;

4. Интерпретации практик, касающихся интересов, инвестиций, инфляции, экономического роста, государственной власти, благотворительности и торговли в различных духовных мировоззрениях;

5. Влияние религии на качество поведения и морально-этических установок наемных работников и работодателей, потребителей и производителей, а также граждан на всех социетальных уровнях;

6. Степень, в которой религиозные практики и политика прямо или косвенно затрагивают экономическое поведение и выбор в ракурсе политики экономической.

Как резюмирует Т.Р. Маллох, в религии может и не даваться никаких правил относительно экономической деятельности, но все религиозные люди, независимо от их религиозного объединения, делают индивидуальный и коллективный социокультурный выборы, в которых вера является давно существующей и глубоко укоренившейся исторически религиозной традицией, а она, в свою очередь, остается высоко значимым и важным фактором коммуникаций.

Вторым направлением, остро востребованным в актуальных практиках повседневности, непосредственно вытекающим из концептов Т.Р. Маллоха, является задача экскурса в историю России о сути и морально-нравственном потенциале первых предпринимателей на территориях, объединенных сегодня православием и традициями межкультурного взаимодействия. На это указывает Р.Х. Симонян, говоря об одном из важнейших мифов нашей страны, наносящих ущерб национальным интересам, является формирование «ложных, уничижительных представлений о первых российских предпринимателях» [1, с.218-219]. Продолжим: и об истории родной страны, и о механизме минимизации негатива в перспективах утверждения толерантности как в светском и конфессиональном взаимодействии, так и в рамках межконфессиональных интеракций.

Р.Х. Симонян утверждал, что навязанные стереотипы о русском купечестве являются, по существу, оскорбительными для национального достоинства России. Дело в том, что русское предпринимательство, в основном, вышло из старообрядческой среды, которая дала России большинство купеческих династий. В нашей стране, отмечает далее Р.Х.Симонян, еще в XVII в. появились

хозяйственные типажи, не уступающие западноевропейским, с тем же специфическим отношением к труду как к обязанности, долгу и призванию человека. «Многие исследователи справедливо отмечают, что церковный раскол ускорил развитие частной инициативы в России. Старообрядцы стали образцом созидательной энергии и культурной инициативы. Умеренные во всем старообрядцы славились в России умением упорно, почти без отдыха трудиться – и, что немало важно, - абсолютным трезвенничеством. Моральные ценности и требования этой среды были не только не ниже, но во многом и выше императивов западной протестантской этики» [1, с. 219]. Один из крупнейших русских предпринимателей В.П. Рябушинский справедливо заметил: «Родовые фабрики были для нас то же самое, что родовые замки для средневековых рыцарей».

И далее Р.Х. Симонян перечислил: Абрикосовы, Алексеевы, Бахрушины, Гучковы, Корзинкины, Мамонтовы, Морозовы, Прохоровы, Рябушинские, Смирновы, Солдатенковы, Строгановы, Третьяковы, Филатовы, Щукины, Якунчиковы и многие сотни других, менее известных семей русских предпринимателей, не только умело и высокопрофессионально вели свои коммерческие дела, но и отличались образованностью и исключительной нравственной чистотой. Именно старообрядцы к началу XX в. контролировали 65% капитала в России. В российском обществе, продолжает Р.Х. Симонян, выходцы из этой среды были не объектом ненависти и насмешек, а образцами для подражания, обладая, как говорил М.Вебер, «этикой убеждений», «этикой общественности». Они ставили достоинство и репутацию своего имени выше, чем любое из жизненных благ [1, с. 220-221].

Так семейные ценности, сформированные на религиозном базисе, предопределяли не только более широкие интеракции, но даже репутацию страны.

Как видим, от востребованности исследования опыта интеракций семей верующих мы неизбежно выйдем на более широкие и как никогда актуальные пласты научного анализа. Именно он позволит нам найти новизну в обращении к прошлому и укрепить будущее через инновации настоящего.

Библиографический список

1. *Симонян Р.Х.* Без гнева и пристрастия. Экономические реформы 1990-х годов и их последствия для России/ Р.Х.Симонян; Ин-т социологии РАН, Ин-т экон. РАН. – Москва: Экономика. – 2010. – 255 с.
2. *Шихова Е.П.* Социокультурные взаимодействия в семье, ожидающей ребенка: социологический анализ: Дис...канд. социол. Н.; спец. 22-00-04. - Екатеринбург, 2011 г.- 237 с.
3. *Malloch T.R.* Social, Human and Spiritual Capital in Economic Development /Theodore Roosevelt Malloch, CEO, The Roosevelt Group. - Harvard University. - October, 2003. - 10 p.

ВОПРОСЫ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ АНТИРЕЛИГИОЗНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯМ

Современное общество как живой организм находится в состоянии постоянных изменений, затрагивающих все сферы жизни людей. С развитием общества наряду с позитивными изменениями, происходит накопление противоречий, которые находят свое выражение в преступности. Прежде всего данный вывод справедлив в отношении преступлений экстремистского характера, являющихся ярким отражением социальных противоречий в обществе.

Статистика количества совершенных преступлений в Российской Федерации демонстрирует стабильный рост показателей совершения преступлений экстремистской направленности. За последние 6 лет наблюдается значительное увеличение количества зарегистрированных преступлений экстремистской направленности. Так, по итогам 2006 г. зарегистрировано 265 преступлений экстремистской направленности, 2007 г. – 367, 2008 г. – 460, 2009 г. – 548, 2010 г. – 656, 2011 г. – 622, 6 месяцев 2012 г. – 391[1].

Отражением общемировых тенденций кризиса духовных ценностей является публикации в сети интернет провокационного фильма о жизни пророка Мухаммеда – «Невинность мусульман» признанного экстремистским в России[2]. В этих же рамках следует рассматривать примеры антирелигиозного экстремизма, которые не свойственны исключительно только для Российской Федерации. Последними событиями, вызвавшими широкий общественный резонанс, являются «панк-молебен» в храме Христа Спасителя музыкальной группы Pussy Riot[3] и атеистические акции движения «Femen» по спиливанию христианских крестов[4].

Внешнее выражение преступной деятельности (в т.ч. совершение преступлений экстремистского характера) не всегда совпадает с ее внутренним содержанием, целями и задачами, мотивами совершения. На совокупность мотивов, преобладающих в той или иной мере при совершении конкретного преступления экстремистского характера, обращает внимание П.С. Яни: «...преступления экстремистской направленности могут быть совершены, в том числе только из корыстной заинтересованности, либо следует говорить о совокупности мотивов...»[5]. Следовательно, мотивы ненависти и вражды не являются единственными, но доминируют в данной сфере. При организации противодействия преступлениям экстремистского характера, первоначальной задачей является установление всего спектра мотива их совершения, и как результат – выработка действенных механизмов борьбы с ними.

В отношении искусства многими исследователями высказаны суждения о возможности его отнесения к отличному от общепринятых форм поведения, но носящему позитивный характер. По мнению, А.И. Долговой «позитивные отклонения крайности существуют наряду с отрицательными ... крайность может быть вынужденной, связанной с выполнением долга новыми открытиями и

другими полезными целями»[6]. В этом же ключе высказался В.В. Лунеев: «экстремизм, как та или иная крайность наблюдается в различных сферах деятельности и может в зависимости от ситуации получать в обществе позитивную или негативную оценку. Экстрем в науке, литературе, спорте, в моде, скульптуре, других видах искусства может привести к переменам, инновациям новым течениям новым школам»[7]. Разделяем суждение И.И. Бикеева и А.Г. Никитина о том, что «любое категоричное поведение и является, собственно, экстремистским...»[8].

