



существование. На становление именно такого подхода во многом повлияла именно философская феноменология.

Следует отметить, что характер влияния философской феноменологии был не однозначным. Прежде всего, это связано с самим объектом, который изучается в рамках феноменологии религии. Поскольку сами феноменологии религии (Ф. Хайлер, Р. Отто, М. Шелер) предполагали у ученого, который исследует религию, наличие личного религиозного опыта. Феноменология же Гуссерля не предполагала изучения предмета, чье существование основывается на вере. Более того, для Гуссерля в познании сущность предмета познания не принадлежит ни субъекту, ни объекту (такая противоположность вообще снимается), сущность конструируется в ходе феноменологического опыта. Для феноменологов религии объект определяет сущность религиозного сознания, так как она нам остается не доступна (Бог не познаваем), мы можем лишь косвенно изучать его, изучая религиозное сознание.

Таким образом, философская феноменология была использована феноменологами религии лишь отчасти. М. Шелер, М. Элиаде, используя феноменологическую методологию Э. Гуссерля, создали собственные теории религиозности человека, неотъемлемой категорией которых является категория «святого». Другие представители феноменологии религии (Р. Отто, Ф. Хайлер, Г. Ван дер Леув) имеют хотя и не прямую опору на методологию Гуссерля, однако, рассматривая феномен сакрального (святого), идут от исходных установок антропологического изучения предмета. Следовательно, анализируя религиозные феномены на основе аналитики человеческого бытия, феноменология религии изучает сущность религии через анализ религиозного опыта человека.

УДК 316.334.3(4-15)

ГОСУДАРСТВО, ОБЩЕСТВО, РЕЛИГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

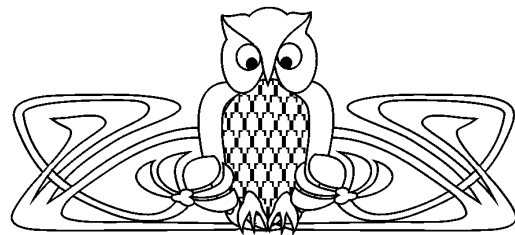
С.А. Данилов, М.О. Орлов

Саратовский государственный университет,
кафедра теоретической и социальной философии
E-mail orok-saratov@mail.ru

Социум на протяжении многих веков управляется государствами в разных формах – от самого примитивного и до крайне сложного. История религии в пространстве западноевропейской цивилизации является во многом взаимоотношением христианских церквей и институтов власти. Заявленная в статье тема особенно актуальна в современном глобализирующемся мире.

Примечания

- ¹ Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 16.
- ² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т. 1. §56–62. С. 125–137.
- ³ Там же.
- ⁴ Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск, 2000. С. 398.
- ⁵ См.: Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989. С. 40.
- ⁶ Там же. С. 43.
- ⁷ Шелер М. О вечном в человеке // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- ⁸ См.: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- ⁹ Красников А.Н. Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004. С. 90.
- ¹⁰ Шелер М. О вечном в человеке.
- ¹¹ Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии: Крит. очерк. Рига, 1980. С. 276.
- ¹² Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 178.
- ¹³ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 272.
- ¹⁴ См.: Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998.
- ¹⁵ Лигалев А.И. Изменение системы ценностей, феноменология любви и проблема другого Я в мышлении Макса Шелера // Историко-философский ежегодник. 1996. М., 1997. С. 225.
- ¹⁶ Красников А.Н. Указ. соч. С. 38.



State, Society and Religion in West-European Civilization

S.A. Danilov, M.O. Orlov

For many ages society has been managed by different kind of states, from primitive to the most complicated. The history of religion in the space of Western Europe civilization is mostly the one of interrelations of churches and state institutes. The theme the article deals with is especially actual in the modern globalizing world.



Религии, во многом связанные с традиционными общественными институтами, традиционными ценностями и традиционным мировоззрением в целом, безусловно, вынуждены реагировать на процессы глобализации. Более того, социальные философы сегодня вправе задать следующими вопросами: «Что произойдет с религиозными организациями в контекстах социальной динамики глобальных процессов?», «Как трансформируется сама религия в «новом мире»?», «Может ли религия влиять на направление глобализационных процессов, на характер их протекания?»

