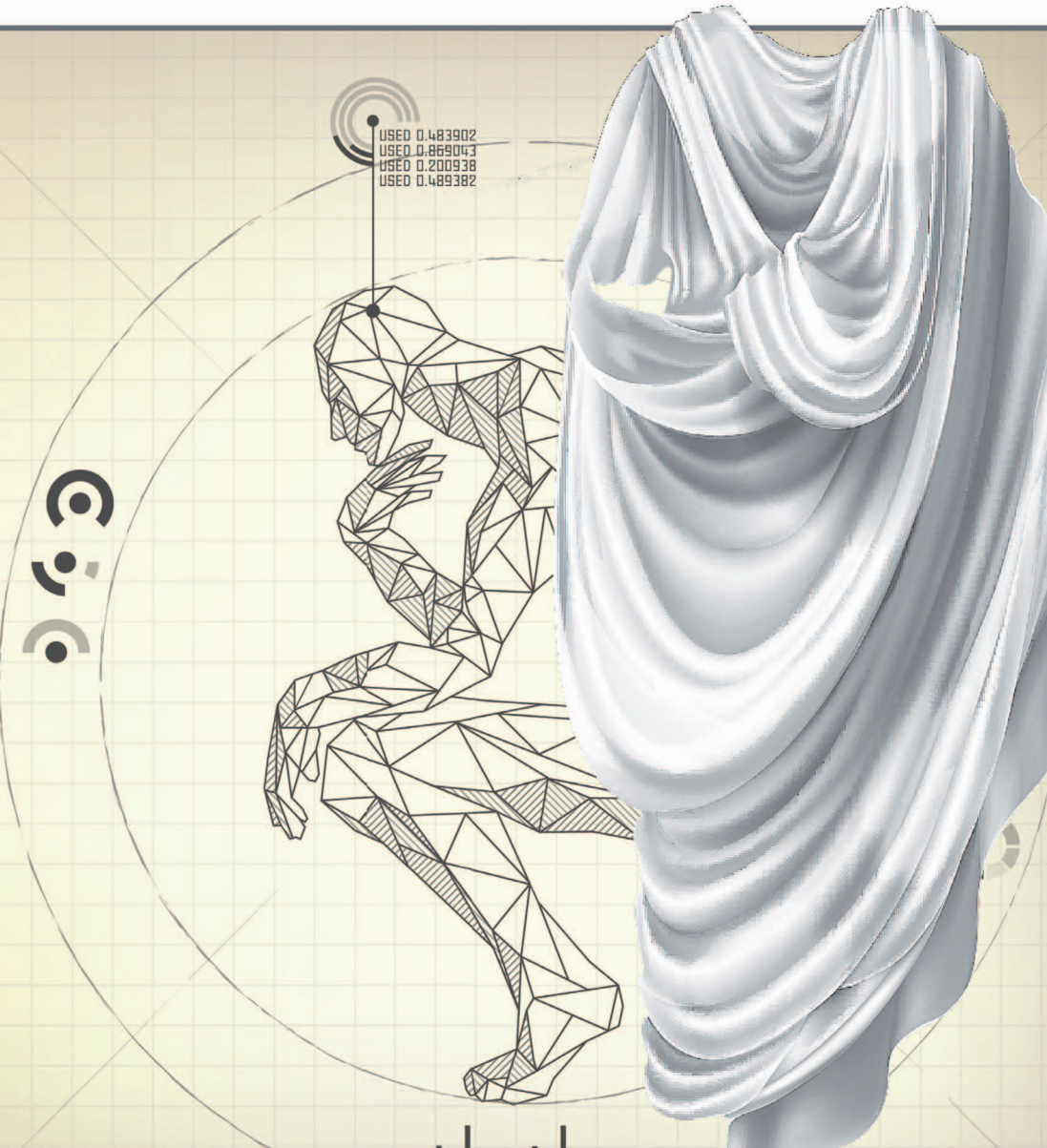
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФИЯ
ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ



УДК 101
ББК 87.3
Ф56

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *А. И. Бродский* (С.-Петерб. гос. ун-т);
д-р филос. наук, проф. *Т. В. Чумакова* (С.-Петерб. гос. ун-т)

Рекомендовано к публикации
Научной комиссией в области философии, этики и религиоведения
Санкт-Петербургского государственного университета

Ф56 **Философия истории философии:** сб. науч. статей / отв. ред. С. И. Дудник, А. А. Кротов, В. В. Миронов, И. Д. Осипов. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2020. — 496 с.
ISBN 978-5-288-05998-8

Сборник статей ведущих российских и зарубежных ученых посвящен анализу современных методологических проблем развития историко-философской науки. В книге ставится задача обоснования единства истории философии и истории культуры; в этой связи в первом и втором разделах рассматриваются актуальные парадигмы западноевропейской мысли, представлены углубленные исследования национальных традиций в истории западной мысли и культуры, теоретические и социокультурные особенности англосаксонской, французской, немецкой и испанской философии. Третий раздел книги посвящен анализу проблематики универсального и национального в русской философии, дается целостная картина определенных периодов истории русской мысли и проводится концептуальный анализ отдельных направлений отечественной философии. Издание адресовано историкам философии и культуры, всем, кто интересуется вопросами формирования историко-философской науки и актуальными проблемами ее развития, историей отечественной философской культуры.