Как показали события, связанные с Pussy Riot между безальтернативным восприятием современной действительности представителями искусства с одной стороны и нормами права с другой стороны пролегает достаточно тонкая граница. Мы придерживаемся точки зрения, согласно которой некоторые направления искусства могут развиваться вне норм морали и религиозных норм, но переходя границы норм права, приобретают экстремистский характер. Вместе с тем для понимания искусства в целом и творчества вышеуказанных современных музыкальных исполнителей в частности, определения приоритетных направлений совершенствования организации деятельности полиции в сфере противодействия антирелигиозному экстремизму, следует обратиться к природе атеизма.

Наряду с религиозным мировоззрением существует и противоположный подход в форме атеизма, как формы восприятия окружающей действительности. В формировании атеистического мировоззрения в нашем государстве оставило значимый след идеологическое наследие Советского Союза. Право на свободу, антирелигиозную пропаганду в отечественном законодательстве получило свое закрепление впервые в Конституции РСФСР 1918 г. (раздел 2 ст.13)[9]. В качестве свободного выбора Конституцией Российской Федерацией гарантирован, в том числе и атеизм (ст.28). Содержание права действовать в соответствии с религиозными и иными убеждениями заключается в возможности каждому выбирать образ жизни, в том числе характер работы, поведение в семье, в общественных местах и т.д. в соответствии со своими убеждениями при непременном условии, что эти действия не будут нарушать действующее законодательство и установленный правопорядок[10].

Как отмечают, И.И. Бикеев и А.Г. Никитин – «экстремизм, не объективируемый в противозаконной форме (экстремизм в рамках закона), может рассматриваться как правомерное поведение с соответствующим распространением на него режима охраны и защиты со стороны государства»[8]. Аналогичные суждения справедливы и в отношении атеизма, который представляет собой крайний отличный от религиозного взгляд на существо окружающего мира и происходящих в нем процессов, но находится в рамках правового поля. При этом отсутствует оправдание «преступного» экстремизма, так как вышеперечисленные исследователи строго ограничивают возможность осуществления экстремизма в рамках закона.

Большой вклад в изучение современной религиозной преступности сделан О.В. Страковым, Л.Д. Башкатовым, которые под религиозным преступлением понимают духовно-вредоносное, уголовно противоправное, умышленное

деяние, посягающее на религиозную свободу граждан и по мотиву религиозной ненависти или вражды, или в связи с исполнением религиозного ритуала. В содержание религиозной свобода ими вкладывается, в том числе включает в себя: право исповедовать индивидуально и не исповедовать никакой религии[11].

В диссертационного исследовании К.К. Демирова использован термин «антирелигиозный экстремизм», но он рассмотрен в узком смысле как антипод общепризнанным религиям, например в форме приверженности сатанизму[12]. Между тем акции «Femen» и «Pussy Riot» по своему содержанию является скорее внешним выражением новой субкультуры, пропагандирующей антагонизм общепринятым нормам морали и религии, но не претендующей на роль новой религии. Рядом ученых экстремизм рассматривается именно в этом контексте, как «деструктивная форма проявления молодежной субкультуры»[13].

Фактически «антирелигиозность» в рамках подобной субкультуры представляется как модная тенденция, линия поведения, допускающая применение насилия, и это делает их, в достаточной мере, весьма опасными для общества. По крайней мере, для той части общества, которая наиболее восприимчива к влиянию модных тенденций – молодежи. Как отмечает, Т.В Егорова «сегодня в мире прослеживается опасная тенденция – восприятие молодежью экстремизма, как приемлемого способа решения проблем[14].

Анализируя, особенности формируемой системы ценности Pussy Riot отмечаем существующие предпосылки совершения последователями музыкальной группы Pussy Riot новых правонарушений. Творчество группы воспринимается, как вызов устоявшимся нормам поведения, поклонникам творчества насаждаются экспрессивные формы поведения, которые не всегда выходят за рамки правомерного поведения, но, безусловно, могут вызвать идеологическую конфронтацию в обществе. В частности, легкомысленное отношение к религиозным чувствам окружающих, разжигание ненависти к христианской религии[15].

Приговором в отношении участниц Pussy Riot установлено, что мотив религиозной ненависти находит свое отражение в месте совершения преступления (храм) и позиционируемой ими принадлежности к движению феминизма, который представляет собой движение за равноправие женщин с мужчинами и не запрещен на территории Российской Федерации. Следовательно, находит подтверждение позиция, изложенная нами ранее: идеи феминизма и их распространение не является противоправными в Российской Федерации, несмотря на несоответствии положениям ряда религий, но способ их изложения (выступление в храме), избранный Pussy Riot выходит за рамки правомерного поведения, что и получило оценку в приговоре суда.

Элемент модной тенденции, установленной Pussy Riot – балаклавы, т.е. специальный головной убор, скрывающий лицо. Полагаем, что анонимность в данном случае выступает как криминогенный фактор, обеспечивающий безнаказанность в последующем лица, использующего балаклаву.

Мотивы совершения противоправных деяний имеют важное значение при определении вектора отклоняющегося поведения. В уголовное законодательство оперирует «мотивом религиозной ненависти или вражды», который неодно-

кратно подвергался критике за свою неполноту. В частности, Л.Д. Башкатов считает необходимым дополнить религиозную ненависть или вражду словами «в связи с исполнением религиозного ритуала»[16]. Схожая точка зрения высказана А.С. Ржевским, который предложил дополнить мотивы национальной, расовой и религиозной ненависти или вражды признаком «в процессе исполнения религиозного обряда»[17]. Е.А. Димитрова полагает, что нуждаются в изменении мотивы «расовой, национальной или религиозной ненависти либо вражды» словами «национальный, расовый и религиозный мотив»[18].

В вопросах, связанных с противодействием экстремизму наблюдается усиление роли уголовного законодательства. Целесообразность законодательных нововведений констатируется в заявлении Комитета Госдумы по делам общественных объединений и религиозных организаций: «Убийства духовных лидеров, насилие в отношении верующих, спиливание крестов, разрушение храмов, кощунственные хулиганские акции, вандализм на кладбищах, нанесение оскорбительных надписей - все эти действия направлены на разрушение многовековых духовно-нравственных основ России, дискредитацию традиционных ценностей и, по сути, служат возбуждению гражданской розни и подрыву суверенитета страны»[19]. На рассмотрении Государственной Думы РФ находится законопроект о внесении изменений в Уголовный кодекс РФ: им предложено ввести статью 243.1 «Оскорбление религиозных убеждений и чувств граждан и (или) осквернение объектов и предметов религиозного почитания (паломничества), мест, предназначенных для совершения религиозных обрядов и церемоний»[20].