Говоря о глобализации, социальная философия обращается не только к экономическим процессам, но и проблемам глобальной культуры и глобальных ценностей. В фокусе внимания не случайно оказывается и религия. Последние двадцать лет стали периодом интенсивного и весьма зримого возвращения религии в публичную политику во многих частях света. Религия воспринималась как фермент культур и цивилизаций, которые после распада советского блока стало принято считать, в духе Сэмюэля Хантингтона, одним из динамических катализаторов глобальных конфликтов. Кроме того, не стоит забывать, что на протяжении многих веков (пожалуй, вплоть до эпохи Просвещения) именно религии принадлежала сама идея глобального. Наконец, в религии стали происходить процессы, удивительно напоминающие глобальные экономические и финансовые тенденции. Это стимулировало осмысление глобализации как комплексного, а не сугубо политико-экономического явления, как зачастую полагали до конца 90-х гг. XX века.

Уже не первый раз тема взаимоотношений Церкви и государства, Церкви и общества обсуждается ведущими учеными, политиками, церковными и государственными деятелями. Церковь Божия – не от мира сего. Господь пришел в этот мир, «смирив» Себя до его условий, – в мир, который надлежало Ему спасти и восстановить. Церковь должна пройти через процесс исторического кенозиса, осуществляя свою искупительную миссию. Ее целью является не только спасение людей в этом мире, но также спасение и восстановление самого мира.

Мир же на протяжении многих веков управляется государством в разных его формах – от самого примитивного и до крайне сложного – имеющим различные институты, предусматривающим взаимный контроль различных ветвей государственной власти, видимые и невидимые центры принятия решений. История Церкви на протяжении двух тысячелетий – это во многом история ее отношений с государством, будь то римские императоры, средневековые князья или демократии нового времени.

Церковь всегда отчетливо осознавала коренное различие церковного и государственного начал в жизни человечества, ибо природа Церкви одна, а природа государства – иная. Церковь есть

прообраз Царства Небесного, а ее Глава Господь наш Иисус Христос сказал: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18. 36). Но, сознавая это, Церковь никогда не ставила своей задачей сопротивление государству, борьбу с ним. Сын Божий, *владеющий землей и Небом* (Мф. 28. 18), через вочеловечение подчинил Себя земному порядку вещей; повиновался Он и носителям государственной власти. Распинателю Своему Пилату, римскому прокуратору в Иерусалиме, Господь сказал: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19. 11). В ответ на искусительный вопрос фарисея о позволительности давать подать кесарю Спаситель сказал: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22. 21).

Раскрывая учение Христово о правильном отношении к государственной власти, апостол Павел писал: «*Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение: Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь*» (Рим. 13. 1–7). Апостолы учили христиан повиноваться властям независимо от их отношения к Церкви. В апостольский век Церковь Христова была гонима и местной иудейской властью, и государственной римской. Это не мешало мученикам и другим христианам тех времен молиться за гонителей и признавать их власть. Одновременно христиане осознают земной, временный и преходящий характер власти, обусловленной наличием в мире греха и необходимостью его сдерживания. Сознают и опасность абсолютизации государства, расширения границ земной власти до полной автономии от Бога и установленного Им порядка вещей, что может привести к злоупотреблениям властью и даже к обожествлению властителей. Если говорить о базовых принципах взаимоотношений Церкви и государства, то их можно определить как систему разграничений полномочий.

Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение. Даже если Церковь обращается к государственной власти с призывом употребить власть в тех или иных случаях, право решения остается за государством. Государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви, в ее управление, вероучение, литургическую жизнь, духовническую практику и так далее, равно как и вообще в деятельность канонических церковных учреждений, за исключением тех сторон, которые предполагают деятельность в качестве юридического лица, неизбежно вступающего в



соответствующие отношения с государством, его законодательством и властными органами.

В Византии Патриарх имел особое право – печалования, то есть заступничества перед властью за бесправных людей. Конечно, в истории были различные ситуации. Не всякий патриарх или церковный деятель отваживался вступать в диалог с императором или влиятельным сановником. Более того, трудно найти эпоху, в которой бы идеал гармоничных и симфонических отношений между Церковью и государством был реализован в полной мере. Однако сама норма подобного уравновешения государственной власти церковным авторитетом существовала в Византии всегда.

С принятием христианства Русь и Россия ориентировались на византийскую модель церковно-государственных отношений. Как и в Византии, на Руси случались настоящие национальные трагедии, когда политический или духовный центр стремился подчинить себе другую сторону. Достаточно вспомнить Ивана Грозного и его попытку подчинить Церковь власти государя и деятельность Патриарха Никона, направленную на чрезмерное возвышение роли в политической жизни страны. И то и другое обернулось бедой и для Церкви, и для общества. Однако это были нарушения нормы симфонии, которые были связаны с личностями исторических персонажей, но не с отказом России от самой нормы. Радикальный поворот в жизни народа произошел именно тогда, когда совершился принципиальный отказ от этой нормы в начале XVIII в. и было произведено заимствование протестантского образца церковно-государственных отношений, который подчинял Церковь государству. С этих пор появляется и увеличивается разрыв между Церковью и обществом, Церковью и интеллигенцией, Церковью и политической элитой. Государство, утратившее противовес себе в лице независимой Церкви, постепенно создает разветвленный механизм принуждения и регламентации, который подавляет свободу личности.