УДК 101
ББК 87.3

Издание подготовлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-011-20015 «Международный научно-культурный форум “Дни философии в Санкт-Петербурге — 2019. Философское осмысление цифровизации современного мира”»)

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2020
© Коллектив авторов, 2020

ISBN 978-5-288-05998-8

Содержание

Предисловие 7

Раздел 1. Методология истории философии и культуры

Быстров В. Ю., Дудник С. И., Камнев В. М. «Толерантность справа»: концепты и практики 11
Газимагомедов Г. Г., Стребков А. И. Возвращение к старым, но все еще сохраняющим важность категориям: власть и класс 40
Данилов А. Н. Программирующая роль культуры: универсальная модель цивилизационного развития В. С. Степина 66
Марков Б. В. Топология и геофилософия истории мысли 83
Муравьев А. Н. О научно-образовательном потенциале истории философии как академической дисциплины 103
Перцев А. В. Изменчивость бытия истории философии 123
Крюкова К. В., Соколов Е. Г. Философия здесь 146

Раздел 2. Концептуальные парадигмы западноевропейской философии

Васильева М. Ю. Учение И. Канта и А. Шопенгауэра о характере 166
Держивицкий Е. В., Ларионов И. Ю. Философия добродетели Цицерона в конфликте права и морали 187
Кедрова М. О. Герберт Рид о роли искусства в становлении человеческого сознания 206

Кротов А. А. Фридрих Великий и философия французского Просвещения 223
Levit G. S., Hossfeld U., Lvov A. A. Shaping German Evolutionary Biology: A Case Study of the Metaparadigm Hypothesis 241
Лунгина Д. А. «Философия откровения» и проблемы прагматики культуры 257
Миронов В. В. «Жизненный мир» как характеристика философского восприятия бытия у Ю. Хабермаса 275
Погоняйло А. Г. Философия в контексте: уроки «национального» (о концепции «испанскости» в испанской философии прошлого века) 284

Раздел 3. Универсальное и национальное в русской философии

Дудник С. И., Осипов И. Д. Философия образования в эпоху петровских реформ 320
Барташевич Т. Ю., Овчинникова Е. А. Русская «образованность» и «общественность». Интеллектуальное пространство этической мысли конца XIX — начала XX в. 337
Беседин А. П. Неклассический компатибилизм Н. А. Зверева 362
Ванчугов В. В. Из истории философии в России XIX в.: в поисках национальной философии и ее характерных представителей 384
Мачкарина О. Д. Формирование культуры философствования в Киевской духовной академии: вклад Ивана Михайловича Скворцова (1795–1863) 401
Миронов Д. Г. Учение П. Е. Астафьева о свободе воли 426
Розова Е. О. Концепция культуры И. М. Гревса 441
Соколов А. М., Кузнецов Н. В. Идейные истоки и цивилизационные перспективы историософии евразийства 459
Шапошников Л. Е. Соотношение универсального и национального в истории отечественной философско-педагогической мысли (избранные персоналии) 475

Сведения об авторах 490

Contents

Preface 7

Section 1. Methodology of the History of Philosophy and Culture

Bystrov V. Yu., Dudnik S. I., Kamnev V. M. «Tolerance on the right»: concepts and practice 11
Gazimagomedov G. G., Strebkov A. I. The revert to the old, but still important, categories of power and class 40
Danilov A. N. The programming role of culture: Stepin's universal model of civilization development 66
Markov B. V. Topology and geofilosofija history of thought 83
Murav'ev A. N. On the scientific and educational potential of the history of philosophy as an academic discipline 103
Pertsev A. V. History of Philosophy: Mutability of Being 123
Kryukova K. V., Sokolov E. G. Philosophy is here 146

Section 2. Conceptual Paradigms of Western European Philosophy

Vasilieva M. Yu. Kant's and Schopenhauer's theories of character 166
Derzhivickiy E. V., Larionov I. Yu. Cicero's philosophy of virtue in a context of the conflict of law and morality 187
Kedrova M. O. Herbert Read about the function of art in the development of human consciousness 206

Krotov A. A. Friedrich the Great and philosophy of French Enlightenment 223
Levit G. S., Hossfeld U., Lvov A. A. Shaping German Evolutionary Biology: A Case Study of the Metaparadigm Hypothesis 241
Loungina D. A. Philosophy of Revelation and Problems of Cultural Pragmatics 257
Mironov V. V. The «vital world» as characteristic of J. Habermas' philosophical perception of existence 275
Pogoniailo A. G. Philosophy in context: lessons of "the national" (on the concept of "Hispanism" in Spanish philosophy of the previous century)..... 284

Section 3. Universal and national in Russian philosophy

Dudnik S. I., Osipov I. D. The philosophy of education in the era of Peter's reforms..... 320
Bartashevich T. Yu., Ovchinnikova E. A. The Russian "civility" and "public". The intellectual fielde of ethical thought of the late XIX — early XX centuries 337
Besedin A. P. Nikolai Zverev's Non-Classical Compatibilism 362
Vanchugov V. V. From the history of philosophy in Russia of the XIX century: in search of national philosophy and its typical representatives 384
Machkarina O. D. Forming a culture of philosophizing in the Kiev Theological Academy: the contribution of Ivan Mikhailovich Skvortsov (1795–1863) 401
Mironov D. G. P. E. Astafiev's doctrine of free will 426
Rozova E. O. Ivan Grevs concept of culture..... 441
Sokolov A. M., Kuznetsov N. V. The ideological origins of civilization and prospects for the historiosophy of Eurasianism..... 459
Shaposhnikov L. E. Correlation between the "universal" and "national" in the history of Russian philosophy and pedagogy (selected philosophical portraits)..... 475

Author's information..... 490

Раздел 1

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

УДК I (091)

«Толерантность справа»: концепты и практики[1]

В. Ю. Быстров, С. И. Дудник, В. М. Камнев

Объектом анализа в статье является либеральная концепция толерантности, ее сильные и слабые стороны. В центре этой концепции находится идея толерантного государства, которое должно ограничивать свою свободу, чтобы гарантировать свободу своим гражданам. Согласно фундаментальным принципам либерализма единственной причиной ограничения свободы может быть только то, что угрожает свободе как таковой. Экстраполяция этого принципа в сферу религиозной жизни означает, что, во-первых, толерантное государство должно гарантировать свободу совести всем гражданам, а во-вторых, что свобода может быть ограничена лишь тогда, когда отсутствие таких ограничений угрожает общественному порядку, который гарантирует предоставление свободы совести всем гражданам. В статье показано, что либеральная концепция толерантности основана на иррациональной предпосылке, предполагающей, что вопрос о том, какая именно вера служит основанием критики веры других людей, намеренно остается без ответа. В статье ставится под сомнение распространенное мнение, что либеральная концепция толе-