В правоприменительной практике сложности вызовут вопросы, связанные с определением точных границ объектов религиозного почитания (паломничества) или мест, предназначенных для совершения религиозных обрядов и церемоний. На наш взгляд, положения законопроекта по внесению изменений в Уголовный кодекс следовало сформулировать как «оскорбление религиозных чувств граждан, выразившееся в ...» и далее, определив четкие критерии «оскорбления» в виде конкретных его форм. В обратном случае, подобный подход криминализует возможные новые направления в искусстве или факт существования атеизма (его пропаганду), право на которые получило закрепление в рамках свободы самовыражения и свободы совести, как основополагающих конституционных принципов.

В этой связи, обращают на себя внимание то, что в условиях не определенным образом обозначенных критериев, особенное значение приобретают результаты проводимых государственной религиоведческой экспертизы[21]. Практическое подтверждение этому нашло и в характере негативной оценки, данной судом в отношении проведенных по уголовному делу в отношении участниц Pussy Riot специализированных экспертиз[16].

Поддерживаем необходимость законотворческих инициатив в данном направлении, но опасение вызывают перспективы их реализации в том виде, как они представлены. А именно отсутствие четкой границы между конструктивной критикой религии и оскорблением чувств верующих. Кроме того, явно, что изменения, вносимые в Уголовный закон, исключают из сферы уголовно-

правовой охраны лиц, придерживающихся атеистических взглядов. Вопрос допустимости неконструктивной и провокационной критики атеизма, феминизма и т.д. законодатель, к сожалению, оставил без должного внимания.

Таким образом, акции «Femen» и «Pussy Riot» по своему содержанию является внешним выражением новой субкультуры, пропагандирующей антагонизм общепринятым нормам морали и религии.

Творчество группы воспринимается, как вызов устоявшимся нормам поведения, поклонникам творчества насаждаются экспрессивные формы поведения, которые не всегда выходят за рамки правомерного поведения, но, безусловно, могут вызвать идеологическую конфронтацию в обществе. Провокационная антирелигиозность в рамках подобной субкультуры представляется как модная тенденция, линия поведения и это делает их, в достаточной мере, весьма опасными для общества. По крайней мере, для той части общества, которая наиболее восприимчива к влиянию модных тенденций – молодежи.

Усиление роли уголовного законодательства в противодействии религиозному и антирелигиозному экстремизму вызывает неоднозначную оценку, так как в условиях отсутствия четких критериев «оскорбления религиозных чувств верующих» оставляет на усмотрение правоприменителя оценку фактических обстоятельств произошедшего. Большое значение в связи с этим приобретают результаты религиозно-экспертных исследований.

Библиографический список

1. Общие сведения о состоянии преступности в Российской Федерации за 12 месяцев с 2006 по 2011 г., 2012 г. (по итогам 6 месяцев) // Официальный сайт Министерства внутренних дел Российской Федерации. Электронный ресурс. <http://www.mvd.ru>. дата доступа 01.09.2012.
2. Вслед за Грозным фильм «Невиновность мусульман» запретила Москва // электронный ресурс http://rapsinews.ru/judicial_analyst/20121001/264826159.html дата доступа 01.10.2012
3. Официальный сайт группы Pussy Riot // электронный ресурс. <http://freepussyriot.org/ru/news-ru>. дата доступа 01.09.2012.
4. Официальный сайт движения «Femen» электронный ресурс <http://www.femen.org/news/> дата доступа. 01.09.2012.
5. Яни П.С. Квалификация преступлений экстремистской направленности // «Российская юстиция», 2011, № 12.
6. Долгова А.И., Гуськов А.Я., Чуганов Е.Г. Проблемы правового регулирования борьбы с экстремизмом и правоприменительной практики. – М.: Академия Генеральной прокуратуры Российской Федерации, 2010. – С.28-29.
7. Лунеев В.В. Проблемы криминализации и противодействия экстремизму // Государство и право. – 2009. - №9. – С.44.
8. Бикеев И.И. Экстремизм: междисциплинарное правовое исследование / И.И. Бикеев, А.Г. Никитин. – Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2011. – С.35

9. *Синельников С.П.* Советское законодательство о религиозной пропаганде (1918 - 1930-е гг.) // История государства и права. 2011. – № 22. – С.38.
10. Конституция Российской Федерации. – М.: Право., 2012.
11. *Старков О.В., Башкатов Л.Д.* Криминология: религиозная преступность / Под общ. Ред. О.В. Старкова. – СПб.: Изд-во «Юридический центр Пресс», 2004. – С. 265.
12. *Демиров К.К.* Криминологическая характеристика религиозного экстремизма (по материалам Республики Дагестан): дис. ... канд. юрид. наук. – Махачкала, 2005. – С.51.
13. *Акунина Ю.А.* Социально-культурные условия профилактики экстремизма в молодежной среде: дис. ... канд. педагог. наук. – М., 2005. – С.37.
14. *Егорова Т.В.* Работа с экстремистскими молодежными объединениями в Германии // Педагогика. – 2006. - №5. – С.91.
15. Приговор Хамовнического районного суда г.Москвы №1-170/12 от 17.08.2012 // Архив Хамовнического районного суда г.Москвы.
16. *Башкатов Л.Д.* Религиозная преступность: уголовно-правовые и криминологические проблемы. дис. канд. юрид. наук. – М., 2001. – С.13.
17. *Ржевский А.С.* Экстремизм и его проявления в Уголовном кодексе России (уголовно-правовая характеристика): дис. ... канд. Юрид. наук. – Ростов-на-Дону., 2004. – С.157.
18. *Димитрова Е.А.* Уголовная ответственность за организацию религиозного объединения, посягающего на личность и права граждан: дис. ...канд. юриид. Наук. – Красноярск, 2004, – С.9.
19. В Госдуму внесен закон о наказаниях за оскорбление чувств верующих // Рос. газ. 26.09.2012
20. Госдума осудила осквернение религиозных святынь в России // Новостное агенство Голос России. электронный ресурс. http://rus.ruvr.ru/2012_09_25/Oskorblenie-religioznih-chuvstv-stanet-v-RF-ugolovno-nakazuemim-dejaniem/ дата доступа 01.09.2012
21. *Пчелинцев А.В.* Государственная религиоведческая экспертиза в системе правовых гарантий свободы совести и вероисповедания // Основы религиоведческой экспертизы: Сб. науч. статей. – М.: Институт религии и права, 2002

Чистяков С.С.
Кострома, Россия

ДУХОВНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ЧЕЛОВЕКА КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Религии испокон веков являлись и являются причинно-следственным фундаментом, объединяющим или раскалывающим общества. Религиозная нетерпимость в современном обществе сопровождается деградацией социальных, экономических, духовно-нравственных основ. Неприятие и нетерпимость к ве-

роучениям и ценностям иноверцев приводят к кровопролитным войнам, расколу государств и наций.

Обсуждению дальнейших эволюционных проблем человека и общества был посвящен проходивший в Москве 17-20 февраля 2012 г. международный конгресс «Глобальное будущее 2045». Его организатором выступило стратегическое общественное движение «Россия 2045» [5].

На конгрессе было отмечено, что «наша цивилизация стоит на грани тотальной утраты смысловых ориентиров» [4]. Для изменения губительного вектора ее развития «необходимо изменить сознание массового человека», трансформировать «определенный комплекс его психических свойств» (нетерпимость, агрессивность, эгоизм, склонность к излишнему накоплению богатств) [4], которые оборачиваются для человека эволюционным регрессом. Поэтому человечество должно выйти на новый эволюционный путь духовного развития.