Перенеся чуждые образцы церковно-государственных отношений на свою почву, Россия создала условия для распространения тех же самых изъянов общественной жизни, которые были характерны для Западной Европы. Совершенно естественно, что в след за этим в Россию проникают просвещенческие и революционные идеи, абсолютизирующие свободу личности.

В XX в. как на Западе, так и в России происходит дальнейшее развитие либерализма, причем в весьма опасном направлении, сводящем идею свободы исключительно к свободе выбора, а значит, и к возможности выбора в пользу зла. Это приводит к радикальному отказу от нормативного значения традиции, в первую очередь, религиозной, и к абсолютизации права индивида определять, что есть добро, а что есть зло. На практике эта абсолютизация вылилась в нравственный и аксиологический релятивизм, нашедший свое ярчайшее выражение

в авторитарных режимах XX столетия, где место личности заняла политическая партия и ее лидер, и в нео-либеральном индивидуализме, где свобода личности от нравственных норм традиции стала поддерживаться на законодательном уровне.

Сегодня, как никогда, более всего говорится о свободе. Но именно сегодня развиваются процессы, которые представляют угрозу для личной свободы человека. Считая свободу высокой ценностью, государства и международное сообщество вводят в свои законодательства такие общественно-политические нормы, которые противоречат нормам жизни верующего человека, принадлежащего к традиционным религиям. С одной стороны, никто не покушается на личную жизнь человека, но на общественном уровне его все чаще вынуждают признавать нормой жизни то, что противоречит его убеждениям. Процесс появления подобных норм затрагивает сегодня многие страны мира. Такие шаги предпринимаются и на международном уровне. Если сегодня какие-то нормы принимаются в западных странах, то завтра их принятие и исполнение будет требоваться от России и других стран, в которых Русская Церковь осуществляет свою миссию.

Другая проблема настоящего времени состоит в том, что постепенно складывается механизм контроля над деятельностью отдельной личности как на национальном, так и на международном уровне. Вводятся новые способы идентификации, которые предполагают сбор и хранение данных об индивидуальных особенностях человека, его потреблении и доходах. Связанно это с желанием пресечь нелегальную миграцию, деятельность преступности, терроризм, а также отрегулировать сбор налогов. Одним словом, развитие средств контроля в этой сфере служит обеспечению выполнения законных требований. Однако на фоне введения в международное и национальное законодательство норм, противоречащих нравственным нормам, у верующих людей возникает совершенно закономерный вопрос: «Не будут ли в один прекрасный день эти средства контроля применяться для проверки исполнения этих норм?» И если сегодня человек может высказывать свое несогласие с нормами законодательства, противоречащими его вере, то завтра он будет контролироваться в их исполнении с помощью этих данных и совершенствующейся системы контроля.

Однако необходимо помнить, что одной из главных черт современных межгосударственных отношений является возвращение религии в общественную жизнь, включая политику. На деле это означает следующее: политическая деятельность людей все чаще мотивируется идеями, имеющими религиозное происхождение. Неизбежность появления данного рода мотивации обусловлена таким свойством религиозного мировоззрения, как холизм – целостность. Являясь основой жизни религиозного человека, вера определяет все аспекты его общественной и личной жизни. Следова-



тельно, чем больше становится верующих людей и чем активней они себя ведут в политике, тем больше религиозно мотивированные идеи оказывают влияние на международные отношения.

В качестве иллюстрации влияния религиозных идей на мировую политику по понятным причинам чаще всего приводится пример терроризма, основанного на экстремистском прочтении ислама. Также упоминается антисемитизм и сионизм, питающийся радикальным прочтением христианства, ислама и иудаизма. Существуют и другие религиозно мотивированные концепты, появляющиеся вокруг той или иной религиозной традиции. Нередко на этом основании делается вывод о том, что религии во взаимодействии с политикой способны генерировать только разрушительные идеи, которые угрожают миру и человеческой жизни. При этом на второй план уходит созидательная роль религии и те идеи, которые были рождены в ее лоне, а затем приобрели светский характер и активно используются в политике в созидательном ключе. Одной из таких мощнейших положительных идей современного мира является концепция прав человека.