[1] Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект 19-011-00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

рантности является безальтернативной. Даны описания двух нелиберальных концепций — «единой религии» (исторического прообраза всех существующих религиозных форм) и «изначальной традиции» (истинного содержания, скрытого за внешней оболочкой религиозной формы), — которые могут служить эффективным обоснованием практик толерантности. Слабые места либеральной концепции толерантности объясняются, помимо прочего, тем обстоятельством, что, начиная с учения о веротерпимости Дж. Локка, либеральная концепция толерантности является скрытой апологетикой имперских практик, т. е. именно тех, которые с самого начала объявляются несостоятельными.

Ключевые слова: толерантность, империя, религия, традиция, либерализм.

«TOLERANCE ON THE RIGHT»: CONCEPTS AND PRACTICE

V. Yu. Bystrov, S. I. Dudnik, V. M. Kamnev

Subject of the analysis in the article is the liberal concept of tolerance, its strong and weak sides. In the center of this concept there is an idea of the tolerant state which has to limit it's own freedom to guarantee freedom of the citizens. According to the fundamental principles of liberalism the only cause of restriction of freedom may be that threatens freedom per se. Extrapolation of this principle to the sphere of religious life means that, first, the tolerant state has to guarantee freedom of conscience to all citizens, and secondly that freedom can be limited only when the lack of such restrictions threatens public order which guarantees providing freedom of conscience to all citizens. In article it is shown that the liberal concept of tolerance is based on the irrational precondition assuming that the question of what belief forms the basis of criticism of belief of other people intentionally remains without answer. In the article there is called into question the popular belief that the liberal concept of tolerance is uncontested. There are given descriptions of two not liberal concepts — single religion (historical prototype of all existing religious forms) and initial tradition (the true substance hidden behind an external cover of a religious form) — which can serve as effective justification of tolerance practice. Weak points of the liberal concept of tolerance are explained, in addition, by that circumstance that, starting with J. Locke's doctrine of tolerance, the liberal concept of tolerance is the hidden apologetics of imperial practice, i.e. that which from the very beginning declare as untenable.

Keywords: tolerance, empire, religion, tradition, liberalism.

Под толерантностью обычно понимают неконфликтное взаимодействие различных этнических и религиозных общностей. Феномен толерантности, соответствующие теории и практики закономерно порождаются сложными и противоречивыми процессами международного, межконфессионального и культурного

общения народов. Более того, понимаемая как уважение к представителям различных этносов, религий и культур толерантность нередко декларируется как условие выживания и развития современной цивилизации в целом. В настоящее время, когда удельный вес агрессии и насильственных способов решения социально-политических, религиозных, этнических проблем увеличивается, вполне закономерным является стремление к распространению новой философии толерантности, которая обосновывала бы иную систему жизненных ценностей и приоритетов. Такая философия предполагает готовность принять других такими, какие они есть, и взаимодействовать с ними на основе диалога и соглашения [1; 2].

Тот факт, что современная Россия является поликонфессиональным и полиэтническим обществом, обусловливает закономерный интерес к феномену толерантности. В горизонте этого интереса естественным является и обращение к прошлому, которое не ограничивается советским периодом отечественной истории и распространяется также на ее имперские страницы. Но в существующих оценках концептов и практик толерантности в Российской империи в настоящий момент доминируют две схемы, в равной мере односторонние и фиктивные и, как следствие, в равной мере искажающие реальное положение дел. Одна основана на убеждении, что именно в Российской империи сложились те оптимальные практики толерантности, которые и сегодня могут служить образцом для решения межконфессиональных и межэтнических конфликтов как в России, так и во всем остальном мире [3; 4; 5; 6]. Действительно, построение Российской империи служит примером не только высокой степени толерантности, но и сложной системы этнокультурного и политического взаимодействия, управляемого легитимной властью. Патерналистский принцип: все народы империи, в том числе и присоединенные, являются «детьми» российского монарха — «царя-батюшки», а его призвание проявлять отеческую заботу обо всех без исключения народов — проходит красной нитью через всю политическую историю России. Этническая толерантность подтверждалась и существовавшей правовой системой, выполнявшей охранительную функцию этнических составляющих народа Российской империи. «Российская империя может считаться эталоном не только в связи

с наличием подавляющего числа гуманистических форм присоединения как альтернатива милитаристическим, но и в связи с парадигмой этнической и религиозной толерантности беспрецедентной в истории человечества» [3, с. 93–97]. Подобного рода утверждения, как правило, не подкрепляются какими-либо аргументами и нередко преподносятся в качестве не требующих доказательств аксиом. Наивное стремление выдать желаемое за действительное в таком случае легко оборачивается жестким требованием принимать такие аксиомы на веру.