Новая эволюционная парадигма должна опираться не только на науку и новые технологии, но также на опыт высокой нравственности и культуры, накопленный тысячелетиями в религиозно-духовных системах, должна гармонично интегрировать духовные практики и светское мировоззрение. Нам необходимо создать новый техно-трансцендентный мир, наполненный новыми духовными смыслами, которые поведут человеческую эволюцию к порождению единой, высокоразвитой, духовно-нравственной расы [4], [5], [8].

Организованная на конгрессе дискуссия «Диалог конфессий» с участием религиозных деятелей и представителей различных конфессий показала, что религиозные системы как определенные базисы мировоззрения и духовного развития являются ведущими эволюционными регуляторами современного мира. В большинство религиозных традиций уже заложены эволюционные потенциалы, позволяющие эффективно трансформировать человечество в направлении достижения новых смыслов бытия. В частности, древние йогические технологии («паракайя видья», «тронг джуг») были рассмотрены в докладе последователя адвайты веданты (учения о недвойственности мира) Свами Вишнудевананда Гири Джи Махараджа [8]. И хотя сегодня эти религиозные практики выглядят экзотично на фоне излишней прагматичности современного человечества, определенный сценарий эволюционного развития они содержат.

Вместе с тем, духовные достижения йогов заставляют задуматься не только над тем, куда идти человеку в его эволюционно-нравственном самосовершенствовании, но также поразмышлять над тем, как идти, т.е. какой религиозный путь выбрать.

Одним из таких возможных религиозных путей является сахаджа йога, которую в светском религиоведении относят к неоиндуистскому синкретическому направлению [9]. Последователи определяют сахаджа йогу как уникальный метод медитации, направленный на установление внутреннего баланса физического, эмоционального и ментального состояния человека посредством естественного, спонтанного процесса самореализации, который «не зависит от каких-либо навыков или интеллекта» [11].

Сахаджа йога была создана 5 мая 1970 году Нирмалой Шриваставой, более известной как Шри Матаджи Нирмала Деви. Именно в этот день Шри

Матаджи открыла миру путь духовного восхождения, названный «Сахаджа йога». Термин «сахаджа йога» в переводе означает: саха - «с», джа - «рожденный», т.е. йога - «союз» со всепроникающей энергией божественной любви, которая ассоциируется с понятием «Рух» в Коране, прохладным ветерком Святого Духа Пятидесятницы в Библии и Всепроникающей Энергией — Парамчайтаньей — в индийских писаниях [2], [3]. Шри Матаджи говорила, что самая трудная задача в ее духовной работе — «убедить человека в том, что во всем мироздании он является самым высокоразвитым существом, наделенным способностью стать чудесной личностью» [11].

В учении сахаджа йогов утверждается, что мир пронизывают вибрации тонкой божественной энергии, которую может почувствовать каждый человек, получивший духовную самореализацию. Сахаджа йоги называют духовной самореализацией процесс активизации резервной энергоинформационной субстанции, находящейся в теле человека и известной в индуизме как «кундалини» [2], [6]. Учение об этой внутренней неиссякаемой силе «шакти» существовало в древней Индии 5000 лет до Р.Х., когда обучение считалось неполным без самопознания духа [3].

При помощи сахаджа йога – медитации «кундалини» поднимается по центральному энергетическому каналу, проходя через шесть тонких центров (чакр), находящихся в спинном и головном мозге и, достигая чакры «Сахасрара» (что в переводе с санскрита означает «тысячелепестковый лотос» [1], [3]), соединяется с божественной энергией.

Сахаджа йога-медитация — это безмысленное состояние ментальной тишины (нирвичара-самадхи), способствующее духовной трансформации человека. Н. Шривастава (Шри Матаджи) говорит, что «при медитации вы должны остановить мысль, после этого входите в медитацию. Самым простым средством остановки мыслей является Господня Молитва (“Отче наш”))» [10]. Практикующие сахаджа йогу чувствуют прохладу на ладонях и макушке головы (на сахасраре-чакре и выше) во время медитации. Среди других ощущений отмечается расширение зрачков и состояние глубокой релаксации.

В сахадже йоге душевные и телесные болезни понимаются как нарушения энергетической системы каналов, поэтому их нужно очищать не только путем активизации «кундалини», но и применяя другие средства, работая с элементами земли, огня, воды и воздуха.

На сегодняшний день сахаджа йога распространена более чем в ста странах мира. Международная организация сахаджа йоги называется Vishva Nirmala Dharma, что в переводе означает «Чистая всемирная религия» [12].

Согласно древним духовным учениям, сознание является силой, способной развивать «высшие тела» человека. На состоявшейся в рамках конгресса дискуссии «Диалог конфессий» было отмечено, что современный человек является переходным существом, способным подняться на более высокий уровень своей эволюции, которая является эволюцией духовной. Мы убеждены в том, что активизация скрытых резервных сил «шакти» человека приведет к формированию духовной личности. Это означает, что у человека появятся качества,

которые будут определять его нравственно-этическую основу: уважение, любовь, дружбу, понимание и безусловное принятие других людей.

Библиографический список

1. *Е.С. Шри Матаджи Нирмала Деви*. Книга Мантр Сахаджа Йоги. М. : ООО «Нирмал систем», 2011. С. 306. - 312
2. Йоги Махаджан. Новое тысячелетие исполнит древние пророчества. / Й. Махаджан. М.: ЮКЭА, 2002. 64 с.
3. *Де Кальберматтен Г.* Пришествие / пер. с англ. Ю. В. Добровольского. К. : «Инфопринт», 2007. 288 с.
4. *Дубровский Д.И.* Сознание и мозг: перспективы преобразования природы человека // Глобальное будущее 2045. Выступление на международном конгрессе, 18 февраля 2012 г., Москва. Режим доступа: <http://gf2045.ru/read/156/>; дата обращения: 30.04.2012.
5. Новая эволюционная стратегия для человечества. Видеопрезентация движения «Россия 2045». Режим доступа: www.2045.ru/news/29548.html; дата обращения: 30.04.2012.
6. *Састамойнен Т.В.* Восточные оздоровительные системы, психофизическое и духовное самосовершенствование. СПб.: СПбГАФК им. П. Ф. Лесгафта, 2003. 195 с.
7. Сахаджа-Йога: сборник / под ред. Fwcs Corporation. Режим доступа: <http://www.fwscorp.narod.ru/culture/sahajayg.html>; дата обращения: 11.02.2012.
8. *Свами Вишнудевананда Гири Джи Махарадж.* Трансцендентальный трансгуманизм как вероятное будущее человечества // Глобальное будущее 2045. Выступление на международном конгрессе, 18 февраля 2012 г., Москва. Режим доступа: <http://gf2045.ru/read/157/>; дата обращения: 30.04.2012.
9. *Ткачева А. А.* «Новые религии» Востока. М. : Наука, 1991.
10. Форум: Сахаджа йога. Режим доступа: <http://forum.yuvashakti.ru/viewtopic.php?p=9555>; дата обращения: 11.02. 2012.
11. *Шривастава Н.* Метасовременная эпоха. М. : Известия, 2007. 269с.
12. Sahaja Yoga Worldwide. SahajaYoga.Org. Контакты с центрами сахаджа йоги в 67 странах мира. Режим доступа: <http://sahajayoga.org/worldwidecontacts/default.asp>; дата обращения: 11.02.2012.