В своей основе это целый комплекс идей, которые имеют религиозное, более того – христианское происхождение. Эти идеи развивались во многом из христианских представлений о достоинстве человека. Однако в течение столетий представления о достоинстве человека интерпретировались таким образом, что во многих пунктах эта интерпретация противоречила ее традиционному христианскому пониманию. Именно в таком порой антихристианском виде концепция прав человека реализуется с давних пор в политической практике. По этой причине некоторые силы предлагают отбросить концепцию прав человека и объявить ее врагом номер один для традиционного христианского сознания. Но социально ориентированная церковная традиция сегодня нацелена на диалог с различными системами взглядов, если в них хотя бы частично присутствуют здоровые идеи, близкие христианским представлениям. Церковь всегда руководствовалась принципом тщательного собирания малейших крупиц истины и правды, рассеянных в человеческом опыте познания мира. Этот подход связан с именами таких крупных христианских мыслителей, как святой Иустин Философ, Ориген, Климент Александрийский и, наконец, святые святители Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст.

Но не только в мировоззренческом понимании достоинства человека заключается сегодня трудность функционирования концепции прав человека в сфере международных отношений. Несмотря на то, что центральная идея концепции прав человека – достоинство личности – является христианской по своему происхождению, современная форма ее политической и общественной реализации сложились вне опыта духовной жизни и истории стран православной традиции. Тем бо-

лее то же замечание относится к нехристианским цивилизациям. Концепция прав человека появилась в результате развития народов Запада, прежде всего протестантских государств. Значительно позже эта концепция прошла соответствующую рефлексию в Католической Церкви. Православная мысль в России активно подключилась к осмыслению прав человека одновременно с католическими мыслителями примерно в конце XVIII – начале XIX века. Этот процесс прервала Октябрьская революция, которая в своем роде также была определенным ответом на эти дискуссии. К сожалению, в советское время тема прав человека часто использовалась исключительно для пропагандистских целей, а серьезная дискуссия внутри страны по этой теме не велась.

Сегодня для России важно вновь на серьезном интеллектуальном уровне развивать эту дискуссию. В решении этой задачи, на мой взгляд, современная российская научная, общественная и религиозная мысль должна проявить себя одновременно общемировой и самобытной. Открытость к другим цивилизациям, в частности западной, состоит в том, что самосознание народа России не отвергает важные наработки опыта других народов, а самобытность – в соотношении этих идей со своим национальным опытом.

В современных международных отношениях права человека подаются западными странами как общечеловеческо-политическая норма, приемлемая для всех народов мира. Однако об их внедрении в той или иной стране судят по тому, на сколько внешние признаки – общественные и политические институты, правовые нормы и общественно-политические процессы – совпадают с западной практикой. Если эти формы не приживаются в западном виде на другой культурно-цивилизационной почве, то нередко представители Запада начинают говорить о желательности смены этой почвы, замены ее на западные образцы в религии, культуре, политике, экономике и так далее. Эта логика способна породить настоящий культурный империализм, не разбирающийся в средствах достижения своих целей, поскольку для его сторонников он обосновывается благими намерениями – приобщением народов мира к правильным идеям. Если оставить за скобками политические мотивы подобной линии поведения, на мой взгляд, она находит поддержку на Западе, а также в некоторых других странах мира, потому что там всерьез не задумываются над тем, что является универсальным, а что – вариативным в концепции прав человека.

Универсальным в концепции прав человека является ценностный уровень. Утверждение, что достоинство человека является важной ценностью, которая должна защищаться обществом и государством, представляет из себя значимое положение для подавляющего числа цивилизаций, в том числе для православной. Также важной является ценность свободы, которая в концепции прав



человека выполняет функцию условия реализации достоинства человека. Вариативным в концепции прав человека является понимание этих ценностей и способы реализации этого понимания. К вариативному уровню также относятся стиль жизни человека, организация общественной и политической жизни в той или иной стране, воплощающие эти ценности. Наконец, к вариативному уровню концепции прав человека относится то эксклюзивное значение, которое часто придается ценности свободы в обеспечении достоинства человека. Сама ценность свободы, как было отмечено выше, православным подходом не оспаривается, но не рассматривается как единственное условие реализации достоинства человека.