Противоположная схема — представление о Российской империи как о «тюрьме народов» — в настоящее время менее популярна. Но и в те времена, когда этот образ имперской России доминировал, он часто служил не столько выражением недовольства жертв интолерантной политики властей, сколько идеологемой, используемой в политической борьбе. Один из наиболее показательных примеров — известная «черта постоянной еврейской оседлости», чаще всего рассматривавшаяся в качестве наиболее откровенного проявления имперской политики национальной и расовой дискриминации. Однако соответствующая статья «Еврейской энциклопедии» дает совершенно иное представление о черте оседлости: «Возникновение черты оседлости не было вызвано стремлением российского правительства ограничить еврейское население в правах. Еврейское население, проживавшее на территории, отошедшей к Российской империи после первого раздела Польши (1772), было приписано к мещанскому и купеческому сословиям и получило равные права с остальными представителями этих сословий. <…> Согласно российским законам того времени, мещане и купцы могли проживать только в городах и местечках, к которым они были приписаны, и были лишены свободы передвижения из одного населенного пункта в другой» [7]. Можно привести и другие примеры, свидетельствующие, что реальная практика межэтнических и межрелигиозных отношений в Российской империи не укладывалась ни в одну из этих двух схем. В частности, очевидно, что послереволюционное представление о геноциде коренных народов российского Севера и Сибири конструировалось по образцам теорий о геноциде североамериканских индейцев [8]. В обоих случаях понятие геноцида смешивалось с понятием

депопуляции, которая могла быть вызвана самыми разными причинами, и в обоих случаях гипотезы геноцида отталкивались от вульгарных представлений о демографических процессах, представлений, исключавших любое влияние социальных и экономических факторов на эти процессы. Поэтому неудивительно, что результатом гипотетического геноцида оказывается многократное увеличение численности этноса, например, установленный переписями более чем десятикратный рост племени команчей или приблизительно такое же увеличение численности народа саха [9]. Разумеется, все это не означает, что русская колонизация Сибири может служить иллюстрацией часто повторяемому в последнее время тезису, что цивилизация России всегда была образцом толерантности и веротерпимости.

Целью данной статьи является формулировка условий, при которых становится возможной адекватная оценка концептов и практик толерантности. Для этого необходимо не только отказаться от описанных выше схем, но и иметь в распоряжении концепцию толерантности, соответствующую современному уровню социально-гуманитарного знания. Но если первое условие сравнительно легко выполнимо, то второе подразумевает необходимость разобраться в весьма запутанном вопросе. Дело в том, что идеал религиозной и этнической терпимости связывается с идеей толерантного государства, где государство должно пониматься как ассоциация, состоящая из равных граждан. Оно не заботится о философском и религиозном учении, но регулирует преследование индивидами своих моральных и духовных интересов в соответствии с принципами, с которыми они сами бы согласились в первоначальной ситуации равенства. «Употребляя свою власть таким образом, правительство действует как агент граждан и удовлетворяет требования их публичной теории справедливости… из принципов справедливости следует, что правительство не имеет ни права, ни обязанности делать, что оно или большинство… желает делать в вопросах морали и религии. Его обязанность ограничивается гарантированием условий равной моральной и религиозной свободы» [10, с. 191]. Проблема толерантности преподносится таким образом, как если бы она сама возникала вместе с толерантным государством, готовым ограничивать волю

большинства ради соблюдения прав меньшинств. Государства иного типа, в первую очередь империи, рассматриваются в таком случае как принципиально не способные решить данную проблему, так как ее решение является исключительной прерогативой либерализма и характерных для либеральной идеологии политических практик.

ЛИБЕРАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Мнение, что именно Дж. Ролз лучше всего изложил либеральную теорию толерантного государства, не оспаривается даже его критиками [11; 12], поэтому целесообразно воспроизвести его главные аргументы. Отметим вначале, что такое толерантное государство представляет собой весьма сложный проект. Толерантное государство должно ограничивать свою свободу, чтобы гарантировать свободу гражданам. Но с точки зрения теории «изначального положения», лежащей в основе всех рассуждений Ролза, единственной причиной ограничения свободы может быть только нечто угрожающее свободе как таковой; ограничить свободу можно только ради того, чтобы полностью ее не утратить. Экстраполяция этого принципа в сферу религиозной жизни означает, что, во-первых, толерантное государство должно гарантировать свободу совести всем гражданам, а во-вторых, что «свобода совести должна ограничиваться, лишь когда существует разумное ожидание, что отсутствие таких ограничений угрожает общественному порядку, который должно сохранять правительство. Это ожидание должно быть основано на доступных всем данных и способах рассуждения» [10, с. 213]. Любое возможное ограничение свободы совести в толерантном государстве не может быть основано на приоритете какой-либо религиозной или философской доктрины, потому что принципы такой доктрины не могут быть приняты всеми гражданами. Сам принцип такого ограничения должен иметь отношение к общему, «общечеловеческому» мировоззрению, к такому пониманию мира и места в нем человека, которое является общепринятым.

Толерантное государство должно оказаться в «изначальном положении» и вынести «за скобки» все возможные религиозные и фи-

лософские доктрины, способные оказаться в основе его функционирования. Сразу же можно указать по меньшей мере на две проблемы, которые для современной политической и социальной теории крайне неудобны, но которых толерантному государству избежать при всем желании не удастся. Первая проблема — это отношение толерантного государства к нетолерантным феноменам — сектам, экстремистским организациям и т. п. Здесь недопустим простой и, на первый взгляд, единственно возможный подход — составление списка нетолерантных феноменов как представляющих опасность для свободы граждан общества и получение на основе этого списка права на нетолерантное отношение со стороны государства к этим нетолерантным феноменам. Дело в том, что если человек свободно избирает для себя слепое следование авторитету и, как следствие, нетолерантное поведение, то, поскольку такой выбор сделан им свободно, он в полной мере соответствует «изначальному положению». В таком случае отрицание его выбора было бы отрицанием его свободы, что означает, что само государство становится нетолерантным. Из этой ситуации есть лишь один возможный выход, но он пока представляется маловероятным, если вообще не фантастическим. Государство должно не отрицать свободу нетолерантных организаций, а, наоборот, ее защищать. В юридическом аспекте такая защита может потребовать весьма необычной для сегодняшних представлений правовой техники, ориентированной не на доказательство порочности целей нетолерантных организаций, а на доказательство их непоследовательности в отношении своих собственных принципов. Толерантное государство предоставляет полную свободу нетолерантным организациям при условии, что от этой свободы они отказываться не будут ни при каких обстоятельствах. В основе такой позиции лежит рискованное убеждение, что и толерантные, и нетолерантные общества при условии, что государство защищает свободу их ассоциации, будут обязательно лояльными по отношению к такому государству. И здесь же подразумевается и еще одно убеждение: нетолерантные общества угрожают не столько внешней свободе толерантных обществ, сколько внутренней свободе собственных членов.