Ширманова М.Ю.
Белгород, Россия

ТОЛЕРАНТНОСТЬ: ИДЕЯ И ИДЕОЛОГИЯ

Одной из особенностей современного постсоветского этапа развития России является внедрение идеи толерантности в сферу общественной жизни и сознание индивидов. Идея толерантности – явление постсоветского мышления. Она появилась в СМИ как реакция на тоталитарное доминирование идей и принципов марксистской идеологии и подавление инакомыслия в советском

обществе и систематизировано внедряется в ценностно-смысловое поле культуры современной России в качестве надёжного противовеса тоталитаризму.

Точное научное, философское и юридическое понятие толерантности отсутствует. Интуитивно толерантность понимается как признание равнокачественности и равноценности в юридическом, культурном и духовном смыслах различных, в том числе и исключающих друг друга мировоззренческих, культурно-этнических, религиозных, ценностно-смысловых систем, и призыв к терпимому отношению к идейно-ценностному содержанию этих систем и их представителям.

Идея толерантности, изначально несущая интуицию терпимого отношения к инаковому, постепенно внедряется в ценностно-смысловое поле культуры современной России уже в качестве идеологического средства организации общественной жизни граждан России, имеющих различное мировоззрение, ценности, социальное и имущественное состояние, культурно-этнические, религиозные, национальные особенности в целях их мирного и безопасного существования, обеспечения их социального, политического и экономического сотрудничества.

Одной из особенностей идеологии толерантности является отвержение идеи абсолютных ценностей и абсолютной истины как якобы не соответствующих идее человеческого равенства, бесконфликтности, справедливости, понимания и взаимоуважения. Однако, отвергая идею абсолютных ценностей и абсолютной истины, на основании приписывания им стремления к духовному, культурному и социальному доминированию и превосходству, идеология толерантности приводит к подавлению идеи и теории абсолютных ценностей. Тем самым принципы толерантности, формально утверждая терпимость к инакомыслию, сами приводят к духовному диктату и насилию.

Это становится возможным вследствие отсутствия объективного рассмотрения категории абсолютного бытия и абсолютной истины и, как следствие, непонимания сущности абсолютного бытия как бытия безусловного, беспредпосылочного, совершенного, безотносительного, которое реально существует и выражается словами «Я ЕСТЬ» («АЗ ЕСМЬ»). В своём стремлении к подавлению мировоззренческих притязаний на существование и познание абсолютной истины как познания этого безусловного, беспредпосылочного бытия субъекты идеологии толерантности руководствуются субъективными мотивами стремления к личному превосходству и идейному диктату, соображениями зависти, обиды, самолюбия.

Одним из условий формирования идеологии толерантности является подавление духа традиционной культуры, признающей существование абсолютных ценностей. Главным средством осуществления этой задачи является внедрение в психику человека обессиливающего его комплекса вины за культуру и прошлое своего народа. Постоянная присутствие в СМИ темы политических репрессий конца 30-х гг. прошлого века очевидным образом направлено на то, чтобы возложить ответственность за эти репрессии на весь русский народ, пробудив в людях иррациональное чувство вины, снизив самооценку, ли-

шить его чувства национально-культурного достоинства и ощущения исторической перспективы.

Возводя отказ от абсолютной истины и абсолютных ценностей в одно из важнейших достижений современной культуры, так называемого постмодерна, идеология толерантности, по сути, отсекает человека от глубинных онтологических оснований его личностного бытия, **обессиливает** человека, лишает его возможности реальной опоры на эти абсолютные духовные основания.

В свою очередь, будучи по своей природе средством удовлетворения социальной потребности в мирном сосуществовании людей с различными религиозными, ценностно-мировоззренческими установками и культурно-этническими особенностями, идеология и принципы толерантности начинают претендовать на роль духовных, культуросозидающих ценностей. В рамках и на основании идей и принципов идеологии толерантности и плюрализма в сознание россиян настойчиво внедряются ценности либерального мировоззрения как единственно верные и возможные для открытого общества общечеловеческие ценности.

Однако в России существуют традиционные культурно-мировоззренческие системы, в первую очередь религиозные, которые несут в своём содержании идеи абсолютного добра и зла как отсутствия этого добра, идеи абсолютного бытия и абсолютной истины, утверждают возможность их познания. Они основываются на укоренённых в онтологических основаниях личностного бытия ценностях духовно-онтологического единства, единосущия человечества, равенства всех людей перед Богом, Который понимается в первую очередь как Любовь. «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем. В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1 Ин. 4, 17-19). В предельно общем смысле под традиционной культурой понимается такая культура, которая основана на обретении и передаче духовного опыта добра, понимаемого как познание абсолютной истины - абсолютного, безусловного, беспредпосылочного бытия, о познании которого сказано: «Я есть путь и истина и жизнь. Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 14, 6; 8, 32), «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф.5, 8).

Поэтому культура, которая может быть создана на основе идеи равнокачественности взаимоисключающих мировоззренческих систем, на основании принципов идеологии толерантности и плюрализма, понимаемых как культурные, духовные ценности, несёт прямую угрозу культуре традиционной, которая претендует на обретение и познание абсолютного добра как абсолютной истины.

Эксплуатируя факт многонациональности и поликонфессиональности российского общества при условии явного доминирования русской культуры и Православия как культурообразующей религии русского народа, идеология толерантности пытается представить его как механическую сумму атомизированных индивидов, оторванных от их религиозных, национальных, культурных корней. Это ведёт к внедрению в массовое сознание идей формирования гра-

жданской российской нации, единство которой обеспечено общностью территории проживания граждан Российской Федерации. Вместе с идеей гражданской российской нации предлагается идея так называемого русского языка, что, в конечном счёте, должно привести к денационализации в первую очередь русского народа как коренного, государствообразующего народа России, к замене межнационального общения граждан России вненациональным, или безнациональным.

Становятся всё более очевидными усиление процесса денационализации традиционных национальных культур, для русской культуры и культуры современной России – дерусификации.

Это в первую очередь выражается в том, что происходит разрушение и подмена ясных и надежных традиционных духовных, нравственных и национальных ценностей и ориентиров.

Очевидно стремление к подмене онтологического ценностно-смыслового содержания русского языка и русской культуры прагматически заземленными и нравственно выхолощенными понятиями и ценностями идеологии толерантности. Особенно это проявляется в сфере языка, в конструировании новых языковых форм, несущих ценностно-смысловые ориентации, духовно чуждые мировоззренческой основе смыслообразования, свойственной традиционной русской культуре.

Главной целью создания и навязывания нового языка является разрушение традиционной религиозно-национальной идентичности и самосознания в первую очередь русских как коренного государствообразующего народа России. Создание нового языка направлено также на стирание различий между безусловным, безотносительным добром и добром относительным, различий между добром и злом, уравнивание их перед лицом «плюрализма», «толерантности» и «политкорректности» - идолов новой мировой религии и средств духовного насилия идеологии глобализма над живой совестью и здравым смыслом людей. Через деструкцию национальных языков формируется новый тип мышления, освобождённого от укоренённости в онтологических глубинах личностного бытия и делающего личность беззащитной перед политическими манипулятивными технологиями, ориентирующего её не на самостоятельное осмысление происходящего, а на запрограммированное реагирование согласно внедряемым ценностям, установкам, стереотипов реагирования и шаблонам мышления.