Склонность к абсолютизации ценности свободы для защиты достоинства человека вытекает из самобытной истории западной цивилизации. Уже в эпоху до разделения церквей оформились два подхода к пониманию свободы, в том числе в ее политическом проявлении. Один стал доминирующим на Западе, а второй преобладал на Востоке. Сама проблема свободы стала актуальной для всех церквей без исключения после того, как христианство приобрело статус государственной религии в Римской империи. История поставила перед всеми христианами серьезный вопрос о применении политической власти в вопросах веры. Прежде всего речь шла о возможности использования государственной власти для защиты и распространения веры.

В предшествующий период гонений христианские мыслители были сторонниками свободы совести, считая, что обращение ко Христу может быть только добровольным. Но дальнейший опыт управления Церковью приводит многих авторитетных мыслителей к убеждению в том, что иногда принуждение может играть положительную роль в обращении людей в христианство. Так, блаженный Августин, ведший в своей епархии борьбу с донатистским расколом, пишет: «Я поддался фактам. Епископы забросали меня примерами, стали указывать не на отдельные только лица, но и на целые города, в которых прежде господствовал донатизм, а ныне царит православие. Особенно замечателен в этом отношении мой город, жители которого были прежде донатистами, а теперь под влиянием императора обратились в православие и с такой ненавистью относятся к донатистам, что и подумать нельзя, чтобы он когда-нибудь был городом донатистов»¹. Подобные успехи принудительной власти внушали мысль о том, что Бог позволяет использовать даже некоторую степень принуждения над человеком ради его спасения.

Действительно, сторонники использования принудительной силы государства в миссионерских целях и борьбе с ересями были как на Востоке, так и на Западе. Однако именно в западной традиции на долгие столетия закрепился подход, оправдывающий структурное насилие в отношении инакомыслия. Более того, он развился в

определенные формы церковной и общественной жизни. В церковном плане на Западе получила развитие идея папства, в соответствии с которой пребывание человека в лоне истинной Церкви теснейшим образом увязывалось с обязательным следованием учительному авторитету Римского епископа. В VIII в. папы получают светскую власть и затем активно используют ее для укрепления своего духовного влияния на людей. В XIV в. появилась инквизиция, преследовавшая еретиков. Подобной институализации механизмов принуждения в делах веры на Востоке никогда не было или, по крайней мере, в таких хорошо разработанных формах. Наоборот, на православном Востоке культивируется понимание необходимости добровольности в принятии веры. Хорошей иллюстрацией существования этого отношения к вопросу о приходе к вере являются византийские, а затем и русские православные миссии. В отличие от западных они никогда не делали главный упор на силу оружия, а действовали с помощью просвещения и убеждения.

В конце концов, действие механизмов принуждения в делах веры на Западе привело к сопротивлению, обоснования которого черпались из самого христианства. Первым духовным и интеллектуальным движением, которое обратило внимание Рима на несоответствие некоторых его доктрин христианскому духу, стала Реформация. В Новое время протест против практики принуждения раздался со стороны просвещенческих мыслителей, которые и стали родоначальниками современной философии прав и свобод человека. Однако из-за того, что христианство ассоциировалось с Католической церковью, идея свободы преимущественно оформлялась вне христианства и во многом как антиклерикальное и антихристианское движение. Более того, идеи прав человека кристаллизовались без какой-либо привязки к определенным нравственным нормам. В концепции прав человека можно лишь обнаружить ссылку на идею ответственности человека. Но из-за отсутствия ясно разработанных критериев определения этой ответственности, в историческом развитии тезис о ее необходимости постепенно нивелируется. Философия прав человека нередко используется для того, чтобы оправдать отступления от нравственных норм: культ насилия, наживы и потребления, аборт, гомосексуализм, эвтаназию и другое.

В противоположность Западу, где существовали развитые институциональные механизмы принуждения к единомыслию в духовных делах, христианский Восток часто страдал от духовного и как следствие – политического разномыслия. Именно на Востоке, как правило, возникали многочисленные богословские партии и национальные течения, раздиравшие единство многих государств и наносившие вред человеческой жизни. Поэтому особой проблемой для Востока было нахождение путей к единению общества,



причем таких, которые бы в идеальном плане основывались на доброй воле людей.

Если обратиться к истории Русского государства, то на начальном этапе его существования главной заботой русских князей было сохранение единства Руси. В XVI в. возникает идея применения церковного принципа соборности в общественно-политической сфере. Ее практика и нормы оформляются постепенно. Перенесенная с церковной почвы, в государственной жизни соборность стала пониматься как проявление совместных усилий всех слоев общества в решении общих проблем и задач, когда личные интересы отступают на второй план.