Вторая проблема связана с тем, что если толерантное государство берет на себя обязанность защищать свободу не только обще-

ства в целом, но и свободу членов ассоциаций граждан, не только внешнюю, но и внутреннюю свободу, то границы допустимого вмешательства в ограничение внутренней свободы становится достаточно трудно определить. Если самоограничение индивида вызвано его свободным выбором в пользу следования авторитету, т. е. если имеет место «свободный отказ от свободы», то идеалу толерантного государства такое положение дел не противоречит. Но самоограничение, распространяемое на других членов нетолерантной ассоциации, на близких и особенно на детей, выступает как внешнее, навязываемое силой ограничение. Поэтому толерантное государство не видит препятствий для юридического вмешательства во внутренний мир семьи, т. е. в ту субстанцию, которая «…существует… в качестве непосредственного или природного духа… в своей естественной всеобщности, в роде, имеет свое субстанциальное наличное бытие — отношение полов, но поднятое на степень духовного определения; единение любви и чувства взаимного доверия» [13, с. 307]. В толерантном государстве вполне обоснованно можно увидеть угрозу традиционной морали. И наоборот, само толерантное государство может не без оснований рассматриваться как государство безнравственное, аморальное.

Толерантное государство может выступать в качестве посредника при мирных переговорах между нетолерантными ассоциациями. Посредничество может иметь исключительно практический смысл, обусловленный заботой о сохранении стабильности в обществе. Результатом посредничества оказывается заключение мирного соглашения между враждующими или способными враждовать сторонами. Такое мирное соглашение может быть временным, служить выражением хрупкого равновесия или даже необходимости перерыва во враждебных действиях с целью накопить силы для последующих агрессивных действий. Но даже при таких условиях состояние нетолерантности сменяется состоянием толерантности, предполагающим, с одной стороны, допущение свободы мыслей и действий прежнего противника, а с другой — определенное собственное самоограничение. Иллюстрируется такое заключение мирного соглашения чаще всего примером религиозного мира между католиками и протестантами, Вестфальского мира, отменившего принцип *cujus regio, ejus religio* и узако-

нившего принцип веротерпимости [14]. Но в любом случае нельзя не заметить, что подобное временное согласие отличается крайней нестабильностью и при изменении внешних обстоятельств всегда сохраняется вероятность нарушения этого мира.

Критика либеральной теории толерантности связана главным образом с тем контраргументом, что эта теория не учитывает в полной мере неоднородности современных обществ и не соответствует ситуации мультикультурализма. Это связано с тем, что «либеральная толерантность начинается как проект мирного сосуществования в сообществах христиан, чьи соперничающие претензии на истину и политическую власть закончились войной. Происхождение толерантности из религиозных конфликтов Европы Нового времени делают ее плохим руководством в современных социумах, обладающих высокой степенью гетерогенности» [15, с. 223].

Уязвимость либеральной теории толерантности таится прежде всего в признании одного образа жизни как наилучшего из всех возможных. Толерантность в этой связи представляет собой всего лишь модификацию «сократическо-христианской точки зрения» о существовании одной истинной морали, одной истинной религии, единственно возможной рациональности, но такая точка зрения является устаревшей, так как не учитывает современные реалии мультикультурализма и плюрализма ценностей. Понятие толерантности возникло в определенных исторических условиях и с определенными целями — для «смягчения различий верований и практик среди людей, обладавших общим пониманием морали и религии. Оно не может обеспечить сосуществование для людей, у которых такое общее понимание отсутствует» [15, с. 224].

Более того, любая толерантность есть терпимость, поэтому «терпимый» объект признается чем-то изначально нежелательным и в итоге воспринимается как терпимое зло. Объект толерантности является недостойным, но его существование следует признать допустимым, и поэтому учение о толерантности с самого начала предполагает неравенство между тем, кто терпит, и тем, что терпят. Уже в силу этого понятие толерантности не может служить организующим признаком для сосуществования разных форм жизни, которые имеют в принципе одинаковое право на призна-

ние своих достоинств. Характерным признаком скрывающегося за понятием толерантности чувства высокомерия является уверенность либералов в том, что именно им принадлежит истинное понимание природы морали и разума. Это обстоятельство указывает на скрытую предпосылку всех учений толерантности: на убеждение, что лишь носители такого — христианского — понимания морали и разума могут обладать достойными уважения различиями. Все остальные должны в лучшем случае стараться усвоить это единственное истинное понимание, а в худшем — подчиниться ему помимо своей воли.

Либеральная теория толерантности основана на утверждении единой минимальной морали, равно приемлемой для всех людей и всех обществ. Более того, свободный выбор, основанный на этой минимальной морали, должен быть совершен рационально, что и создает предпосылки для возможности временного соглашения. Поэтому в либеральной концепции толерантности разум и мораль (пусть даже минимальная) абсолютны, плюрализм и мультикультурализм относительны. Либеральная теория толерантности рассматривает диалог как разговор на различных моральных и рациональных диалектах, но разговор все же на одном и том же языке. На самом деле коммуникации в современном мире — это коммуникации, осуществляющиеся в условиях существования различных моральных и рациональных языков, и задача теории толерантности заключается в том, чтобы разработать эффективную теорию перевода, сохраняя самобытность и богатство каждого языка. Следовательно, либеральная теория толерантности, которая не может решить эту задачу (и даже не ставит ее перед собой), должна быть сведена к той ее части, где речь шла о «временном соглашении». Все-таки следует признать, что конфликты между ценностями неизбежны и будут постоянно повторяться. Проблема не в том, как найти такое гармоничное состояние, в котором не будет никаких конфликтов, а в том, чтобы сделать эти конфликты менее болезненными.