Формирующаяся через переоценку и переозначение старых слов лексика языка идеологии толерантности направлена на устранение возможности различения добра и зла, достойного и недостойного, здорового и больного.

В языке идеологии толерантности происходит замена традиционного для русской культуры духовно-нравственного, истинного смысла понятий истина, свобода, добро, милосердие, сострадание, понимание, творчество, выражающих высшие ценности, закон и правду жизни на смыслы либерально-толерантно-креативно-политкорректно-плюралистические, выражающие гедонистическую и прагматическую ценностную ориентацию, сознательно направленные на уравнивание разнокачественных и исключających друг друга миро-

воззрений. Свобода от греха и страстей - становится свободой от совести и вседозволенностью в проявлении инстинкта и пагубных привязанностей, от которых общество перестает защищать человека. Добро – это уже не безусловная любовь абсолютной истины, а равнодушие ко злу страстей, неведение, непонимание его природы, отсутствие активного и сознательного сопротивления злу как греху - порабощённости страстями и потере человеком его духовного достоинства.

Повсеместное и бесконтрольное вторжение в жизнь современного общества духовных деструкций, приводит к тяжелым социальным и духовно нравственным последствиям, угрожая не только достоинству человеческой личности, но и самому существованию человека.

Разрушающее действие идеологии толерантности проявляется в том, что из традиционно сложившегося в традиционной русской духовной культуре смыслового содержания концептов истины, свободы, добра, вымываются их онтологические смыслообразующие основания: любовь, благодать, милосердие, сострадание, духовная свобода как бесстрашие и бесстрашие, безусловная радость и полнота жизни как норма и подлинное добро, высшее благо человеческого бытия. На их место внедряются новые смыслы, выражающие не традиционно абсолютное, а так называемое гуманистическое, либеральное содержание, которое не осознает сластолюбия, властолюбия, алчности и гордости как зла, основывается на непонимании подлинной природы зла как греха, и переводит понимание добра и зла в область эмоциональной жизни, в сферу обменных, товарно-денежных, правовых, моральных отношений людей. В ценностно-смысловом поле либерально-толерантной идеологии полностью утрачивается связь с онтологическими основаниями личного бытия человека, дух и сознание человека утрачивают идею и образ Бога Живого и приводятся в поклонение идолам «денег», «успеха», «удовольствия», «плюрализма», «толерантности» и «политкорректности».

Одним из способов разрушения ценностно-смыслового поля традиционной культуры является внедрение в национальный язык слов новых, абстрактных, лишенных образно-смысловых ассоциаций и искусственно наполненных новым ценностно-нравственным содержанием. Например, вместо слов *убийца, проститутка, ростовщик, эксплуататор, моральное равнодушие* в обиход внедряются слова *киллер, путана, финансист, экономический субъект, толерантность* в которых смысл нравственной оценки соответствующих явлений маскируется и вытесняется, заменяется на нейтральный толерантно-политкорректный, безоценочный.

Слова *понимание* и *сострадание* подменяется словами *толерантность* и *политкорректность*, имеющими смысл *равнодушия и примирения со всем, что происходит в мире*, в то время как слово *толерантность* в истинном смысле означает полное или частичное отсутствие иммунологической реакции; потеря или снижение живым организмом способности вырабатывать антитела, утрату организмом способности иммунного сопротивления инородным вредоносным телам, а в идеологическом контексте употребления этого слова – примирение со всем происходящим в мире, равнодушие ко злу, отказ от при-

дания ему статуса, греха, болезни, деструктивного фактора, разрушающего живой организм.

Таким образом, через деонтологизацию русского языка происходит обессиление духа человека. Свобода духа, самообладание подменяются свободой-вседозволенностью, т.е. властью инстинкта и страстей. Сущность человека биологизируется. Глубина и многообразие человеческого бытия сводятся к его биологической и социальной составляющим.

Заземленность интересов личности выдается за добро, алчность и властолюбие представляются двигателями прогресса, вседозволенность сластолюбия, властолюбия и сребролюбия за личную свободу. Характерное для русской духовной культуры органическое, по аналогии с ростом живых организмов понимание жизни, заменяется мертвым юридически-правовым пониманием по аналогии с государственным механизмом, предназначенным для регулирования жизни людей лишь как субъектов экономического производства, обмена, распределения, права, политики.

Главным смыслом и целью этой подмены традиционных и маскировки новых ценностей является необходимость встроить сознание, волю, поведение человека в глобальную систему управления мировым пространством, для чего необходимо разрушить внутреннюю свободу, духовную ответственность, самообладание и здравый смысл личности, сузить горизонты её мысли, воли и совести.

Таким образом, становится понятным, что одним из возможных последствий внедрения идеологии толерантности является слом традиционной духовной и национальной идентичности как русского народа, так и других народов России, сужение горизонтов мысли, подавление способности человека к здравомыслию и самодеятельности, к превращению людей в бездумных агентов товарно-денежных отношений во всех сферах жизнедеятельности человека и общества, в покорно-безропотных исполнителей воли экономической, политической и идеологической диктатуры.

Лишенный сознательной связи со своими живыми национальными, культурными, духовными, религиозными корнями и традициями, атомизированный член гражданского общества остается в одиночестве перед лицом своих инстинктов, страхов, греха, страстей, предрассудков, манипулятивных технологий внациональной экономической диктатуры «золотого тельца», культивирующей и эксплуатирующей греховность человека для установления тотальной власти над его сознанием, разумом и волей.

Идеология толерантности несёт угрозу для существования и развития национальных традиционных культур народов России, и особенно русской культуры, которая может быть принесена в жертву общественно-политическому и экономическому единству современной России. Вместо традиционных духовных ценностей народам России могут быть навязаны либерально-рыночные идеологические ценности толерантности, плюрализма и политкорректности, как универсальные и единственно возможные при условии отказа от абсолютных ценностей традиционных национальных культур народов России, укоренённых в онтологических глубинах личностного бытия.

ИЗ ИСТОРИИ И ОПЫТА СТАНОВЛЕНИЯ ПРИНЦИПОВ ТОЛЕРАНТНОСТИ НА ТЕРРИТОРИИ ЮГРЫ

Региональная политика всегда предполагает выработку методов противодействия терроризму и по развитию толерантности, для которой важны два уровня адаптации – личностная и групповая (микро- и макросоциальная), принимая во внимание, что иные попытки принимающей стороны заставить жить индивида не по *своей*, а по меркам доминирующей политической, социальной, этнической группы часто заканчиваются провалом. Нужна социально-культурная система адаптации, учитывающая существующее в РФ и его субъектах правовое поле, этнорелигиозные особенности и традиции принимающего сообщества. Между тем Югра представляет собой уникальную «лабораторию», в которой представлены угры, самодийцы, тюрки, славяне и другие, исповедующие различные религиозные верования.