Начиная с XIX в. русские мыслители вновь обращаются к идее соборности, оставленной в результате петровских реформ, но продолжавшей привлекать православную мысль. Для православного мировоззрения идея соборности является важным, наряду со свободой, условием развития достоинства личности. Религиозное и философское исследование идеи единства привело русских философов к пониманию того, что единство невозможно без свободного участия личности в жизни общества. Достоинство личности развивается не только в условиях свободы, но и в братском общении с другими личностями, предполагающем отказ от приоритета своих личных интересов. На наш взгляд, в основании стремления многих наших предков к собиранию земель и укрепленнию единства России лежало, прежде всего, не желание покорения новых территорий и народов, а создание большой братской политически организованной общины.

Исторический опыт России свидетельствует о том, что в реализации достоинства человека христианское мировоззрение указывает на важность как свободы отдельной личности, так и соборных начал общественной деятельности. Пренебрежение одной из этих ценностей приводит к разрушению общества и личности. Абсолютизация общины в ущерб свободе ведет к тоталитаризму, а абсолютизация свободы личности в ущерб соборности приводит к развалу общества и деградации личности. Вклад России в развитие прав человека может состоять в утверждении баланса между свободой личности и соборностью общества.

Другим не менее важным вкладом России в развитие и реализацию концепции прав человека может быть привнесение нравственного начала в эту важную для современных международных отношений политико-философскую парадигму. Большинство современных обществ, в том числе на Западе, сегодня находится в плачевном состоянии: ослабляются социальные связи, находятся в упадке семейные ценности, фиксируется демографический спад. Это происходит потому, что во многих демократических государствах отсутствует целенаправленная поддержка нравственных норм в общественной жизни. Такое положение дел ведет к раскрепощению человеческих страстей,

которые, в свою очередь, разрушают само общество. Поэтому, выстраивая систему защиты индивидуальных прав и свобод, христиане не должны забывать о мерах, направленных на укрепление соборных и нравственных начал, без которых невозможна реализация личных свобод.

Понимая все эти проблемы и их серьезность для судеб традиционного христианства, как свидетельствуют Основы социальной концепции, полагаем, что христиане, тем не менее, не должны замыкаться в своем кругу. В этом случае такое затворничество не будет способствовать миссии Церкви, которая призвана Спасителем проповедовать Слово Божие по лицу всей земли. Выход видится в том, чтобы Церковь продолжала присутствовать в современном мире и свидетельствовать о своей позиции. Важным также является поддержание диалога и сотрудничества и с традиционными для России конфессиями. В рамках Межрелигиозного совета при губернаторе Саратовской области можно отметить позитивный опыт взаимодействия православных, протестантов, иудеев и мусульман в вопросах сохранения традиционной морали и культуры в Приволжском федеральном округе.

В условиях ослабления других способов формирования социальной и культурной идентичности особую роль в глобализационных процессах приобретает религия². Религия является одним из проблемных элементов культурной идентичности. Никакой иной фактор не может доставлять более богатого материала для процессов культурной интеграции или дезинтеграции. Поэтому не случаен парадокс: параллельно развитию культурной глобализации в кризисе оказывается то, что называют «религиозной глобализацией» – экуменическое движение. Коль скоро процессы глобальной динамики фальсифицируют ценности национальных религий и ведут к прозелитизму, росту религиозных сект, представители религиозных институтов становятся во главе антиглобалистского движения. Тем не менее экуменический диалог, который воспроизводит ситуацию равного религиозного диалога и обмена, сегодня переживает возрождение. Путем межрелигиозного диалога в рамках правового поля, традиционные конфессии получают возможность представлять свой голос и голос своих верующих в мировом коммуникативном сообществе. Рационализация форм межрелигиозного диалога традиционных для России конфессий может стать важным фактором преодоления межнациональных конфликтов, религиозного фанатизма и клерикализма³.

Социальная философия может определить аксиологические и правовые границы межрелигиозного диалога⁴: он должен влиять на сознание людей разных национальностей и вероисповеданий в духе толерантности, ненасилия и культуры мира, уважении чувств как верующих, так и атеистов. Рационализация межрелигиозной коммуникации должна способствовать формированию такой



конфессиональной программы, которая позволит видеть в лице человека иной национальности и иного вероисповедания не чужака, которого следует опасаться, а равноправного партнера, заслуживающего доверия. Скорректированный в рамках ценностной рациональности, межконфессиональный диалог открывает возможность формирования у населения уважения к ценностному плюрализму и культурному разнообразию. В свою очередь, государственная власть должна создать условия для культурно-исторического образования мигрантов в духе традиционных ценностей и норм. *Уважительное отношение к истории и культуре коренных народов должно быть базовым императивом для мигрантов, а этот дискурсивный принцип должен защищаться законом.*