Все эти рассуждения легко эксплицировать и в сферу религиозных отношений. Здесь также неприменимы принципы и подходы либеральной теории толерантности. Здесь также «лучше сплотиться и терпимо относиться к предрассудкам друг друга,

а не пытаться совершить невозможное, изгоняя предубеждения из социальной жизни. Толерантность по отношению ко всем предрассудкам за исключением самых губительных оправдана еще по одной причине: среди нас нет согласия в том, что считать предрассудками. <…> В нашем обществе существуют концепции благой жизни и представления о мире, которые, имея некоторые точки соприкосновения друг с другом, иногда настолько различны, что оказываются в разных измерениях: нет общих критериев, позволяющих подвергнуть их сравнительной оценке. Посмотрим на правоверного христианина и человека, в чьей жизни религия не играет никакой роли. Различий между ними может быть гораздо больше, чем между правоверным христианином и правоверным атеистом. <…> Двое последних разделяют общую концепцию божества и не согласны друг с другом только по вопросу о существовании Бога, тогда как искренне неверующий человек постхристианского мира (каким являюсь я) может счесть саму идею божества отталкивающей, непоследовательной и просто непостижимой. По отношению к религиозным верованиям других людей неверующий находится в совершенно иной позиции, чем приверженцы любой из мировых религий — христианства, ислама или буддизма. Люди, исповедующие какую-либо из мировых религий, могут проявлять терпимость к иным верованиям, но в целом универсалистские притязания побуждают проводить политику прозелитизма. Так как в постхристианском мире неверующие, как и приверженцы этнических религий — иудаизма, индуизма, синтоизма и даосизма, не выдвигают притязаний на обладание универсальной истиной, единой и обязательной для всех, старомодная толерантность становится неуместной по отношению к убеждениям других. Для них существует более радикальная форма толерантности, а именно — безразличие» [15, с. 63–64]. Таким образом, опорой для адекватного решения проблемы религиозной толерантности будет положение религиозных меньшинств, которые при наличии религиозной конфессии, претендующей на универсализм своего вероучения, вынуждены вступать в диалог друг с другом, с государством и с представителями доминирующей конфессии.

У критиков теории толерантного государства часто встречается контраргумент об иррациональном характере этой теории.

«Следует обратить внимание на предпосылки теории Ролза, основанные на “вере”, предпосылки, касающиеся таких ценностей, как человеческое достоинство, равенство и забота об обездоленных. Но, формулируя основания либерализма, Ролз колеблется между утверждениями, что такие идеи самоочевидны и что они основаны на вере. Но если истинно первое, то в вере нет необходимости; если вера необходима, чтобы установить основания либерализма, тогда что именно является основанием для критики веры других людей?» [12, с. 136]. Такое противоречие можно превратить в фигуру умолчания, позволяющую сохранить хотя бы видимость логической стройности и взаимосвязанности либеральной теории толерантности. Иными словами, пока мы не задаем вопрос о том, какая именно вера служит основанием критики веры других людей, эта теория остается достоверной. Но если такой вопрос задан, то возможный ответ на него может быть получен как на уровне теории, т. е. при обращении к иным, нелиберальным концептам, так и на уровне практики.

НЕЛИБЕРАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Концепция единой религии

Действительно, было бы ошибкой связывать обоснование практик толерантности исключительно с либеральной теорией. Мы можем, не претендуя на исчерпывающее рассмотрение данного вопроса, указать по меньшей мере на две теории толерантности, которые не имеют даже отдаленной связи с либерализмом. Одна из таких теорий — концепция единой религии, чаще всего встречающаяся в теологических построениях современного протестантизма, но иногда обнаруживаемая и в других религиозных формах. В протестантской теологии XX столетия, формировавшейся под заметным влиянием философии экзистенциализма [16], важнейшей характеристикой сущности человека является его открытость вовне. В философии экзистенциализма и в экзистенциальной психологии применяется термин «трансценденция», которым обозначается тот факт, что реализовать себя в качестве человека — значит находиться в отношении к чему-то или к кому-

то иному, воспринимаемому в качестве носителя более высоких ценностей, обладающего тем смыслом существования, который и стремится обрести человек. Быть человеком в полном смысле слова означает постоянно выходить за пределы самого себя, постоянно превосходить себя. Человек развивается как человек, следуя путем трансценденции. Основное определение человеческого существования — ««бытие-между» (inter-esse) — принадлежит еще Кьеркегору. Этим с самого начала подчеркивается промежуточный характер человеческой реальности, ее принципиальная несамостоятельность, зависимость от чего-то иного, что уже не есть человек. Природу этого «иного» представители экзистенциализма понимают по-разному. Религиозные мыслители… определяют это иное как «трансценденцию», открывающуюся в акте веры. Божественное трактуется в духе «апофатической теологии», не признающей никаких позитивных определений божества и отграничивающей его от мира целой системой отрицаний. При всех различиях между собой религиозные экзистенциалисты не мыслят существования божественного вне акта веры, т. е. отвергают догматическое постулирование существования Бога как предпосылки веры. Божественное реально существует лишь в акте веры, и одновременно с его появлением в горизонте человеческого бытия возможно достичь «подлинного существования». Напротив, вне устремления к трансценденции происходит деградация человеческой реальности, ее обезличивание и растворение в рутине повседневности. Но экзистенция — это бытийственная характеристика человеческой реальности, поэтому даже на дне падения человек смутно чувствует свою причастность высшему, как бы ни был он принижен в социальной жизни. Отсюда и характерное для экзистенциализма феноменологическое описание ситуаций духовного кризиса, в которых у обезличенного существа проявляется острейшее ощущение «неправильности, бессмысленности, недостойности своего бытия» [17, с. 511]. Следует отметить, что такое понимание соотношения экзистенции и трансценденции довольно прочно вошло в современный отечественный философский [18–20] и богословский [21] дискурс.