Суровые природно-климатические условия определили самобытность мировоззрения, хозяйства и культуры аборигенов, органично вошедших в мир природы, к которой сложно приспособлялось пришлое население. И здесь необходимо осознать изменчивость представления о пространстве Югры, которая становилась «своей» для разных групп населения непрерывно. Так, сохранились археологические свидетельства и письменные данные об экспансии Новгорода на эти земли, объявившего их своею вотчиной. Предки коми (пермяков и зырян) также проникали в регион в XII–XIII вв., о чем свидетельствовали обнаруженные археологами их городки (кары) в Приобье. Несмотря на то, что в военных походах новгородцев «в югру и самуюдь» участвовали коми как знатоки «чрезкаменных» путей, вплоть до российской колонизации постоянного коми-населения здесь не было. Позднее коми-зыряне составили заметную часть населения региона, занимаясь традиционными формами кочевого хозяйства. К XIV–XV вв. здесь сформировались территориально-родовые объединения – т.н. княжества, возглавляемые «князцами», а часть земель на юге Югры (где жили ханты, манси, сибирские татары и селькупы) вошла в состав Сибирского ханства. Это способствовало межкультурному взаимодействию в форме избирательного усвоения элементов другой культуры. Не остановило, а еще больше ускорило эти процессы присоединение края к Московскому государству – в результате сложился альянс, где у всех есть собственная существенная выгода и определенные, во многом неизбежные потери. Ведь культура, язык развиваются только во взаимодействии и в контакте с иными, несхожими культурами и языками. Так и произошло со славянами, что, живя в течение нескольких столетий вместе с коренными жителями этого края, называли себя сибиряками, в свой лексикон включая сибиризмы – слова финно-угорского, тюркского, самодийского происхождения.

Несмотря на значительность понесенных жертв, в процессе присоединения Сибири, последующий период можно трактовать и как начало взаимовы-

годного альянса. Примером является договор 1583 между казачьим атаманом Б. Брызгой и «большим» кодским князем Алачей.

Природные условия и сложности физиологической и психологической адаптации (например, длительности пребывания в замкнутом пространстве небольшого поселения-острога в зимние месяцы и ненастье) не способствовали укоренению там европейцев и поэтому соотношение аборигенного и пришлого населения вплоть до середины XX в. было в пользу первых – сохранялся исторически сложившийся этнодемографический баланс.

С 1965 г. Югра стала объектом программно регулируемой миграции, поскольку в тот период здесь создается экономический фундамент для социального прогресса и развития региона. В ряде случаев жилищно-бытовые условия строителей были хуже, чем у внесших вклад в освоение края: условно осужденных, досрочно освобожденных и отбывавших небольшие сроки наказания на стройках народного хозяйства. Не все являлись «отъявленными маргиналами», но отношение местного населения отличалось интолерантностью.

Первыми комсомольскими стройками, куда прибыли 2 тыс. уволенных в запас воинов и 3,5 тыс. молодых рабочих, стали трубопроводы Игрим–Серов и Шаим–Тюмень. Но возникла другая проблема: «...во всех нефтяных районах начались различные конфликты среди молодежи. Причина заключалась в следующем: молодежи нечем заняться в свободное время». Проблему разрешали, строя культпросветучреждения, хотя этого первоначально не предполагалось.

По комсомольским путевкам в 1964-1980 гг. в регион направлено 125 тыс. чел., а затем 15-20 тыс. чел. ежегодно, а также по трудовым контрактам, направлению государственных и партийных органов, распределению в регион приезжают много уроженцев Украины, Беларуси, Прибалтики, Кавказа, Средней Азии, внесших существенный вклад в развитие региона. Из вахтовых и притрассовых временных поселков к середине 1980 гг. в ХМАО стремительно родились 15 городов, которые ускоряли процессы взаимодействия этносов. В результате в 1999 г. соотношение городского и сельского населения в Югре характеризуются доминированием доли горожан – 91,1 %, превышая среднероссийский уровень

В условиях стремительного и интенсивного освоения региона пестрые в этническом отношении поселения трансформировались в территориальную популяцию, а затем и в региональную общность. В результате недавние мигранты стали, например, именовать себя: «мы – жители Югры». На долю миграции 1960-1980 гг. пришлось свыше 70 % общего прироста населения региона, нарушив исторически сложившийся этнодемографический баланс. Как результат – уже в 1989 г. численность хантов, проживающих в ХМАО (12 тыс. чел.), стала сопоставима с численностью молдаван и азербайджанцев, а численность манси (6,5 тыс. чел.) – с количеством немцев и мордвы.

Среди новых жителей были и люди, которые по целому ряду причин (отсутствие жизненного опыта, специальности, прочных моральных устоев, жилья и т.п.) уже вскоре уехали на родину (каждый второй из приехавших в регион прожил там менее 1,5 лет). Для оставшейся группы новоселов оказались эффективно разработанные государственные программы групповой (видовой) и ин-

дивидуальной адаптации. Они обеспечивали оседание молодежи здесь, создание семей, рождение детей, которые со временем (по мере взросления) должны были стать значительной и социально-активной частью постоянного населения Югры, толерантного к аборигенам и старожилам.

С 1976 г. в строительстве жилья и промпредприятий региона принимал участие строители из Болгарии, даже создавших в Сургуте в 1991 г. землячество «Кирилл и Мефодий», включавшее и чл. смешанных семей. Региональное сообщество пополнялось подготовленными инженерными кадрами из вузов и техникумов СССР, психологически готовыми к адаптации к новой среде и созданию межэтнических браков. Благодаря большому притоку молодежи обеспечивался и высокий уровень рождаемости детей (20-25 промилле-чел. на тыс. чел.), составляя до 40 % от общего прироста населения. Несмотря на «интернационализацию территории», в Югре в это время сохранялась культурная «несовместимость» освоителей Севера с его аборигенным населением, как и некоторых поселков строителей, лесорубов, нефтянников и газовиков.

Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР от 20 марта 1980 г. «О неотложных мерах по усилению строительства в районах Западно-Сибирского нефтегазового комплекса» являлась мобилизующим фактором, позволявшим комплексно осваивать регион усилиями организаций из 7 союзных республик, что привело к расширению этнической палитры.

Проявилась в те годы еще одна тенденция: если та или иная этническая группа и индивид проживали дисперсно, не получая поддержки от метрополии, тем быстрее они ассимилировались и русифицировались, утрачивая родной язык. Приехавшие недавно и поселившиеся компактно «новые мигранты» не забыли ни родного языка, ни своих этнических и религиозных традиций, хотя советская идеология культивировала идею создания новой исторической общности – «советский народ». Этот период характеризуется активными этнолингвокультурными процессами, связанными не только с национальной политикой в СССР, миграцией населения, но и с новой социо-культурной реальностью, рождавшую у некоторых особую политическую идентичность – «советский человек». Сложность этноопределения также была связана со свободой выбора детей от межэтнических браков.