Некоторые религиозные деятели хорошо понимают необходимость и важность межрелигиозного диалога в современных условиях и даже предпринимают определенные шаги для его налаживания, однако преодолеть препятствия, стоящие на этом пути, им не всегда удается. Решающая роль в межрелигиозном диалоге принадлежит государственной власти, которая должна законодательно закрепить правовой и культурный статус религий в соответствии с социальным фактором и вкладом в историко-культурное наследие страны; должны стать уголовно наказуемыми деяния сектантов, несущие тоталитарный и деструктивный характер – угрожающие духовному и психическому здоровью человека; при этом незыблемым должен оставаться принцип «светскости» государства и его институтов. Только тогда можно говорить о продуктивной перспективе межрелигиозного диалога.

Новая религиозная ситуация, сложившаяся в мире в последние десятилетия, усиление межконфессиональных и внутриконфессиональных противоречий, бурное проявление религиозно-политического экстремизма, переплетающегося с международным терроризмом, требуют от работников государственных органов, педагогов, работников средств массовой информации философских, религиозных и этнологических знаний. Отсутствие таковых приводит нередко к усилению нетерпимости, развитию деструктивной деятельности тоталитарных сект, оскорблению религиозных и иных чувств граждан, обострению межнациональных отношений, а нередко становится препятствием на пути организации межрелигиозного диалога⁵.

Невежество в вопросах религиозных учений имеет еще один негативный аспект. Именно оно, способствуя возвращению религиозного фанатизма, нередко питает религиозный и религиозно-политический экстремизм. Наглядным свидетельством тому являются события в Средней Азии, Чечне и других районах планеты. В сфере политической пропаганды такое невежество проявляется в призывах создать исламские государства на

территории районов традиционного проживания российских мусульман, обвиняя в предательстве интересов этноконфессиональных общностей всех, кто с ними не согласен.

Чтобы изменить положение к лучшему, наряду с другими мерами необходимо в системе среднего образования ввести преподавание, основанное на сциентистских принципах, религиозоведения. В педагогических вузах и университетах нужно организовать подготовку квалифицированных преподавателей этих дисциплин. Эффективным средством координации межрелигиозного диалога, мониторинга динамики и определения границ деятельности конфессиональных организаций могут служить сциентистски направленные центры религиозоведческих исследований. Было бы целесообразно в таких центрах создать секции межконфессионального сотрудничества.

Религиозные организации традиционных конфессий могли бы сообщать проводить вместе с учеными различные исследования и встречи, посвященные проблемам понимания межэтнической и межконфессиональной толерантности, преодоления религиозно-политического и националистического экстремизма, по профилактике межрелигиозных и межнациональных конфликтов. Положительные результаты могла бы дать организация в духовных учебных заведениях чтение циклов лекций по упомянутым проблемам.

Таким образом, имеется острая необходимость разностороннего межрелигиозного взаимодействия у религиозных общностей есть немало интересов, совпадающих как на страновом, так и на общепланетарном уровнях. Многие ценности у традиционных религий являются общими. Мировая общественность и международные организации показывают свою заинтересованность в межрелигиозном диалоге и предпринимают немалые усилия для организации такого диалога. Рациональный контроль межрелигиозного диалога является важным императивом дискурсивного управления глобальными процессами. Если универсализация глобального культурного пространства происходит на секулярной основе, не подавляющей, а предоставляющей национальным религиям голос, такая глобализация, возможно, не вызывает религиозного сопротивления.

Примечания

- ¹ Цит. по: *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. М., 2004. С. 341.
- ² *Huntington S.* The Clash of Civilisation. N.Y., 1996. P. 143.
- ³ Возможным примером может стать диалог религиозных лидеров Азербайджана и Армении при участии Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, который способствовал заключению перемирия между участниками карабахского конфликта. И вот уже много лет крупномасштабных военных действий здесь не



ведется. В результате спасены десятки тысяч человеческих жизней. Стремясь всемерно способствовать заключению мирного договора между участниками конфликта, религиозные лидеры России, Азербайджана и Армении вновь собрались 24 ноября 2000 г. в Москве. В единодушно принятом документе они решительно осудили «агрессивный национализм, ксенофобию, пропаганду этнического превосходства и унижение национальных чувств» и, подчеркнув, что «никакой народ не будет счастлив за счет другого народа», призвали

руководителей Армении и Азербайджана, «терпеливо преодолевая все сложности и противоречия, достичь взаимоприемлемого решения карабахской проблемы» (Хатами М. Надеюсь, что закончилась эра злобы и насилия // Дипкуррьер. 2001. 15 февр.).