В экзистенциальной психологии можно обнаружить аналогичные выводы. В. Франкл в качестве итога своих исследований фор-

мулирует: «Существовать — значит постоянно выходить за пределы самого себя» [22, с. 93]. Эта формула в целом созвучна ключевой идее философии существования: сущность человеческой природы раскрывается в трансценденции, имеющей восходящую направленность. Быть человеком — значит действовать и мыслить так, чтобы в этих поступках и мыслях был реализован более высокий принцип, т. е. превосходящий наличную действительность. В различных религиозных формах таким высшим принципом является трансцендентная божественная реальность. И тот факт, что сущность человека ориентирована вовне, где человек призван искать высшие смыслы существования, в полной мере можно охарактеризовать как религиозное целеполагание. Уточним, что религиозен не сам человек, но тот поиск высших смыслов, который он осуществляет в своей жизни, его творческая самореализация. Это непреходящее движение к высшей цели принципиально отличается от движения к промежуточным целям, которые имеют функциональный характер и служат целям адаптации. Если человеку свойственно активное и открытое восприятие опыта своей жизни, то его творческая самореализация имеет позитивный религиозный смысл. Если же главная цель человека — остановиться на достигнутом, отказаться от риска и подавить в себе волю трансцендирования, то действия и помыслы такого человека в конечном счете оказываются деструктивными и социально опасными.

Религиозность человека состоит в том, что его мысли и действия направлены на высшую, божественную реальность и определяются трансцендированием. В христианстве отношения человека с Богом мыслятся как отношения свободных личностей. При этом, по словам Франкла, «чем более всеобъемлющ смысл, тем менее он постижим. Бесконечный смысл необходимо лежит вне постижения конечного существа» [22, с. 88]. Еще Б. Паскаль говорил о «логике сердца»: «Сердце имеет доводы, которых разум не знает». Человек обладает свободой в своем целеполагании, поэтому процесс трансцендирования ничем не гарантирован, он всегда несет в себе высокую степень риска, он всегда может обернуться неудачей. И точно так же, как строятся отношения между двумя свободными личностями, они осмысливаются и между человеком и Богом. Эти отношения реализуются в истории, и поэтому чело-

век исторически обращен на Бога, который через свою божественную свободу передает нам смысл и веру в форме исторического события.

Но если довольно легко найти людей, у которых отсутствует сознательная религиозность (что косвенным образом подрывает концепцию единой религии), то в их отношении вполне допустимо говорить о религиозности бессознательной. В этом смысле христианские богословы говорят о душе, которая по своей природе является христианкой. Но можно вести речь и о таких психологических феноменах, как вера в высший порядок, во всемогущество разума, убеждение в «предустановленной гармонии», которые хотя и выражены в нерелигиозной форме, но под этой формой скрывается религиозное содержание. В настоящее время в религиоведении пишут о феномене так называемой латентной религиозности, особенно характерной для секулярных обществ нашего времени [23; 24]. К такой латентной религиозности можно отнести весьма широко распространенное понимание семьи как абсолютной ценности, как сакральной субстанции, ради сохранения которой оправданы любые жертвы. «Человек нередко более религиозен, чем он подозревает. Часто эта подсознательная вера выступает как вытесненная религиозность; с не меньшим правом, однако, ее можно назвать стыдливой религиозностью. Ведь сегодняшний интеллектуал, воспитанный в традициях натурализма, натуралистического образа мира и человека, склонен стыдиться своих религиозных чувств» [22, с. 129]. Можно предположить, что такого рода латентная религиозность остается именно латентной в условиях относительно благополучного существования современных европейцев. И если эти условия по той или иной причине будут нарушены, то эта латентная религиозность очень быстро трансформируется в религиозность традиционную, открытую и последовательную.

Таким образом, концепция единой религии предполагает, что любую религиозную форму характеризует наличие трех элементов: 1) божественная реальность, вечная и непостижимая; 2) человек, рассматриваемый во всей полноте тайны своего существования; 3) связь между божественной и человеческой реальностью, которая и предстает в качестве пути человека к Богу, трансцендирования, «обожения», самоосуществления человека.

Необходимо сделать несколько оговорок относительно буддизма, за которым закрепилась репутация религии без Бога. Тем не менее и буддизм не представляет собой религии, которая противоречила бы этой схеме. В буддизме, как и в индуизме, нет Бога как личности, но это, конечно же, не означает, что первый элемент — божественная реальность — в этих религиях отсутствует. Более того, статусом абсолюта в этих религиях наделяются дхарма (учение), цель человеческого существования — нирвана, отождествляемая с высшей реальностью и обладающая качествами вечности и непостижимости. Что касается человека и его пути к божественной реальности, то наличие этих элементов в буддизме и индуизме никто, кажется, не ставит под сомнение. Эти же замечания справедливы и для всех форм языческого политеизма, где между множеством богов почти всегда устанавливается иерархия. Поэтому данная схема соответствует всем религиозным феноменам.

Важный вопрос в рамках концепции единой религии — о ее историческом корреляте. Первый вариант ответа основывается на утверждении, что если человек един по своей природе и если божественная реальность также отличается единством, то и связь между человеческой и божественной реальностью также должна быть единой. Эти три вида единства логически непреложны, и все разнообразия, различия, несходства в характеристике этих трех элементов связаны не с сущностью единой религии, а с ее формами, обусловленными теми различными историческими культурными условиями, в которых эти три вида единства не могут не проявляться. Единая религия в таком случае — это ядро всех существующих религий, или их эмбриональная, зародышевая форма, которая в дальнейшем развитии меняется лишь для того, чтобы в более полной мере соответствовать внешним условиям существования. Важно отметить, что единая религия при таком понимании не может быть отождествлена ни с одной из исторических форм религии. Но по отношению к этому ядру все исторические религии равноценны.