Быстрый приток новоселов с начала промышленной добычи – с 1964 г. по 2004 г. объясняет рост населения ХМАО в 7,5 раз, но не способствовал их естественной адаптации (физиологической, социальной) и усвоению культурных традиций региона. Между тем у большинства населения Югры еще в начале 1990 гг. не вызывало неприятия наличие мигрантов (за исключением «бичей» и «бомжей»), а их этническая принадлежность была не самым значимым отделяющим маркером. Попытки же некоторых подвижников говорить о своем, особом, воспринимались партийно-советскими властями (инициаторы преследовались органами правопорядка) как проявление национализма, пантюркизма, шовинизма, сионизма и т.д., хотя у некоторых сообществ существовал еще с дореволюционного времени опыт самоорганизации – для сохранения и развития.

Ко времени распада СССР опыт социальных связей был связан с общим пространством страны. Суверенизация «бывших братских» республик и последовавшая за этим политическая и экономическая нестабильность вызвали волну миграции в Югру. Появились здесь вновь, после 1914-1920 гг. и 1939-1945 гг. в результате подобных явлений изменилось представление о других, которые стали чужими – социальные связи серьезно трансформировались. Среди новых мигрантов оказались: выехавшие из Украины, Прибалтики, Закавказья, Казахстана, Киргизии, Молдовы, Узбекистана, Таджикистана. репатрианты-российские соотечественники (т.е. русские, татары, башкиры и др.); те, кто имел свою национальную государственность за пределами России (российские немцы, евреи, греки, корейцы и др.); не имевшие никакого национального (государственного) образования в мировом пространстве (курды, дунгане, турки-месхетинцы и др.). В конце 1980-1990 гг. были созданы первые культурно-просветительные организации («Мирас», «Спасение Югры» и др.), возрождающие, поддерживающие и развивающие этническую самобытность, в т.ч. через пропаганду языка, различные формы культурно-досуговой деятельности и др.

В те же годы еще больше изменились стереотипы восприятия пришлых, которые стали делиться на своих (близких по ментальности, антропологическим характеристикам, языку), чужих (отличительных от своих, но близких по опыту совместного проживания в составе единой страны). Подтверждением служат материалы социологических исследований 2001 г. по Югре, где неприязнь у молодежи до 20 лет вызывают чеченцы, узбеки и азербайджанцы (13,6 %), таджики (9,1 %). Показатели толерантности изменяются в зависимости от состава трудовых коллективов: данные по Сургуту после межэтнического конфликта дали самый большой в ХМАО процент (43 %) оценивающих возможность их роста, но мало кто допустил их возможность существования в трудовых коллективах.

В отличие от репатриантов, беженцев, трудовых мигрантов из стран СНГ немногочисленен в регионе (но имеет тенденцию к постоянному увеличению) миграционный поток из стран дальнего зарубежья – Китая, Монголии, Вьетнама, Турции, Афганистана, и имеет у коренных жителей ярко выраженную маркировку *совсем чужие*. Причины: непривычный язык (в отличие от «привычных» – в прежнем, общем лингвокультурном пространстве СССР), специфический быт и кухня, чуждые «советскому взору» антропологические характеристики отделяет от своих и близких по прежней советской ментальности, но чужих.

На становление толерантности влияет то, что достаточно много представителей аборигенов (ханты, манси, ненцы, селькупы) в ХМАО живут на социальные пособия, в т.ч. от газонефтедобывающих компаний, использующих ресурсы их родовых угодий, но не всегда выполняющих перед ними своих обязательств.

Югра в течение XVI-XX вв. была «впитывающей миграционной губкой» и «пересадочным пунктом» для дальнейшей миграции европейского населения на юг – в Казахстан и Среднюю Азию и на восток, вплоть до Дальнего Востока, Аляски и Маньчжурии. Изменения были характерны и для процессов в сфере толерантности: времена этнической и религиозной нетерпимости (интолерант-

ности) сменялись периодами уважительного отношения к религиозным и этническим традициям других. Определяли эти технологии: доминирование государственной религиозной или атеистической идеологии; забвение или утверждение прав личности; социально-экономическая стабильность в обществе или наоборот; забвение этнической идентичности или ее акцентированность, рождающие массовые протестные акции или их осуждающие.

Результаты переписи населения Югры 2002 г. показали, что только 13 210 чел. (0,92 %) не определили свое этническое происхождение, т.о. определяя сохранение этнического самосознания и этнической культуры является условием сосуществования. Деятельность большинства национально-культурных объединений региона опирается на усилия активистов, и отражает мнение и позиции общины. Идентичность разных членов этих сообществ неоднозначна. Одни из них соотносят себя с российским обществом (натурализовавшиеся иностранцы из СНГ, вынужденные переселенцы и уже ставшие «коренными» россияне) и гражданами (некоторые только в перспективе) России. Другие же рассматривают Россию (и ее общество) только как зону своих временных экономических, политических интересов, связанных с задачами выживания, приспособления к изменившемуся миру. Они сохраняют свою идентичность, связь с метрополиями, либо трансграничных сообществ, например, исламской умой или какой-либо Протестантской Церковью.

Для укрепления позиций толерантности и противодействия терроризму в Югре значима позиция государственных органов и общественных организаций, СМИ, в т.ч. этническими. Интересной формой являются акции «Нашего радио» в Сургуте, где рассказывается в эфире о культуре населяющих регион этносов.

Существует система самоидентификации, где на основе структурированных ценностей, норм, традиций, образов и этн. картины мира, наряду с базисным политико-социальным элементом – россиянин (отражающим формирующуюся российскую нацию), существуют элементы: суперрегиональный – сибиряк; субрегиональный – житель Югры; узко-территориальный – сургутянин, вартовец; расовый – европеец, азиат, кавказец; культурно-конфессиональный – православный, мусульманин, баптист; общеэтнический – ханты, манси, русский; и т.д. Налицо также формирование такой межэтнической социальной группы (или «новой исторической общности людей»), как коренные малочисленные народы, которая ярко выделяется в крупных федеральных центрах и административных центрах регионов. На этом фоне становится объяснимым и рождение социально и политически отчуждающего элемента идентификации – мигрант.

Расширили это «многоголосье» политические последствия последнего десятилетия, когда в ряде случаев это привело к культивированию регионализма как исключительных элементов идентичности. Добавили специфики к многообразию идентичности призывы объединения финно-угров, тюрков, сторонников консолидации по географическому признаку и приверженности к идее «циркум – полярная культура».

Библиографический список

1. Большая Тюменская энциклопедия. В 3 тт. Тюмень, 2004.
2. *Бондырева С.К.* Толерантность (введение в проблему). М., 2003.
3. *Бортникова О.Н.* Сибирь тюремная: пенитенциарная система Западной Сибири в 1801–1917 гг. Тюмень, 1999.
4. *Загороднюк Н.И.* Самаровский край: История Ханты-Мансийского района. Тюмень, 2003.
5. *Габов Ю.А., Кист В.Э., Казкенов К.М.* Истоки, цели, идеи и формы глобального терроризма. Караганда, 2003.
6. Судьбы народов Обь-Иртышского Севера: Сборник документов. Тюмень, 1994.
7. *Тюгашев Е.А., Выдрин Г.А., Попов Ю.В.* Этноконфессиональные процессы в современной Югре. Новосибирск, 2004.
8. Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. В 3 тт. Ханты-Мансийск, 2000.

Научное издание

НАУКА, РЕЛИГИЯ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ:
ВЫЗОВЫ И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Материалы Международной научной конференции

Подписано в печать 16.11.12.

Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 14,64. Тираж 300 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.