4 См.: Устьянцев В.Б. Цивилизационные концепты общества риска // Философия и будущее цивилизации. М., 2005.

5 Общество риска и человек: онтологический и ценностный аспекты. Саратов, 2006. С. 197.

УДК 111 + 929 Эко

СТРУКТУРА ПРИСУТСТВИЯ: У. ЭКО И ИСТОКИ ГЕРМЕНЕВТИКИ ОТКРЫТОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

В.Г. Косыхин

Саратовский государственный университет,
кафедра философии и методологии науки
E-mail: KosyhinVG@rambler.ru

Статья рассматривает вопрос о влиянии творчества Дж. Джойса на становление и развитие философских и семиологических воззрений У. Эко. Особое внимание уделяется связи между романом Джойса «Поминки по Финнегану» и эстетическими поисками Эко. Также затрагивается вопрос об общности герменевтики джойсовского творчества у У. Эко и Ж. Деррида.

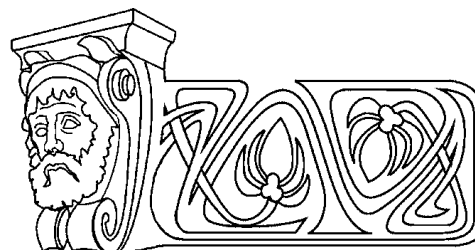
Aesthetics on Egen's Language: Eco and Youce

V.G. Kosykhin

The article deals with the question of Joyce's influence on formation and development of philosophical and semiological views of Umberto Eco. Special attention is dedicated to the relationship between Joyce's novel *Finnegan's Wake* and Eco's esthetical researches. The article also touches upon the issue of close positions of U. Eco and J. Derrida in hermeneutics of Joyce's work.

Выявление джойсовских тем и мотивов в эстетике Умберто Эко уже заранее кажется делом, обреченным на успех, поскольку сам Эко никогда не делал тайны из своего особого интереса к творчеству Джеймса Джойса. Очерк о Джойсе должен был, по словам самого Эко¹, составить вторую часть его «Открытого произведения», книги, которая после своего выхода в свет в 1962 г. сделала имя Эко известным научному миру Италии.

Специализация Эко в области философской эстетики и медиевистики немало способствовала тому, что новации, внесенные им в герменевтику джойсовского творчества, оказались весьма существенными. Это и философская интерпретация джойсовских эпифаний, последовательно прослеживаемых от «Дублинцев» к «Поминкам по Финнегану», и детальный разбор связи эстетики Джойса со средневековой схоластической



эстетикой Фомы Аквинского, не говоря уже о попытке рассмотрения всего творчества Джойса как «диалектической истории различных поэтик»², которые в своем противостоянии и взаимодополнении позволяют проникнуть в судьбы современной культуры и искусства³. Неудивительно, что книга о Джойсе, «Поэтики Джойса», изданная Эко в 1965 г., принесла ему всеевропейскую известность.

Но при всем неоспоримом влиянии Джойса на формирование эстетических идей Умберто Эко, можно задаться вопросом о степени этого влияния, а именно: в какой мере оно может считаться определяющим или даже предопределяющим для всего последующего творческого пути Умберто Эко.

Для ответа на этот вопрос, на наш взгляд, необходимо вернуться к раннему периоду творчества Умберто Эко. Еще в начале 50-х гг. XX в., будучи студентом Туринского университета, Эко занимается анализом средневековой культуры и эстетики и особенно творчеством Фомы Аквинского. В 1956 г., в возрасте двадцати четырех лет, Эко защищает докторскую диссертацию по теме «Проблемы эстетики Фомы Аквинского». Интерес к творчеству Аквината, естественно, пробуждает у молодого Эко желание глубже ознакомиться с рецепцией эстетических идей святого Фомы в современном искусстве и философии. И здесь он вплотную сталкивается с творчеством Джеймса Джойса, который выстраивал свою эстетическую теорию, опираясь на доктрину Фомы Аквинского. Характерные для эстетики Аквината проблемы формы, пропорции, целостности, ясности, эпифании и т.д. будут подробно рассматриваться Эко в его «Эволюции средневековой эстетики», написанной им в 1958 г. главы четырехтомного академического учебника по эстетике и затем вышедшей отдельным изданием. Но эти же проблемы обсуждает и Джойс на многих страницах