Другой вариант ответа предполагает возможность рассмотрения единой религии как исторически первичной религиозной формы. «Истинная религия» когда-то существовала, но затем на

смену ей пришли различные исторические формы, которые, не утрачивая связь с единой религией, стали модификациями этой «истинной религии», приспособленными к различным историческим и культурным условиям. Этот вариант можно осмыслить и иначе, если признать, что «истинная религия» не исчезла в своей собственной форме, но продолжает существовать в виде одной из реально существующих религий, например в виде христианства. В таком случае все остальные религии являются не чем иным, как модификациями христианства. Отсюда следует, что с точки зрения истинной религии иные исторические религии следует не отвергать, но интегрировать в себя то истинное, что делает их религиями.

Таким образом, единая религия либо остается неизменной на протяжении всей человеческой истории, сохраняя свою полноту в виде ядра, скрытого под оболочкой относительного и обусловленного внешними факторами, либо она именно в процессе своего исторического развития восходит к этой полноте, отбрасывая те свои элементы, которые оказываются случайными и второстепенными. Заметим, что любой из вариантов возможности связи единой религии с ее историческими модификациями не только не противоречит идее толерантности, но, наоборот, сообщает этой идее вполне определенный смысл. Толерантность так или иначе содействует утверждению «истинной религии», единой для всех людей. В первую очередь это правило распространяется на межконфессиональное взаимодействие внутри христианства. Но оно может быть экстраполировано и на отношения христианства с иными религиями. Всем религиям без исключения свойственно стремление преодолеть разрыв между Богом и миром, между Богом и человечеством как частью мира, и это преодоление не может быть осуществлено путем уничтожения одной из сторон.

Необходимо добавить, что единая религия может быть понята и как динамическая форма объединения существующих исторических форм религии. В современных исследованиях выделяются четыре аспекта этого живого, динамического объединения:

«1) географическая модель — религии являются путями различных народов с различными менталитетами и культурами к единой вершине;

2) физическая модель — многообразие религий является радугой, которая становится зримой, когда божественный белый свет действительности проходит сквозь призму человеческого опыта;

3) геометрическая модель — одна первичная форма в силу влияний в пространстве и времени испытывает почти бесконечное число возможных превращений, религии являются топологическими вариантами одного энтитета;

4) антропологическая модель — всякая религия способна к изменению во времени и развитию, как язык, религии воздействуют друг на друга и заимствуют друг у друга, не теряя при этом своей идентичности» [25, с. 24–25].

Однако если выйти за пределы теории, то нельзя не заметить, что практические воплощения концепции единой религии весьма далеки от идеала толерантности. Примером такого воплощения может служить ситуация, складывающаяся вокруг Храмовой горы в Иерусалиме, которая является святыней и для христиан (как место введения Богородицы в Храм), и для мусульман (как место вознесения Пророка), и для иудеев (как место, где под развалами разрушенного второго Храма находится Скиния с Ковчегом Завета). Но мусульмане почитают Храмовую гору не только как святыню ислама, но и как унаследованное ими священное пространство более древней религиозной формы, сущностные характеристики которой они сохраняют и почитают. В подобных практиках очень многое совпадает с описанной выше концепцией единой религии. «Не менее важным для правильного понимания храмовой теологии мусульман является и то, что даже много позже мусульмане продолжали ассоциировать выстроенную ими мечеть на Храмовой горе с иерусалимским Храмом… мусульмане восстанавливали прежний порядок вещей, нарушенный христианами» [26, с. 239–240].

Однако на практике ситуация вокруг Храмовой горы остается конфликтогенной. Хрупкий баланс неконфликтного взаимодействия удерживается лишь отложенным решением Верховного суда Израиля, который признает право евреев молиться на Храмовой горе, но переносит реализацию этого права в неопределенное будущее. Очевидно, что юридическая сторона такого решения направлена на сохранение существующего положения дел, которое

в то же самое время признается ненормальным. Что касается концепции единой религии, то в исламе она принимает теологическую форму «последнего откровения», сохраняющего святыни иудаизма и христианства.

Концепция изначальной традиции

Вторая концепция связана с представлением о примордиальной, или изначальной, священной традиции, лежащей в основе всех религиозных форм. Хотя чаще всего это представление связывают с книгами французского мыслителя Р. Генона, истории человеческой мысли известны и более ранние формы воплощения такой концептуальной модели. Примером может быть учение о *Philosophia perennis*, «вечной философии», весьма популярное в религиозных и религиозно-философских течениях XIX–XX вв. Термин *Philosophia perennis* введен в XVI столетии применительно к философскому учению Марсилио Фичино, который был священником и главой платоновской академии во Флоренции в XV в. Фичино считается одним из важнейших деятелей итальянского Возрождения, который, как и некоторые другие мыслители этой эпохи, рассматривал философию Платона как дар Божий, ниспосланный с целью дать людям философские аргументы в поддержку христианства. Согласно Фичино, Платон и христианство должны пользоваться равным авторитетом, поскольку в сущности они тождественны: «законная религия не отличается от истинной религии, и законная религия не отличается от истинной философии» [27]. Отождествление философии и религии может происходить двумя способами: оправданием религии посредством философии и оправданием философии посредством религии. Принято считать, что Фичино как носитель антропоцентристского мировоззрения склонялся к первому способу, хотя вполне возможна и обратная интерпретация. Для Фичино Бог выступает одновременно источником учения и Христа, и Платона. Что касается «вечной философии», то она предшествовала и Платону, и христианству и поэтому вполне способна их объединить. Фичино считал, что все религии имеют единое происхождение и этот единый источник является изначальной религией, принявшей впоследствии